SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA TEOLOGICA

TOMO VIII
2-2 q.47-79

B. A. C.
152
SECCION II
TEOLOGIA Y CANONES

SUMA TEOLOGICA

VIII

SUMA TEOLOGICA

DE

SANTO TOMAS DE AQUINO

Que bajo los auspicios y alta dirección de la Pontificia Universidad de Salamanca

Y por iniciativa de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas

Edita la Biblioteca de Autores Cristianos

TOMO VIII

BIBLIOTECA

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS
Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA B. A. C., ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1956, POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P., *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. LORENZO TURRADO, *Rector Magnífico.*

VOCALES: R. P. Dr. Fr. AGAPITO SOBRADILLO, O. F. M. C., *Decano de la Facultad de Teología;* M. I. Sr. Dr. LAMBERTO DE ECHEVERRÍA, *Decano de la Facultad de Derecho;* M. I. Sr. Dr. BERNARDO RINCÓN, *Decano de la Facultad de Filosofía;* R. P. Dr. JOSÉ JIMÉNEZ, C. M. F., *Decano de la Facultad de Humanidades Clásicas;* R. P. Dr. Fr. ALBERTO COLUNGA, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* reverendo P. Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica.*

SECRETARIO: M. I. Sr. Dr. LUIS SALA BALUST, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. APARTADO 466
MADRID · MCMLVI

SUMA TEOLOGICA
DE
SANTO TOMAS DE AQUINO

Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr.

FR. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P.
OBISPO DE SALAMANCA

INTRODUCCIÓN GENERAL

POR EL R. P. MTRO.
FR. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.
RECTOR DE LA FACULTAD TEOLÓGICA DE PP. DOMINICOS DE SAN ESTEBAN Y PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

SEGUNDA PARTE
DE LA
SUMA TEOLOGICA

SECCION SEGUNDA
De las virtudes y de los vicios en particular.

1) Virtudes que pertenecen a todos los estados del hombre. Vicios opuestos.

2) Virtudes propias de determinados estados.

TOMO VII
Tratado de las virtudes teologales:
fe, esperanza y caridad

TOMO VIII
Tratado de las virtudes cardinales:
prudencia y justicia

TOMO IX
Tratado de la religión
Tratado de las virtudes sociales
Tratado de la fortaleza

TOMO X
Tratado de la templanza
Tratado de la profecía
Tratado de los distintos géneros
de vida y estados de perfección

TOMO VIII

TRATADO DE LA PRUDENCIA

INTRODUCCIONES DEL R. P. MTRO.

FR. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

RECTOR DE LA FACULTAD TEOLÓGICA DE PP. DOMINICOS DE SAN ESTEBAN Y PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

TRATADO DE LA JUSTICIA

VERSIÓN, INTRODUCCIONES Y APÉNDICES POR EL PADRE

FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.

PROFESOR DE TEOLOGÍA EN LA FACULTAD DE PP. DOMINICOS DE SALAMANCA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID . MCMLVI

NIHIL OBSTAT:

FR. CANDIDUS ANIZ, O. P.,
S. Theol. Lector.
FR. PETRUS SERRANO, O. P.,
S. Theol. Lector.

IMPRIMI POTEST:

FR ANICETUS FERNÁNDEZ,
Prior Prov.

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS, O. P.,
Episcopus Salmant.
Salmanticae, 14 aprilis 1956.

INDICE GENERAL

TRATADO DE LA PRUDENCIA

	Págs.
INTRODUCCIÓN AL TRATADO	3
I. Su emplazamiento en la «Suma Teológica»	3
II. Su importancia excepcional	3
III. Sus fuentes	5
IV. Su plan y estructura	7
BIBLIOGRAFÍA	8
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 47.—De la prudencia en sí misma	10
CUESTIÓN 47.—De la prudencia en sí misma	17
Art. 1.—Si la prudencia reside en el entendimiento o en la voluntad	18
Art. 2.—Si la prudencia pertenece sólo al entendimiento práctico o también al especulativo	20
Art. 3.—Si la prudencia conoce los singulares	23
Art. 4.—Si la prudencia es virtud	24
Art. 5.—Si la prudencia es virtud especial	26
Art. 6.—Si la prudencia impone el fin a las virtudes morales	29
Art. 7.—Si es propio de la prudencia hallar el justo medio en las virtudes morales	31
Art. 8.—Si el imperar es el acto principal de la prudencia	32
Art. 9.—Si la diligencia pertenece a la prudencia	34
Art. 10.—Si la prudencia abarca el gobierno de la multitud	30
Art. 11.—Si la prudencia que dirige al bien propio es de la misma especie que la que dirige al bien común	38
Art. 12.—Si se da prudencia en los súbditos o sólo en los gobernantes	40
Art. 13.—Si en los pecadores puede darse la prudencia	42
Art. 14.—Si la prudencia reside en todos los que están en gracia.	44
Art. 15.—Si la prudencia es innata en nosotros	46
Art. 16.—Si la prudencia puede perderse por olvido	48
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 48.—De las partes de la prudencia en general	51
CUESTIÓN 48.—De las partes de la prudencia	56
Art. único.—Si están bien asignadas las partes de la prudencia.	56
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 49.—De las partes cuasi integrales de la prudencia	61

Págs.

CUESTIÓN 49.—Partes cuasi integrales de la prudencia 62
Art. 1.—Si la memoria es parte de la prudencia 62
Art. 2.—Si la inteligencia es parte de la prudencia 64
Art. 3.—Si la docilidad debe contarse entre las partes de la prudencia 67
Art. 4.—Si la sagacidad es parte de la prudencia 68
Art. 5.—Si la razón debe incluirse como parte de la prudencia... 71
Art. 6.—Si la previsión debe incluirse como parte de la prudencia 72
Art. 7.—Si la circunspección puede ser parte de la prudencia..... 74
Art. 8.—Si la precaución debe incluirse como parte de la prudencia 76

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 50.—De las partes esenciales o especiales de la prudencia 78

CUESTIÓN 50.—De las partes subjetivas de la prudencia 79
Art. 1.—Si la gubernativa es una parte de la prudencia 80
Art. 2.—Si la política puede ponerse como parte de la prudencia. 82
Art. 3.—Si la económica debe incluirse como especie de la prudencia 83
Art. 4.—Si la prudencia militar debe incluirse como especie de la prudencia 85

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 51.—De las partes potenciales o virtudes anejas a la prudencia 87

CUESTIÓN 51.—De las partes potenciales de la prudencia 88
Art. 1.—Si la eubulia es virtud 88
Art. 2.—Si la eubulia es virtud distinta de la prudencia 91
Art. 3.—Si la synesis es virtud 93
Art. 4.—Si la gnome es virtud 95

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 52.—Del don de consejo 98

CUESTIÓN 52.—Del don de consejo 100
Art. 1.—Si debe incluirse el consejo entre los dones del Espíritu Santo 100
Art. 2.—Si el don de consejo responde a la virtud de la prudencia 102
Art. 3.—Si el don de consejo permanece en el cielo 104
Art. 4.—Si la quinta bienaventuranza, que se refiere a la misericordia, corresponde al don de consejo 107

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 53.—De la imprudencia 109

CUESTIÓN 53.—De la imprudencia 111
Art. 1.—Si la imprudencia es pecado 112
Art. 2.—Si la imprudencia es pecado especial 114
Art. 3.—Si la precipitación es un pecado contenido en la imprudencia 117
Art. 4.—Si la inconsideración es pecado especial contenido bajo la imprudencia 119

Págs.

Art. 5.—Si la inconstancia es un vicio contenido en la imprudencia 121
Art. 6.—Si todos estos vicios proceden de la lujuria 123

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 54.—De la negligencia 125

CUESTIÓN 54.—De la negligencia 126
Art. 1.—Si la negligencia es pecado especial 126
Art. 2.—Si la negligencia se opone a la prudencia 128
Art. 3.—Si la negligencia puede ser pecado mortal 130

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 55.—De los vicios opuestos a la prudencia que tienen con ella una cierta semejanza 132

CUESTIÓN 55.—De los vicios opuestos a la prudencia que presentan alguna semejanza con ella 133
Art. 1.—Si la prudencia de la carne es pecado 134
Art. 2.—Si la prudencia de la carne es pecado mortal 136
Art. 3.—Si la astucia es pecado especial 138
Art. 4.—Si el engaño es pecado perteneciente a la astucia 140
Art. 5.—Si el fraude pertenece a la astucia 141
Art. 6.—Si es lícita la solicitud por las cosas temporales 143
Art. 7.—Si el hombre debe andar solícito del futuro 145
Art. 8.—Si estos vicios nacen de la avaricia 147

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 56.—De los preceptos relativos a la prudencia 150

CUESTIÓN 56.—De los preceptos concernientes a la prudencia 151
Art. 1.—Si entre los preceptos del decálogo debería darse alguno sobre la prudencia 151
Art. 2.—Si convenía que en la ley antigua se hubiesen puesto preceptos prohibitivos de los vicios contrarios a la prudencia 153

TRATADO DE LA JUSTICIA

INTRODUCCIÓN AL TRATADO 159
I. Encuadramiento y orden del mismo 159
II. Fuentes del tratado de justicia 161
III. División del tratado 164
IV. Valor teológico e importancia histórica del tratado 167

BIBLIOGRAFÍA 172

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 57.—El derecho, objeto de la justicia... 178
I. Sentido y orden de la cuestión 178
II. Significaciones del derecho 180
III. La constitución esencial del derecho 196
IV. La causa material o el sujeto del derecho 204
V. El fundamento del derecho 208
VI. Relaciones entre el derecho y la moral 216
VII. Las divisiones del derecho 223
VIII. El derecho y sus reducciones 227

	Págs.
CUESTIÓN 57.—Del derecho	230
Art. 1.—Si el derecho es el objeto de la justicia	231
Art. 2.—Si el derecho se divide adecuadamente en derecho natural y positivo	234
Art. 3.—Si el derecho de gentes se identifica con el derecho natural	236
Art. 4.—Si deben distinguirse especialmente el derecho paterno y el señorial	238
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 58.—De la virtud de la justicia	242
I. Sentido y orden de la cuestión	242
II. Concepto y distinción de la justicia	243
III. Condiciones del objeto de la justicia	247
IV. La justicia como virtud	253
V. La justicia general o legal	256
CUESTIÓN 58.—De la justicia	269
Art. 1.—Si está bien definida la justicia diciendo que es «la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno su derecho»	269
Art. 2.—Si la justicia se refiere siempre a otro	272
Art. 3.—Si la justicia es virtud	275
Art. 4.—Si la justicia radica en la voluntad	277
Art. 5.—Si la justicia es virtud general	279
Art. 6.—Si la justicia, en cuanto virtud general, se identifica esencialmente con toda virtud	281
Art. 7.—Si hay una justicia particular, además de la justicia general	284
Art. 8.—Si la justicia particular tiene materia especial	286
Art. 9.—Si la justicia tiene por objeto las pasiones	288
Art. 10.—Si el medio de la justicia es un medio real	290
Art. 11.—Si el acto de la justicia es dar a cada uno lo suyo	292
Art. 12.—Si la justicia descuella entre todas las virtudes morales.	294
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 59.—De la injusticia	297
I. Noción de la injusticia	297
II. El principio general de la injusticia	299
III. Gravedad de la injusticia	300
CUESTIÓN 59.—De la injusticia	301
Art. 1.—Si la justicia es un vicio especial	301
Art. 2.—Si se dice que alguien es injusto por hacer lo injusto	303
Art. 3.—Si puede alguien sufrir voluntariamente injusticia	305
Art. 4.—Si el que comete injusticia peca mortalmente	308
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 60.—Del juicio	310
I. El juicio, acto de justicia	310
II. Condiciones de la licitud del juicio	312
III. La sospecha y juicio temerario	313
IV. Legalidad del juicio	315
CUESTIÓN 60.—Del juicio	317
Art. 1.—Si el juicio es acto de justicia	317

	Págs.
Art. 2.—Si es lícito juzgar	320
Art. 3.—Si el juicio procedente de sospecha es ilícito	322
Art. 4.—Si las dudas deben interpretarse en sentido favorable	325
Art. 5.—Si debe juzgarse siempre según las leyes escritas	327
Art. 6.—Si el juicio se vicia por usurpación	329
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 61.—División de la justicia	333
I. Las especies de justicia particular	334
II. Diferencias entre la justicia distributiva y la conmutativa.	336
III. Objeto material y actos de la distributiva y conmutativa	339
CUESTIÓN 61.—Partes de la justicia	349
Art. 1.—Si existen dos especies de justicia, esto es, la distributiva y la conmutativa	349
Art. 2.—Si se determina del mismo modo el medio en la justicia distributiva y en la conmutativa	352
Art. 3.—Si es diversa la materia en estas dos especies de justicia.	355
Art. 4.—Si lo justo es esencialmente lo mismo que lo recibido en reciprocidad	358
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 62.—La restitución	362
I. La restitución, acto de justicia conmutativa	363
II. Necesidad de la restitución para salvarse	365
III. Raíces o títulos de la restitución	367
IV. A quién debe restituirse	372
V. Damnificación por cooperación mutua y su restitución	374
VI. Circunstancias de la restitución y causas que excusan de ella.	377
CUESTIÓN 62.—De la restitución	380
Art. 1.—Si la restitución es acto de la justicia conmutativa	380
Art. 2.—Si es necesario para la salvación restituir lo que se ha quitado	382
Art. 3.—Si basta restituir cuanto injustamente se ha quitado	385
Art. 4.—Si debe restituirse lo que no se quitó	387
Art. 5.—Si debe restituirse a aquel de quien se tomó una cosa.	389
Art. 6.—Si está siempre obligado a restituir el que tomó una cosa.	392
Art. 7.—Si los que no han recibido están obligados a restituir	394
Art. 8.—Si está uno obligado a restituir inmediatamente o puede diferir la restitución	397
INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 63.—La aceptación de personas	400
I. La aceptación de personas, pecado contra la justicia distributiva	401
II. La materia del pecado de aceptación de personas	402
CUESTIÓN 63.—De la acepción de personas	406
Art. 1.—Si la acepción de personas es pecado	407
Art. 2.—Si en la distribución de las cosas espirituales puede haber acepción de personas	409
Art. 3.—Si en las muestras de honor y reverencia puede cometerse pecado de acepción de personas	413
Art. 4.—Si en los juicios puede tener lugar el pecado de acepción de personas	415

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 64.—El homicidio 417
I. El derecho a la vida y a la muerte de los animales 419
II. La pena de muerte a los malhechores y su licitud 421
III. El homicidio directo 425
IV. El homicidio indirecto 426
V. El suicidio 428

CUESTIÓN 64.—Del homicidio 429
Art. 1.—Si es ilícito matar a cualquier ser viviente 430
Art. 2.—Si es lícito matar a los pecadores 432
Art. 3.—Si es lícito a una persona particular matar al hombre pecador 435
Art. 4.—Si es lícito a los clérigos matar a los malhechores 437
Art. 5.—Si es lícito a alguno suicidarse 439
Art. 6.—Si es lícito en algún caso matar a un inocente 443
Art. 7.—Si es lícito a alguien matar a otro en defensa propia ... 445
Art. 8.—Si el que mata casualmente a un hombre incurre en delito de homicidio 448

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 65.—El derecho a la integridad física y las violaciones del mismo 451
I. La mutilación corporal 452
II. Flagelación y otros castigos corporales 458
III. Encarcelamiento y derecho a la libertad 459

CUESTIÓN 65.—De otras injurias y pecados de injusticia contra la persona del prójimo 461
Art. 1.—Si es lícito en algún caso mutilar un miembro 462
Art. 2.—Si es lícito a los padres azotar a sus hijos, o los señores a sus siervos 465
Art. 3.—Si es lícito encarcelar al hombre 467
Art. 4.—Si el pecado se agrava cuando dichas injurias se infieren a personas allegadas 469

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 66.—El derecho de propiedad y la injusticia del hurto 472
I. La teología del derecho de posesión o dominio 472
II. La división de las posesiones y el derecho de propiedad. 478
III. El hurto y su injusticia 487
IV. Gravedad del pecado de hurto 488

CUESTIÓN 66.—Del hurto y la rapiña 491
Art. 1.—Si es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores 492
Art. 2.—Si es lícito poseer una cosa como propia 494
Art. 3.—Si es esencial al hurto apoderarse ocultamente de la cosa ajena 496
Art. 4.—Si el hurto y la rapiña son pecados específicamente diferentes 498
Art. 5.—Si el hurto es siempre pecado 500
Art. 6.—Si el hurto es pecado mortal 503
Art. 7.—Si es lícito robar en estado de necesidad 505

Págs.

Art. 8.—Si la rapiña puede realizarse sin cometer pecado 507
Art. 9.—Si el hurto es pecado más grave que la rapiña 509

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 67.—La justicia e injusticia del juez. 512
I. Sentido y orden de la cuestión 512
II. La función del juez 513
III. Deberes del juez en la sentencia y forma procesal 515
IV. El juez en la ejecución de la sentencia 518

CUESTIÓN 67.—De la injusticia del juez en los procesos 519
Art. 1.—Si puede uno juzgar con justicia al que no es súbdito suyo 519
Art. 2.—Si es lícito al juez juzgar contra la verdad que conoce, aunque lo haga basándose en las pruebas aducidas en contrario 522
Art. 3.—Si puede un juez condenar a alguien aunque no haya acusador 524
Art. 4.—Si el juez puede lícitamente condonar la pena 527

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 68.—La justicia e injusticia en el acusador 530
I. Obligación de la acusación y su forma 530
II. La injusta acusación y sus penas 532

CUESTIÓN 68.—De lo concerniente a la acusación injusta 533
Art. 1.—Si el hombre está obligado a acusar 533
Art. 2.—Si es necesario que la acusación se haga por escrito ... 536
Art. 3.—Si la acusación se hace injusta por mediar en ella calumnia, prevaricación o tergiversación 538
Art. 4.—Si el acusador que no ha podido probar ha de sufrir la pena del talión 540

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 69.—La justicia e injusticia en el reo. 543
I. Conducta del reo antes de la sentencia 543
II. El reo después de la sentencia 545

CUESTIÓN 69.—De los pecados contrarios a la justicia cometidos por el reo 547
Art. 1.—Si puede el acusado, sin cometer pecado mortal, negar la verdad que acarrearía su condena 547
Art. 2.—Si es lícito al acusado defenderse valiéndose de una calumnia 550
Art. 3.—Si es lícito al acusado rehuir la sentencia mediante apelación 552
Art. 4.—Si es lícito al sentenciado a muerte defenderse, caso de que pueda 555

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 70.—Los testigos y sus deberes de justicia 557
I. Obligación de dar testimonio y cualidades de los testigos. 557
II. La injusticia del falso testimonio 559

Págs.

CUESTIÓN 70.—De la injusticia por parte de los testigos 560
Art. 1.—Si está obligado el hombre a prestar testimonio 560
Art. 2.—Si basta el testimonio de dos o tres personas 563
Art. 3.—Si el testimonio de una persona puede ser recusado sin mediar culpa suya 567
Art. 4. Si el falso testimonio es siempre pecado mortal 569

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 71.—La moral del abogado 572
I. El abogado y sus deberes ante la causa 572
II. Deberes del abogado en la causa 574
III. El abogado después de la causa 576

CUESTIÓN 71.—De la injusticia que en el juicio cometen los abogados 577
Art. 1.—Si tiene el abogado obligación de ejercer la defensa en las causas de los pobres 578
Art. 2.—Si algunas personas son excluídas debidamente, con arreglo a derecho, del oficio de abogados 581
Art. 3.—Si el abogado peca defendiendo una causa injusta 583
Art. 4.—Si es lícito al abogado recibir remuneración pecuniaria por su defensa 585

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 72.—El derecho al honor y las injurias de palabra 588
I. Los pecados de palabra contra el prójimo 588
II. El derecho al honor y la contumelia 589
III. Gravedad del pecado de contumelia 591
IV. Tolerancia de las injurias y derecho de defensa ante ellas. 592

CUESTIÓN 72.—De la contumelia 594
Art. 1.—Si la contumelia consiste en palabras 594
Art. 2.—Si la contumelia o insulto es pecado mortal 597
Art. 3.—Si debe el hombre sufrir los ultrajes que le sean inferidos 600
Art. 4.—Si la contumelia nace de la ira 602

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 73.—El derecho a la fama y la injusta detracción 604
I. La detracción como lesión de la fama 604
II. Gravedad de la detracción 607
III. Los cooperadores a la detracción 609

CUESTIÓN 73—De la detracción 610
Art. 1.—Si la detracción se define convenientemente diciendo que es «la denigración de la fama ajena por palabras ocultas» 610
Art. 2.—Si la detracción es pecado mortal 613
Art. 3.—Si la detracción es el pecado más grave de los que se cometen contra el prójimo 615
Art. 4.—Si el que oye o tolera al detractor peca gravemente ... 619

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 74.—La susurración 622

Págs.

CUESTIÓN 74.—De la susurración 623
Art. 1.—Si la susurración es pecado distinto de la detracción ... 623
Art. 2.—Si la detracción es pecado más grave que la susurración 625

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 75.—La irrisión o burla 628

CUESTIÓN 75.—De la mofa o burla 629
Art. 1.—Si la burla es un pecado mortal 629
Art. 2.—Si la burla puede ser pecado mortal 631

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 76.—La maldición 635

CUESTIÓN 76.—De la maldición 637
Art. 1.—Si es lícito maldecir a alguien 637
Art. 2.—Si es lícito maldecir a la criatura irracional 641
Art. 3.—Si maldecir es pecado mortal 642
Art. 4.—Si maldecir es pecado más grave que difamar 644

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 77.—El fraude en la compraventa 647
I. El principio fundamental de justicia contractual 648
II. La moral de los precios 650
III. Obligaciones del vendedor y comprador 660
IV. Licitud del comercio lucrativo 661

CUESTIÓN 77.—El fraude en las compraventas 664
Art. 1.—Si puede alguien lícitamente vender una cosa más cara de lo que vale 664
Art. 2.—Si la venta se hace ilícita por defecto de la cosa vendida. 668
Art. 3.—Si el vendedor está obligado a manifestar los vicios de la cosa vendida 672
Art. 4.—Si es lícito en el comercio vender algo a mayor precio que lo que se compró 675

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 78.—El pecado de usura 680
I. El pecado de usura según Santo Tomás 681
II. La moral actual del prestamista 684

CUESTIÓN 78.—Del pecado de usura 689
Art. 1.—Si es pecado recibir intereses por un préstamo monetario 690
Art. 2.—Si es lícito exigir algún otro beneficio por el dinero que se ha prestado 695
Art. 3.—Si todo lo que una persona hubiera ganado por un préstamo usurario tiene obligación de restituirlo 700
Art. 4.—Si es lícito recibir dinero en préstamo usurario 702

INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN 79.—Partes cuasi integrales de la justicia 705

CUESTIÓN 79.—Partes cuasi integrales de la justicia 706
Art. 1.—Si evitar el mal y hacer el bien son partes de la justicia. 707
Art. 2.—Si la transgresión es un pecado especial 709

	Págs.
Art. 3.—Si la omisión es un pecado especial	711
Art. 4.—Si el pecado de omisión es más grave que el pecado de transgresión	714
APÉNDICES	719
I. La conciencia moral según Santo Tomás y los sistemas morales	719
1. La cuestión en la «Summa»	719
2. Naturaleza de la conciencia	721
3. La obligación de la conciencia	733
4. La conciencia dudosa	738
II. El bien común según Santo Tomás	755
1. Noción general y analógica del bien común	756
2. Estructura formal del bien común humano	760
3. La primacía del bien común	764
4. La primacía del bien común y el «ordo amoris»	766
5. El bien común temporal y el orden de la justicia	770
6. Extensión y límites de la ordenación de los individuos al bien común	773

TRATADO DE LA PRUDENCIA

(2-2 q.47-56)

INTRODUCCION AL TRATADO

I. Su emplazamiento en la «Suma Teológica»

Conforme al plan trazado por el Santo Doctor en el prólogo a la *Secunda Secundae,* la Moral especial correspondiente a todos los estados de la vida cristiana se puede reducir al tratado de las virtudes. Porque los preceptos de la ley de Dios, si son positivos, recaen sobre la práctica de las virtudes ; y si son negativos, sobre la abstención del ejercicio de los vicios. Ahora bien, los vicios y pecados no son inteligibles sino en oposición y relación a las virtudes.

Pero el campo de las virtudes es vastísimo. Porque, según el plan descrito en la *Prima Secundae* (cuestiones 55-70), existen tres géneros de virtudes : intelectuales, morales y teologales, a las que vienen a añadirse los dones del Espíritu Santo.

Sin embargo, todo este inmenso material puede reducirse cómodamente a dos géneros, que son el de las virtudes teologales y el de las virtudes morales o cardinales. Porque, de las cinco virtudes intelectuales, una de ellas—el arte—está fuera del orden moral ; otra—la prudencia—coincide con la primera de las virtudes cardinales, y las tres restantes—hábito de los primeros principios, la sabiduría y la ciencia—coinciden en el nombre con otros tantos dones del Espíritu Santo y son análogas a ellos, siendo, por tanto, natural que se las trate a propósito de los mismos.

Por otra parte, los dones del Espíritu Santo son análogos o proporcionales a las virtudes cardinales y teologales, a las que ayudan y complementan, debiendo, por consiguiente, ser estudiados en los tratados de las virtudes a que se asemejan y corresponden.

Según esto, toda esa parte de la Moral especial se reduce en último término a siete virtudes, que son las tres teologales y las cuatro cardinales. Pues, aunque las virtudes morales sean muchísimas, todas ellas giran en torno a las cuatro principales, a saber : prudencia, justicia, fortaleza y templanza, y a ellas se reducen.

Habiendo, pues, tratado Santo Tomás de las tres virtudes teologales en las cuarenta y seis primeras cuestiones de la *Secunda Secundae,* comienza a tratar en la cuestión 47 de las virtudes cardinales, dedicando a su estudio ciento veinticuatro cuestiones, es decir, hasta la cuestión 170 inclusive.

II. Su importancia excepcional

La primera de éstas es la prudencia, y por ella empieza el Angélico. Es un tratado de importancia capital para todo el orden moral, por ser el alma, la forma, la madre, la maestra, la directora y moderadora de todas las demás virtudes morales. Sin ella no hay vida moral posible, y con ella está todo en su punto y razón.

Fray Luis de Granada, recogiendo el común sentir de toda la tradición filosófica, patrística y teológica, escribe hermosamente: «Esta virtud, en la vida espiritual, es lo que los ojos en el cuerpo, lo que el piloto en el navío, lo que el rey en el reino y lo que el gobernador en el carro, que tiene por oficio llevar las riendas en la mano y guiarlo por donde ha de caminar. Sin esta virtud, la vida espiritual sería toda ciega, desproveída, desconcertada y llena de confusión. Por donde aquel bienaventurado P. Antonio, en un ayuntamiento que tuvo con otros santos monjes—donde se trataba de la excelencia de las virtudes—, vino a poner ésta en altísimo lugar, como a guía y maestra de todas las otras» [1].

Es una pena que se la haya preterido tanto en la teología moral de los tres últimos siglos, suplantándola por el tratado de la conciencia en función de los llamados *sistemas morales*. Sin negar el valor de esas nuevas aportaciones en lo que tengan de justo, hace falta insistir más en la virtud de la prudencia, porque la formación y dirección de la conciencia *recta* y de la vida cristiana dependen mucho más de dicha virtud que de aquellos *sistemas*.

Por fortuna, se ha iniciado en los últimos años un movimiento de revalorización de la prudencia, v. gr., en los dominicos Lehu, Garrigou-Lagrange, Merkelbach, Lumbreras y Deman, en el benedictino Lottin y en el claretiano Peinador. De desear es que se generalice.

Pero, entre todos los tratados existentes de esta virtud, sobresale incontestablemente el de la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Pío XII lo ha reconocido así, y ha subrayado vigorosamente su valor perenne para resolver los problemas morales de la conciencia y de la vida de todos los tiempos y situaciones. «La moral católica—dice—ha tratado siempre y abundantemente este problema de la formación de la propia conciencia, con el examen previo de las circunstancias de los casos a resolver. Todo lo que ella enseña ofrece una ayuda preciosa para las determinaciones de la conciencia, tanto teóricas como prácticas. Baste citar las explicaciones de Santo Tomás, hasta ahora no superadas, acerca de la virtud cardinal de la prudencia y demás virtudes a ella correspondientes (*Summa theol.* 2-2 q.47-56). Este su tratado muestra un tal sentido de la actividad personal y de la actualidad, que contiene cuanto hay de justo y de positivo en la llamada *ética de la situación*, al mismo tiempo que evita sus confusiones y desviaciones. El moralista moderno que desee profundizar los nuevos problemas no tiene más que continuar en esa misma línea» [2].

Sería muy útil hacer ver esos y otros valores de este tratado, desarrollando sus virtualidades y completándolo con otras aportaciones que el mismo Angélico tiene en gran parte diseminadas a todo lo largo de sus numerosas obras; pero la índole de esta edición bilingüe y los límites a ella impuestos no permiten esos lujos. Habrá, pues, que contentarse con indicar y subrayar el plan y la estructura de todo el tratado y de cada una de sus cuestiones, prescindiendo en lo posible de dar el contenido de sus artículos, que ya está en el mismo texto: *non bis in idem*.

[1] *Guía de pecadores* l.2 c.15: Obras, ed. J. Cuervo, O. P., t.1 p.424 (Madrid 1906).

[2] Alocución a las delegadas del Congreso Internacional de la Federación Mundial de Juventudes Femeninas Católicas, celebrado en Roma el 18 de abril de 1952: AAS 44 (1952) p.418.—El Santo Oficio acaba de condenar la llamada *Etica de la situación*, 2 de febrero de 1956: AAS 48 (1956) p.144-145.

III. Sus fuentes

El santo Doctor se ha ocupado repetidas veces de esta virtud, ya *ex professo*, ya incidentalmente. Incidentalmente, en sus comentarios sobre la Escritura, a propósito de algún texto a ella referente; y en otras obras suyas, como los comentarios sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo, las cuestiones disputadas *De veritate*, el opúsculo *De regimine principum*, la *Suma contra los Gentiles* y la *Suma Teológica*, al tratar de otras cuestiones afines; v. gr., de la providencia y de la gobernación, de las cualidades de un buen gobernante o de la caridad como forma de las demás virtudes. Pero de una manera directa trata de ella en su comentario al tercer libro de las *Sentencias* de Lombardo [3], en su comentario sobre los libros segundo y sexto de la *Etica* de Aristóteles, en las cuestiones disputadas *De virtutibus in communi* y *De virtutibus cardinalibus*, en el *Quodlib.* 12 q.15 a.22 y en la *Suma Teológica* [4].

En todos estos lugares, pero muy particularmente en este tratado de la *Secunda Secundae*, ha puesto Santo Tomás a contribución todo el saber divino y humano contenido en la Sagrada Escritura, en los Santos Padres y demás escritores eclesiásticos, y en los filósofos gentiles, con una tal amplitud de información y riqueza de invención, que causa verdadero asombro [5]. Los platónicos, los estoicos y los peripatéticos, todos acuden con sus aportaciones al llamamiento del Santo para levantar ese espléndido edificio.

De ello puede dar una cierta idea el número de citas de todos esos autores en solo este tratado de la prudencia (2-2 q.47-56).

Sagrada Escritura: 84 veces....	Antiguo Testamento: 47 veces.	
	Nuevo Testamento: 37 veces.	
Santos Padres	San Ambrosio: 1.	
	San Jerónimo: 2.	
	San Agustín: 17.	
	San Gregorio: 10.	
	San Isidoro: 6.	
	Pseudo Dionisio: 4.	
Filósofos	Aristóteles: 101.	
	Andrónico: 2.	
	Cicerón: 8.	
	Macrobio: 4.	
	Terencio: 1.	
	Valerio Máximo: 1.	

Lista que se completa con las citas hechas en los artículos paralelos

[3] D.23 q.1 a.4 ad 3 et 4; d.33 q.1 a.1 q.ª2; q.2 a.1 q.ª3-4; q.2 a.2 q.ª1; q.2 a.3 et 5; q.3 a.1; d.35 q.2 a.4; d.36 a.1.

[4] 1-2 q.56 a.3; q.57 a.4-6; q.58; q.61; q.64; q.65 a.1; q.73 a.1; sobre todo en la 2-2 q.47-56.

[5] «On ne peut qu'admirer l'ampleur de l'information et la richesse de l'invention» (ODON LOTTIN, O. S. B., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t.3 p.194 (Louvain 1949).

del tratado general de las virtudes (1-2 q.56-65), y que dan las cifras siguientes :

- Sagrada Escritura ..... { Antiguo Testamento : 3. / Nuevo Testamento : 4.
- Santos Padres ..... { San Ambrosio : 2. / San Agustín : 9. / San Gregorio : 5.
- Filósofos ..... { Sócrates y platónicos : 1. / Aristóteles : 42. / Andrónico : 1. / Cicerón : 5. / Macrobio : 2.

Y en otros lugares paralelos, además de enriquecer las citas de los autores referidos, aduce otros nuevos ; por ejemplo : San Antonio Abad [6], Casiano [7], San Bernardo (l.c., obi.7) y Guillermo de Conches [8].

Pero Santo Tomás domina sus fuentes patrísticas, teológicas y filosóficas, haciéndolas servir a su propia y superior construcción teológica. Se da perfecta cuenta de las diversas corrientes doctrinales que representan, que a las veces son antagónicas y a las veces complementarias. Por eso no toma esos materiales en bruto, sino que los pule y transforma hasta hacerlos encajar en su propio pensamiento. Adaptados y ensamblados por él en su propia construcción, reciben un nuevo y superior sentido que no poseían en sus originales. Aristóteles mismo, que es el más aprovechado y utilizado, queda en realidad transformado y sublimado. Santo Tomás no se ocupa directamente de historia, sino de doctrina, interesándose más de la realidad de las cosas que del pensamiento de los hombres [9].

Y todo ello al servicio de la verdad revelada, como corresponde a una auténtica teología. El Aquinatense, que conocía a maravilla la Sagrada Escritura, ha recogido en sus numerosas citas bíblicas toda la substancia de las divinas enseñanzas acerca de la prudencia, pero no en plan puramente exegético ni de teología bíblica—no era éste el lugar oportuno para ello—, sino en un plan rigurosamente teológico, que ensambla los materiales divinos y los humanos en una síntesis de sabiduría divino-humana.

Enrique Marcel, S. I. (1593-1664), reunió la mayor parte de los textos escriturísticos sobre esta virtud en su *Theologia Scripturae divinae* (4.ª p., ed. J. P. Migne, *Scripturae Sacrae Cursus completus*, t.1 col.1049-1054, París 1839) ; el P. C. Spicq, O. P., los ha completado e interpretado, por lo que se refiere al Antiguo Testamento, en un notable estudio acerca de *La vertu de prudence dans l'ancien Testament* (Revue Biblique, 42 [1933] p.187-210) ; y el P. Th. Deman, O. P., por lo tocante al Nuevo, en un apéndice a la edición bilingüe latino-francesa de este tratado de

[6] *In Sent.* 3 d.33 c.2 a.5 ; *Summa theol.* 2-2 q.188 a.6c et ad 3.
[7] Cuest. disp. *De virtutibus cardinalibus* a.3 obi.11
[8] *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª2.
[9] De él son estas palabras : «El oficio de la filosofía no es averiguar el pensamiento de los hombres, sino la realidad de las cosas» *(In I de caelo et mundo* lec.22 ed. leonina, n.8) ; «no perfecciona mi entendimiento el saber lo que tú quieres o piensas, sino la verdad objetiva de las cosas» *(Summa theol.* 1 q.107 a.2c).

la *Suma Teológica* (SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique: la Prudence* p.390-393, París 1949).

Mas el plan del Angélico, como decíamos hace un momento, es diferente. Intercala los textos bíblicos a lo largo de todo el tratado, organizándolos en teólogo y ensamblándolos con los materiales allegados de otras procedencias. Por eso es distinta su utilización y aprovechamiento.

IV. Su plan y estructura

La arquitectura y división de este tratado es la establecida por el santo autor en el prólogo general de la *Secunda Secundae* para todas y cada una de las siete virtudes a que había reducido el enorme material correspondiente a todos los estados de la vida cristiana, y que se reduce a cuatro puntos perfectamente escalonados : *a)* de la virtud propiamente dicha ; *b)* del don a ella correspondiente ; *c)* de los vicios opuestos a una y otro, *d)* y de los preceptos relativos a todo ello.

Los preceptos suponen todo lo anterior ; porque los negativos son de los vicios, y los positivos lo son de la virtud y de su don correspondiente. A su vez, los vicios o pecados suponen el don y la virtud a que se oponen. Y, por último, el don supone la virtud a que perfecciona y complementa. El procedimiento, pues, es rigurosamente científico y pedagógico : de lo más fácil y sencillo a lo más difícil y complejo, de lo interior a lo exterior, de lo positivo a lo negativo, de lo propio a lo análogico.

Pero es que, además, el Aquinate posee tal habilidad y flexibilidad mental, que, según la propia índole de cada virtud, va organizando diversamente sus materiales respectivos dentro de esos cuatro puntos fundamentales y comunes a todas ellas.

La estructura arquitectónica del tratado de la prudencia es de una simetría y belleza incomparables, como puede apreciarse por el esquema adjunto, que no necesita ulterior explicación.

TRATADO DE LA PRUDENCIA
- I. De la prudencia propiamente dicha o como virtud .....
  - 1) en sí misma (q.47).
  - 2) de sus partes..
    - *a)* en general (q.48).
    - *b)* en especial.
      - a) de sus partes integrales (q.49).
      - b) de sus partes esenciales o especies (q.50).
      - c) de sus partes potenciales (q.51).
- II. Del don de consejo a ella correspondiente (q.52).
- III. De los vicios opuestos a la virtud y al don .....
  - 1) por defecto...
    - *a)* por comisión : la imprudencia y otros (q.53).
    - *b)* por omisión : la negligencia (q.54).
  - 2) por exceso : la prudencia de la carne y otros (q.55).
- IV. De los preceptos relativos a todo ello, es decir, virtud, don y vicios opuestos (q.56).

B I B L I O G R A F I A

ALBERTO MAGNO (S.), O. P. : *De bono* tr. 4 : *De prudentia:* Opera Omnia, ed. Coloniensis, t.28 p.217-258 (Münster 1951).

ARISTÓTELES : *Ethica Nicom.* l.2 y 6 : ed. I. Bywater (Oxford 1954).

ARNIM (J. VON) : *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig 1921-1924).

CATHREIN (V.), S. I. : *Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles:* Scholastik, 6 (1931) p.75-83.

CAYETANO (TOMÁS DE VÍO), O. P. : *Comment. in I-II* q.57 a.5 ; q.58 a.5 ; q.65 a.1 ; *In II-II* q.47-56.

DANDER (F.) : *Die Klugheit, ihr Wesen und ihre Bedeutung für den christlichen Charakter nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin:* Zeitschrif für Aszese und Mystik, 7 (1932) p.97-116.

DEMAN (TH.), O. P. : *Somme Théologique La Prudence.* Traduction française, notes et appendices (París 1949).

— *Le «précepte» de la prudence:* Recherches de Théologie ancienne et Médiévale, 20 (1953) p.40-59.

ESPARZA (M. DE), S. I. : *De virtutibus moralibus in communi.* Pars III : *De prudentia eiusque partibus* p.475-694 (Roma 1674).

GARRIGOU-LAGRANGE (R.), O. P. : *La prudence, sa place dans l'organisme des vertus:* Revue Thomiste, 31 (1926) p.411-426.

GERHARD (WILLIAM A.) : *The intellectual virtue of Prudence:* The Thomist, 8 (1945) p.413-456.

GRAF (TH.), O. S. B. : *De subiecto psychico virtutum cardinalium secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV* (Roma 1934-1935).

GRANADA (FRAY LUIS DE), O. P. : *Guía de pecadores* l.2 c.15 : Obras, ed. J. Cuervo, t.1 p.424-431 (Madrid 1906).

KOLSKI (H.) : *Ueber die Prudentia in der Ethik des hl. Thomas von Aquin* (Würzburg 1933).

LEHU (L.), O. P. : *La raison règle de la moralité d'après St. Thomas* (París 1930).

LOTTIN (O.), O. S. B. : *Les débuts du traité de la prudence au moyen âge:* Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles, t.3,2,255-280 (Louvain 1949).

— *Aristote et la connexion des vertus morales:* «Autour d'Aristote». Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr. A. Mansion, p.343-364 (Louvain 1955).

LUMBRERAS (P.), O. P. : *De prudentia.* Praelectiones scholasticae in Secundam Partem D. Thomae, t.9 (Madrid 1952).

— *Conscientia recta venit prudentiae actus:* Doctor Communis, 8 (1955) p.7-20.

O'NEIL (CHARLES J.) : *Imprudence in St. Thomas Aquinas* (Milwaukee 1955).

PALACIOS (L.) : *La prudencia política* (Madrid 1945).

PFEIFFER (N.) : *Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas von Aquin* (Freiburg 1918).

PIEPER (J.) : *Traktat über die Klugheit* (Leipzig 1940).

SPICQ (C.), O. P. : *La vertu de prudence dans l'Ancien Testament:* Revue Biblique, 42 (1933) p.187-210.

TOMÁS DE AQUINO (Sto.), O. P. : *In III Sent.* d.33, ed. F. Moos, O. P. (París 1933).

— *In II et VI Ethicorum Nicom.*, ed. A. Pirotta, O. P. (Turín 1934).

THOMASIUS (CH.) : *De prudentia legislatoria* (Francfort 1744).

TORRES (JUAN DE), S. I. : *Filosofía moral de príncipes para su buena crianza y gobierno y para personas de todos los estados* l.8 p.391-436 (Burgos 1602).

URDÁNOZ (T.), O. P. : *Suma Teológica. Tratado de las virtudes* (BAC, año 1954).

UTZ (F.), O. P. : *De connexione virtutum moralium inter se; secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis* (Vechta 1937).

VERDÚ (BL.), O. P. : *Avisos de discreción para acertadamente tratar negocios,* ed. del P. Luis Getino, O. P. (Vergara 1926).

WILLIAMS (C.), O. P. : *De multiplici virtutum forma iuxta doctrinam S. Thomae Aquinatis* (Roma 1954).

WITTMANN (M.) : *Die Ethik des Aristoteles* (Regensburg 1920).

— *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin* (München 1933).

INTRODUCCION A LA CUESTION 47

DE LA PRUDENCIA EN SI MISMA

Plan y estructura de la cuestión

Esta cuestión—una de las más largas de toda la *Suma*—es la principal de todo el tratado, porque en ella se define y explica la naturaleza íntima de esta virtud, que es la base de todo lo que sobre la misma puede decirse.

En ella cabe distinguir dos partes principales: de su esencia (a.1-11) y de su propio sujeto ontológico o portador, que es la persona prudente (a.12-16). Porque la prudencia, precisamente por ser una virtud, es un hábito, una cualidad, un accidente, que por fuerza tiene que residir en una substancia racional o persona como en su sujeto primero y ontológico. Con ser una forma o cualidad, no es abstracta ni etérea, sino muy viva y concreta. Su propia naturaleza exige la consideración del propio sujeto que la porta y encarna. Por eso, al tratar del hábito mismo de la caridad, Santo Tomás le dedicó dos cuestiones: la una, de su esencia (2-2 q.23), y la otra, de su propio sujeto (ib. q.24), como indica en el prólogo a todo ese tratado (q.23 prol.).

Pero la prudencia, como la justicia, tiene esta especialidad, que no es una virtud meramente personal, sino que también se extiende a los demás, a la comunidad. Es, pues, una virtud no solamente personal, sino también social. Por consiguiente, hace falta considerar tanto su esencia como su sujeto portador bajo ese doble respecto individual y social.

Por eso, la primera parte abarca dos secciones: una, de la esencia de la prudencia como virtud personal (a.1-9); otra, de la esencia de la misma como virtud social (a.10-11). Y como la prudencia social es una extensión, prolongación o complemento de la prudencia personal y es a ella proporcional o semejante, es evidente que la fuerza de la investigación debe recaer en primer lugar sobre la esencia de la prudencia personal.

Ahora bien, esta virtud es un hábito operativo. Su esencia, por tanto, debe ser investigada y determinada en cuanto a su ser de hábito y en cuanto a su ser de operativo, es decir, en cuanto a su ser estático—ontológico, entitativo—y en cuanto a su ser dinámico—operativo o en cuanto a su obrar—. Y así lo hace efectivamente el santo Doctor: lo primero, en los cinco primeros artículos (a.1-5), y lo segundo, en los cuatro siguientes (a.6-9).

Respecto del primer punto, procede el Aquinate, según la bella metáfora de Platón y de Aristóteles, a la caza de su definición esencial, que consiste en averiguar y captar su género y su diferencia. Y como el género se toma de la materia o cuasi materia—la prudencia, como cualidad y hábito que es, no tiene materia propiamente dicha *ex qua,* sino analógica *in qua* y *circa quam,* que es cuasi materia—, comienza por determinar su género remoto, averiguando su cuasi materia *in qua* o propio sujeto psíquico—entendimiento (a.1) práctico (a.2)—y su género próximo, señalando su cuasi materia *circa quam* o propio objeto material (a.3), para concluir seguidamente que es una virtud intelectual práctica (a.4) con materia moral. Hecho lo cual, pasa a averiguar y determinar su diferencia específica de las demás virtudes intelectuales y morales, con las cuales convenía genéricamente (a.5). Con ello se tienen en mano todos los elementos necesarios para formular su definición esencial.

El segundo punto, sobre su ser operativo—que sigue y se proporciona a su ser entitativo—, ilustra y confirma la definición dada al poner en acción la esencia o naturaleza ya captada, procediendo por dos momentos consecutivos. En el primero asigna el oficio o función propia de la prudencia respecto de las virtudes puramente morales, que consiste, no en prefijarles su fin—ése es oficio de la sindéresis (a.6)—, sino en dictarles su propio medio (a.7). Y luego señala su acto propio y específico, ya principal—el imperio o precepto (a.8)—, ya complementario—la solicitud o vigilancia (a.9).

Seguidamente pasa a estudiar en la segunda sección la esencia de la prudencia como virtud social, justificando en primer término su existencia o razón de ser, contra los que, como Eurípides, la consideraban como inútil o nociva (a.10), y demostrando a continuación que es una prudencia específicamente distinta de la prudencia personal (a.11). Y con eso da por concluída la primera parte de la cuestión.

La segunda parte, que, como ya se ha dicho, trata de la persona prudente, portadora de esta virtud, como sujeto suyo primero y ontológico, se subdivide a su vez en otras dos secciones: una, de dicho sujeto absolutamente considerado, esto es, en orden a la pura esencia de la prudencia (a.12-14); otra, del mismo, en cuanto que en él y con él y por él convienen a esa virtud ciertos atributos o propiedades esenciales, como el nacer y robustecerse (a.15) y el debilitarse y extinguirse (a.16). Porque precisamente, correspondiendo a la prudencia como accidente y cualidad un ser de inhesión y de inserción en su propio sujeto portador, su propio ser y su propia vida, con todas sus fases de nacimiento, desarrollo, decrecimiento y defunción, dependen de él y en él tienen lugar. Por eso consideró el Santo todas esas fases similares de la virtud de la caridad en la cuestión dedicada al *sujeto* propio de la misma (2-2 q.24).

Pero antes que eso, y en primer lugar, corresponde a la persona prudente el ser sujeto y soporte de dicha virtud en cuanto a su propia esencia y a su propio ser. Y como es peculiar de la misma el ser una virtud no sólo personal, sino también social, en esa primera sección determina el sujeto ontológico de ambas, comenzando por el de la prudencia social (a.12), para continuarse con los dos artículos precedentes, que precisamente hablaban de ella, y terminando por el de la prudencia personal o individual, tanto adquirida o natural (a.13) como infusa o sobrenatural (a.14).

El plan y la estructura de la cuestión son, como se ve, rigurosamente científicos y maravillosamente ordenados hasta en sus últimas ramificaciones y más pequeños detalles, aunque, a decir verdad, no aparezcan a primera vista ni sea fácil sorprenderlos y descubrirlos.

El esquema siguiente los hará ver de un solo golpe de vista en toda su belleza.

De toda esta cuestión nos limitaremos a subrayar brevemente su naturaleza y su origen. No cabe duda de que tanto la prudencia natural como la sobrenatural son verdaderas virtudes en el sentido más estricto de la palabra.

La prudencia *natural o adquirida*, porque, aunque sea esencialmente de orden intelectual como la ciencia y el arte, se distingue radicalmente de ellas. Las ciencias como tales pertenecen al intelecto especulativo. Su fin inmediato y específico es conocer. Confieren al sujeto que las posee la habilidad o facilidad de ejecutar bien y expeditamente los actos del intelecto necesarios para captar exactamente su propio objeto: por ejemplo, las matemáticas, para calcular bien; la lógica, para señalar con precisión las leyes del razonamiento; la metafísica, para discurrir con holgura y exactitud acerca del ente como tal. Pero no le dan el recto uso moral de sus facultades ni de sus hábitos, porque su finalidad inmediata no es obrar ni dirigir la actividad moral, sino simplemente conocer su propio objeto. Por eso son separables de la bondad moral, como demuestra la experiencia de todos los tiempos y de todas las latitudes. Puede un hombre pervertido ser un eminente matemático o un filósofo genial.

Y lo mismo ocurre con las artes, a pesar de pertenecer al intelecto práctico. Porque, aunque ordenadas inmediatamente a la operación, ésta no es precisamente la acción moral, sino la producción artística, o sea la obra de arte. La pintura, la escultura, la música, la poesía, no tienen por fin inmediato y específico la regulación de los actos humanos para que sean moralmente buenos, sino la regulación de su respectiva técnica para producir perfectas obras de arte. Las artes, pues, no confieren tampoco a su poseedor el recto uso moral de sí mismas ni de los demás hábitos y facultades. Puede una obra de arte ser técnicamente impecable y profundamente inmoral; asimismo, un excelente literato o un pintor ilustre pueden ser hombres profundamente corrompidos.

La ciencia hace buenos sabios y el arte buenos artistas, pero no necesariamente hombres buenos.

En cambio, la prudencia, al hacer prudente a su poseedor, lo hace verdaderamente virtuoso, es decir, hombre moralmente bueno. Porque es un hábito operativo de la razón práctica inmediatamente ordenado a regular y dirigir todas las acciones humanas a su verdadero fin; y eso, no de una manera más o menos vaga e indeterminada, sino totalmente individual, concreta y circunstanciada. Su objeto o materia propia es todo lo agible humano en su máximo detalle y particularidad; y su oficio propio y específico es regularlo y dirigirlo rectamente en todo su pormenor y singularidad, no de una manera hipotética e ineficaz, sino eficaz y categórica.

Por eso precisamente, porque toda la materia u objeto propio de la prudencia es moral en su máxima concreción e individualidad—todo lo agible humano individual y personal de cada uno—, la prudencia es un hábito que confiere a la razón práctica de su poseedor no solamente la facilidad de organizarlo y dirigirlo bien a sus verdaderos fines morales, sino también el uso o empleo moralmente recto de la misma. Ese es su objeto propio y su oficio específico. La prudencia no puede ser inmoral ni un hombre prudente puede ser moralmente perverso.

DE LA PRUDENCIA EN SÍ MISMA

- I. Su *esencia* o naturaleza...
  - 1) en cuanto *individual* o personal .....
    - A) según su *entidad* específica: definición esencial.
      - a) su *género*....
        - 1) *investigación* del mismo por parte de su cuasi materia .....
          - a) *in qua* o sujeto psíquico: género *remoto* .....
            - 1) la razón (a.1).
            - 2) práctica (a.2).
          - b) *circa quam* u objeto material: todo lo agible humano en particular = género *próximo* (a.3).
        - 2) *formulación*: una virtud intelectual práctica de todo lo agible humano en particular (a.4).
      - b) su *diferencia* específica: se distingue esencialmente de todas las demás virtudes con las que conviene genéricamente, es decir, tanto de las intelectuales como de las puramente morales (a.5).
    - B) según su obrar o *dinamicidad* específica respecto de las virtudes puramente morales, esto es .....
      - a) según su *función* u oficio propio...
        - 1) no es señalarles ni prefijarles su *fin* (a.6).
        - 2) sino dictarles su propio *medio* (a.7).
      - b) según su *acto* propio .....
        - 1) *principal*: el imperio o precepto (a.8).
        - 2) *complementario*: la solicitud o vigilancia (a.9).
  - 2) en cuanto *social* .....
    - A) su *razón de ser* (a.10).
    - B) su propia *naturaleza*, esencialmente distinta de la prudencia personal (a.11)
- II. Su propio *sujeto* primero u ontológico: la persona prudente portadora de la prudencia .....
  - 1) *absolutamente* considerado como soporte de la pura esencia de la prudencia .....
    - a) *social* (a.12).
    - b) *individual* o personal .....
      - a) *adquirida* o natural (a.13).
      - b) *infusa* o sobrenatural (a.14).
  - 2) considerado como *causa* y *condición* de la vida y de las fases vitales de la misma .....
    - A) de su *nacimiento* y desarrollo (a.15).
    - B) de su declinación y *pérdida* o destrucción (a.16).

Igualmente la prudencia *infusa o sobrenatural*. En todo el Antiguo Testamento, sobre todo en los libros Sapienciales, se la enseña con particular insistencia y se la recomienda vivamente como el medio más seguro para evitar el mal y obrar el bien, para caminar rectamente por la senda de la virtud y para conseguir la verdadera felicidad. Es la ciencia de los santos, que es preciso desear y apreciar sobre todas las cosas y pedirla a Dios sin desfallecer, pues es el dador de ella. Así se la comunicó especialmente a David, que en todo sobresalía por su prudencia, bajo las miradas protectoras y complacidas del Señor (1 Reg. 18,5.14.30).

«La posesión y el ejercicio de la prudencia lleva consigo la práctica de toda clase de obras buenas (Sap. 3,15) : la misericordia (Prov. 19,11 ; Eccl. 19,28), la justicia, la equidad, la rectitud (1 Reg. 3,11.28 ; Prov. 1,3 ; 2,9 ; 29,7), la pureza (Prov. 7,4), la paciencia (Prov. 14,29) y la fortaleza (Prov. 8,4.14 ; 24,5 ; Sap. 8,7). Más aún : el ejercicio de todas estas virtudes es tan fácil y connatural al hombre poseído de la prudencia, que su vida y su dicha es practicarlas (Prov. 8,23). Quien posee la prudencia es un hombre perfecto (Prov. 15,21)... La prudencia es la razón práctica que nos hace ver al mismo tiempo lo que debemos seguir y lo que debemos evitar y la que nos da las fuerzas necesarias para llevarlo a cabo y cumplirlo de hecho» [1].

Sobre todo, en este texto explícito de la Sabiduría : «Los frutos de la Sabiduría son las *virtudes*, porque ella enseña la templanza, la *prudencia*, la justicia y la fortaleza, que son las *virtudes* más provechosas para la vida del hombre» (Sap. 8,7).

Lo mismo ocurre en el Nuevo Testamento. Jesucristo, que ya de jovenzuelo asombró a los doctores de la ley por su prudencia y sus respuestas (Lc. 2,47), recomienda a sus discípulos que sean prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas (Mt. 10,16) ; que no sean menos hábiles y solícitos para conquistar el reino de los cielos que el administrador infiel para asegurarse su porvenir (Lc. 16,1-9) ; que procuren estar vigilantes y preparados para entrar en el celestial festín, como las vírgenes prudentes, y no negligentes e improvisados, como las necias e imprudentes (Mt. 25,1-13) ; que construyan su edificio espiritual sobre la roca viva de Cristo y de su Iglesia y no sobre el suelo arenoso y movedizo de sus antojos (Mt. 7,24-27) ; que negocien con las gracias que les ha dado, haciéndolas fructificar y explotándolas al máximum, como el siervo fiel y prudente, y no las escondan y entierren, como el siervo inhábil y perezoso [2].

Es una virtud necesaria para todos los cristianos, según el Apóstol de las gentes. Para los obispos, que deben ser irreprensibles, castos, *prudentes*, morigerados, doctos y hábiles para gobernar la grey que les ha sido encomendada (1 Tim. 3,2-5).

Para los simples fieles, hombres y mujeres, jóvenes y viejos : «que los ancianos sean sobrios, pudorosos, *prudentes*, sanos y robustos en la fe, en la caridad y en la paciencia ; que las ancianas igualmente observen un porte santo, sin hablar mal de nadie ni dejarse llevar de la bebida, sino hábiles y buenas maestras de las jóvenes, para que éstas aprendan a amar y obedecer a sus maridos, a cuidar de sus hijos, a ser *prudentes* y honestas, bondadosas y hacendosas» (Tit. 2,1-6).

[1] C. SPICQ, O. P., *La vertu de prudence dans l'Ancien Testament:* Revue Biblique, 42 (1933) p.206-208.

[2] Mt. 24,42-50 ; 25,14-30 ; Lc. 12,42-48 ; 19,12-26.

En una palabra, que todos sean hábiles para el bien e inhábiles para el mal (Rom. 16,19).

Después de estas enseñanzas tan explícitas y reiteradas de la Revelación, nada extraño es que toda la tradición de Padres y de teólogos se haya hecho eco de ellas. Que la prudencia o discreción es una gran virtud de la vida cristiana y monacal, era una idea corriente entre los primitivos monjes de Oriente y de Occidente, que recogieron Casiano y San Benito [3].

Por su parte, los grandes Padres griegos, como San Basilio [4] y San Juan Crisóstomo [5], repiten que la prudencia no solamente es una gran virtud, sino que sin ella no se da ninguna otra y con ella vienen todas juntas. Lo mismo dicen los cuatro grandes Padres y doctores de la Iglesia latina : San Ambrosio [6], San Agustín [7], San Jerónimo [8] y San Gregorio Magno [9].

Por eso se comprende sin dificultad la legislación de la Iglesia en los procesos canónicos de beatificación y de canonización de los siervos de Dios, al exigir la prueba irrecusable de que éstos han practicado en grado heroico tanto las tres *virtudes* teologales : fe, esperanza y caridad, para con Dios y para con el prójimo, como las cuatro cardinales : *prudencia*, justicia, fortaleza y templanza, con sus respectivas virtudes anejas [10]. Es que *supone* que la prudencia sobrenatural es una verdadera virtud.

Todos los verdaderos santos han sido, pues, prudentes. No hay verdadera santidad sin prudencia sobrenatural perfecta hasta el grado heroico. La liturgia misma lo expresa taxativamente en el himno de primeras Vísperas del común de confesores : «... qui pius, *prudens*, humilis, pudicus...», y en la tercera antífona de laudes : «fidelis servus et *prudens*...».

Aristóteles formuló en diversas ocasiones la *definición esencial* de la prudencia adquirida, pero ninguna tan exacta y precisa como la siguiente: φρόνησις δ'ἐστιν ἀρετὴ διανοίας καθ' ἣν εὖ βουλεύεσθαι δύνανται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν... εἰς εὐδαιμονίαν [11]. Una virtud del intelecto que habilita al hombre para dirigirse rectamente en la elección de los medios conducentes a su felicidad.

Definición que condensa en esta otra fórmula más breve : ὀρθὸς δὲ λόγος

[3] CASIANO, *Collationes* coll.1 c.20 : ML 49,510-512 ; coll.2 c.9 col.536-537 ; S. BENITO, *Regula monasteriorum* c.64 : ed. G. Arroyo, O. S. B., p.88-89, 28-51 (Santo Domingo de Silos 1947).

[4] *Constitutiones monasticae* c.14 : MG 31,1377 ; *Homilia in principium Proverbiorum* n.5 : ibid., col.397-400 ; *In Psalm.* 29,5 : col.311-312.316.

[5] *In Matthaeum* hom.15 : MG 59,258.

[6] *De officiis* l.1 c.26 : ML 16,62 ; c.27 : col.65-66 ; l.2 c.8-9 col.114-116 ; c.13-14 col.119-120 ; *De paradiso* c.3 : ML 14,279-282 ; *In Lucam* l.5 n.62 : ML 15,1653.

[7] *Liber 83 quaest.* q.61 n.4 : ML 40,51 ; *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* l.1 c.15 : ML 32,1322 ; *Epist.* 167 *ad Hieronymum:* ML 33, 735-738 ; *De Trinitate* l.6 c.4 n.6 : ML 42,927 ; *De civitate Dei* l.19 c.4 : ML 41, 628-630 ; l.22 c.24 col.789.

[8] *Epistola* 66 *ad Pammachium* n.3 : ML 22,640 ; *In Isaiam* l.6 c.16 : ML 24,238 ; c.66 col.538.

[9] *Moralia in Iob* l.2 c.49 : ML 75,592 ; l.22 c.1 : ML 76,211-212 ; *In Ezechielem* l.1 hom.4 : ML 76,809.

[10] *Codex iuris canonici* cn.2104.

[11] *Rhetorica* l.1 c.9 n.13 : ed. Didot, t.1 p.330,11-14.

περὶ τῶν τοιούτων—es decir, τῶν πρακτῶν ἀνθρώπικων—, y que Santo Tomás repite en esta otra equivalente: *recta ratio agibilium* [12].

Según esto, la prudencia natural es una virtud intelectual adquirida por el propio esfuerzo—repetición de actos—y directiva de los actos humanos al fin último natural de toda la vida. Y la sobrenatural será proporcionalmente una virtud intelectual infusa por Dios y directiva de los actos humanos a la vida eterna—al fin último sobrenatural de toda la vida—.

La prudencia natural, en su sentido pleno y perfecto, como requiere su condición de virtud, no es congénita a la especie humana ni a sus individuos, aunque todos sean capaces de ella por el mero hecho de ser racionales, y en algunos individuos se den constitutivamente ciertas disposiciones y aptitudes para ser prudentes. Debe, pues, ser adquirida por todos mediante la repetición ordenada y perseverante de sus actos, que se mezclan necesariamente con los actos generadores de las demás virtudes morales del apetito, pues sobre ellos recae precisamente la dirección de la prudencia. Siendo esencialmente connexas las cuatro virtudes cardinales, no se puede adquirir una sin la otra, sino que todas se engendran y nacen a la vez.

La ciencia y la sabiduría, que son virtudes especulativas, se adquieren por demostración, y basta un solo acto en cuanto a la esencia del hábito, aunque se requieran muchos otros para que obtenga el estado de tal y se connaturalice con su propio sujeto psíquico. Mas la prudencia y las demás virtudes cardinales no se adquieren por esa vía, sino por la costumbre, o sea, por el ejercicio repetido y prolongado de sus propios actos; no basta un solo acto, porque su propia índole de hábitos operantes sobre lo contingente libre en cuanto tal—lo agible humano con todas sus circunstancias individuales—no permite una determinación fija y uniforme de los mismos más que por *connaturalidad*, y ésta exige necesariamente un estado o modo habitual (1-2 q.51 a.3c).

Y, por la misma razón, la prudencia adquirida no se pierde por un solo acto contrario, aunque sea un pecado mortal, sino por haberse contraído el mal hábito de un vicio a ella opuesto, el cual no se adquiere por un solo acto, sino por muchos repetidos y continuados. «Las virtudes adquiridas—dice el Santo—no se pierden por un solo acto pecaminoso, cualquiera que sea» (1-2 q.71 a.4c); pero, si se multiplican tanto que se engendren los hábitos viciosos contrarios, entónces se pierden los hábitos de las virtudes adquiridas, es decir, de todas las virtudes morales y de la prudencia [13].

Al contrario, la ciencia y la sabiduría, por ser virtudes puramente especulativas, se pueden perder en cuanto a su substancia por un solo acto, si es directamente contrario a su objeto motivo o razón formal que les da su especie; no así si es un acto puramente secundario sobre alguna conclusión remota y accidental [14].

Las ciencias y las artes se pierden por error y por olvido; la prudencia, por el contrario, como las virtudes morales, se pierden por falta

[12] *Ethica Nicom.* l.6 c.13 n.5: ed. I. BYWATER, p.129,27-28; c.7 n.6 p.120-121 (Oxford 1954).
[13] 1-2 q.73 a.1 ad 2; q.63 a.2 ad 2; q.65 a.2c.
[14] CAYETANO, in 2-2, p.5, a.3, n.3.

de ejercicio y por repetición de actos a ellas contrarios, provocados por los afectos y las pasiones desordenadas.

En cuanto a la prudencia sobrenatural, sabido es que es un don de Dios inseparable de la gracia santificante y de la caridad; pues, como enseña el concilio de Trento, Dios infunde al que justifica todas las virtudes sobrenaturales junto con la gracia santificante [15].

Y por eso mismo también se pierde la prudencia infusa por un solo acto de pecado mortal, al perderse la gracia y la caridad [16].

CUESTION 47

(In sexdecim articulos divisa)

De prudentia secundum se

De la prudencia en sí misma

Consequenter, post virtutes theologicas, primo considerandum est, circa virtutes cardinales, de prudentia (cf. prolog.). Et primo, de prudentia secundum se; secundo, de partibus eius (q.48); tertio, de dono ei correspondente (q.52); quarto, de vitiis oppositis (q.53); quinto, de praeceptis ad hoc pertinentibus (q.56).

Circa primum quaeruntur sexdecim.

Primo: utrum prudentia sit in voluntate, vel in ratione.

Secundo: si est in ratione, utrum in practica tantum, vel etiam in speculativa.

Tertio: utrum sit cognoscitiva singularium.

Quarto: utrum sit virtus.

Quinto: utrum sit virtus specialis.

Sexto: utrum praestituat finem virtutibus moralibus.

Septimo: utrum constituat medium in eis.

Octavo: utrum praecipere sit proprius actus eius.

Nono: utrum sollicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam.

Una vez estudiadas las virtudes teologales, nos corresponde ahora tratar de las cardinales, y en primer lugar, de la prudencia. Lo haremos por el orden siguiente: primero, de la prudencia en sí misma; segundo, de sus partes; tercero, de su don correspondiente; cuarto, de los vicios opuestos, y quinto, de sus preceptos.

En torno a lo primero indagaremos dieciséis puntos:

Primero: si la prudencia reside en la voluntad o en el entendimiento.

Segundo: supuesto que resida en el entendimiento, si está sólo en el entendimiento práctico o también en el especulativo.

Tercero: si conoce los singulares.

Cuarto: si es virtud.

Quinto: si es virtud especial.

Sexto: si impone el fin a las virtudes morales.

Séptimo: si les señala el justo medio.

Octavo: si su acto propio es imperar.

Nono: si la diligencia o vigilancia pertenece a la prudencia.

[15] D 800. Cf. Inocencio III, n.410; 1-2 q.65 a.2c.
[16] 1-2 q.71 a.4c; q.73 a.1 ad 2.

Décimo: si la prudencia abarca el gobierno de la multitud.

Undécimo: si la prudencia que dirige al bien propio es de la misma especie que la que dirige al bien común.

Duodécimo: si se da prudencia en los súbditos o sólo en los gobernantes.

Décimotercero: si se da en los malos.

Décimocuarto: si en todos los buenos

Décimoquinto: si es innata en nosotros.

Décimosexto: si se pierde por olvido.

Decimo: utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.

Undecimo: utrum prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune.

Duodecimo: utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus.

Tertiodecimo: utrum inveniatur in malis.

Quartodecimo: utrum inveniatur in omnibus bonis.

Quintodecimo: utrum insit nobis a natura.

Sextodecimo: utrum perdatur per oblivionem.

ARTICULO 1

Utrum prudentia sit in vi cognoscitiva, an in appetitiva [a]

Si la prudencia reside en el entendimiento o en la voluntad

Dificultades: Parece que la prudencia no reside en el entendimiento, sino en la voluntad.

1. Dice San Agustín que "la prudencia es amor que escoge con sagacidad entre las cosas que le favorecen y las que se le oponen". Pero el amor no reside en el entendimiento, sino en la voluntad. Luego tampoco la prudencia reside en él.

2. Como se desprende de la definición anterior, es propio de la prudencia la elección sagaz. Por lo tanto, siendo la elección acto de la voluntad, según hemos visto, la prudencia no reside en el entendimiento, sino en la voluntad.

3. Según el Filósofo, "el que a sabiendas comete una falta en el arte es más excusable que quien la comete en la prudencia o en las otras virtudes". Ahora bien, las virtudes morales, de las que allí habla, residen en la voluntad, mientras que el arte

Ad primum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in appetitiva.

1. Dicit enim Augustinus, in libro "De moribus Eccles." [β]: "Prudentia est amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter eligens". Sed amor non est in cognoscitiva, sed in appetitiva. Ergo prudentia est in vi appetitiva.

2. Praeterea, sicut ex praedicta (arg. 1) definitione apparet, ad prudentiam pertinet "eligere sagaciter". Sed electio est actus appetitivae virtutis, ut supra habitum est (1 q.83 a.3; 1-2 q.13 a.1). Ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in appetitiva.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in VI "Ethic." [γ], quod "in arte quidem volens peccans eligibilior est: circa prudentiam autem, minus, quemadmodum et circa virtutes". Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva, ars autem in

[a] 1-2 q.56 a.2 ad 3; a.3; *Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª4; *Ethic.* 6 lect.4.

[β] C.15: ML 32,1322.

[γ] C.5 n.7 (Bk 1140b22): S.Th., lect.4.

ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva quam in ratione.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "Octoginta trium quaest." [δ]: "Prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum".

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro "Etymol." [ε], "prudens dicitur quasi porro videns: perspicax enim est, et incertorum videt casus". Visio autem non est virtutis appetitivae, sed cognoscitivae. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscivam. Non autem ad vim sensitivam: quia per ea cognoscuntur solum ea quae praesto sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex praesentibus vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est: quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in ratione.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra [ζ] dictum est, voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivae virtutis est amor, ut supra [η] dictum est. Sic igitur prudentia dicitur esse amor non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiae. Unde et postea subdit Augustinus quod "prudentia est amor bene discernens ea quibus adiuvetur ad tendendum in Deum ab his quibus impediri potest". Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum.

Ad secundum dicendum quod prudens considerat ea quae sunt procul inquantum ordinantur ad adiuvandum vel impediendum ea quae sunt praesentialiter agenda. Unde patet quod ea quae

reside en el entendimiento. Por consiguiente, la prudencia reside en la voluntad más bien que en el entendimiento.

Por otra parte, afirma San Agustín que "la prudencia es el conocimiento de las cosas que debemos apetecer o rehuir".

Respuesta. Según San Isidoro, "prudente significa el que ve de lejos, que es perspicaz y prevé con certeza a través de la incertidumbre de los sucesos". Y la visión no pertenece a la facultad apetitiva, sino a la cognoscitiva. Por eso es evidente que la prudencia pertenece directamente a la facultad cognoscitiva. No a la sensitiva, ya que por medio de ésta se conocen las cosas que están presentes y aparecen a los sentidos, mientras que el conocer lo futuro en lo presente o pasado, que es lo propio de la prudencia, pertenece al entendimiento, puesto que se hace por una deducción. Concluímos, pues, que la prudencia reside propiamente en el entendimiento.

Soluciones. 1. Como ya hemos dicho la voluntad mueve a todas las potencias hacia sus actos. Y también dijimos que el primer acto de la facultad apetitiva es el amor. Así, pues, dícese que la prudencia es amor no esencialmente, sino en cuanto que el amor mueve al acto de prudencia. Por eso añade después San Agustín que "la prudencia es amor que distingue claramente aquello que le ayuda en su tendencia a Dios de lo que puede impedirle". Pues del amor se dice que discierne en cuanto que ayuda a distinguir.

2. El prudente considera lo lejano en tanto puede ayudarle o impedirle respecto de lo que debe hacer en el momento presente. Es, pues, claro que las cosas consideradas por la

[β] Q.61: ML 40,51.

[γ] L.10 ad litt. P: ML 82,388.

[δ] 1 q.82 a.4; 1-2 q.9 a.1.

[ε] 1 q.20 a.1; 1-2 q.25 a.1.2.3; q.27 a.4.

prudencia se ordenan a otras como a un fin. Ahora bien, respecto de lo que se ordena al fin, existe el consejo en el entendimiento y la elección en la voluntad. De estos dos, el consejo es más propio de la prudencia, ya que, según el Filósofo, el prudente "sabe aconsejar bien". Pero, como la elección supone el consejo, ya que es "el apetito de lo previamente aconsejado", de ahí que aun la elección pueda atribuirse a la prudencia de un modo consecuente, en cuanto que dirige la elección por medio del consejo.

3. El mérito de la prudencia no consiste solamente en la consideración, sino en la aplicación a la obra, fin del entendimiento práctico. De ahí que, si hay algún defecto en esto, es en grado sumo contrario a la prudencia, porque, así como el fin es lo principal en todo orden de cosas, un defecto en él es pésimo. Por eso allí mismo añade el Filósofo que la prudencia "no está simplemente en el entendimiento", como el arte, ya que lleva consigo, como hemos dicho, la aplicación a la obra, lo cual pertenece a la voluntad.

considerat prudentia ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quae sunt ad finem est consilium in ratione et electio in appetitu. Quorum duorum consilium magis proprie pertinet ad prudentiam: dicit enim Philosophus, in VI "Ethic." [7], quod prudens est "bene consiliativus". Sed quia electio praesupponit consilium, est enim "appetitus praeconsiliati", ut dicitur in III "Ethic." [8]; ideo etiam eligere potest attribui prudentiae consequenter, inquantum scilicet electionem per consilium dirigit.

Ad tertium dicendum quod laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maxime est contrarium prudentiae: quia sicut finis est potissimus in unoquoque, ita et defectus qui est circa finem est pessimus. Unde ibidem (l.c. n.2) Philosophus subdit quod prudentia "non est solum cum ratione", sicut ars: habet enim, ut dictum est, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem.

ARTICULO 2

Utrum prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculativam [a]

Si la prudencia pertenece sólo al entendimiento práctico o también al especulativo

Dificultades. Parece que la prudencia no es exclusiva del entendimiento práctico, sino que pertenece también al especulativo.

1. Leemos en los Proverbios: "El ser sabio es para el sensato cosa de juego". Como la sabiduría consiste principalmente en la contemplación, también consistirá la prudencia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia non solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam.

1. Dicitur enim Prov. 10,23: "Sapientia est viro prudentia". Sed sapientia principalius consistit in contemplatione. Ergo et prudentia.

[a] 1-2 q.56 a.3; *Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.4.

[7] C.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b31): S.TH., lec.4.6.8
[8] C.2 n.16 (BK 1112a14): S.TH., lect.6; cf. 16 c.2 n.2 (BK 1139a23): S.TH., lect.2.

2. Praeterea, Ambrosius dicit, in I "De officiis" [9]: "Prudentia in veri investigatione versatur, et scientiae plenioris infundit cupiditatem". Sed hoc pertinet ad rationem speculativam. Ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

3. Praeterea, in eadem parte animae ponitur a Philosopho ars et prudentia; ut patet in VI "Ethic." [10] Sed ars non solum invenitur practica, sed etiam speculativa: ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur et practica et speculativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI "Ethic." [11], quod prudentia est recta ratio agibilium. Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam. Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI "Ethic." (l.c. nt.7), "prudentis est bene posse consiliari". Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.45 a.1), sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitae humanae. Et hunc finem intendit prudentia: dicit enim Philosophus, in VI "Ethic." [12], quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, puta ad victoriam, dicitur esse prudens non simpliciter, sed in hoc genere, scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocl-

2. Según San Ambrosio, "la prudencia versa sobre la investigación de la verdad e infunde el deseo de una ciencia más perfecta". Pero esto es propio del entendimiento especulativo. Luego la prudencia pertenece también al entendimiento especulativo.

3. El Filósofo asigna a la misma parte del alma el arte y la prudencia. Siendo el arte no sólo práctico, sino también especulativo, como vemos en las artes liberales, también debe darse prudencia práctica y especulativa.

Por otra parte, según el Filósofo, la prudencia es "la recta razón en el obrar", lo cual es propio de la razón práctica. Por lo tanto, la prudencia reside solamente en el entendimiento práctico.

Respuesta. Diremos, con el Filósofo, que "es propio del prudente el poder aconsejar bien". A su vez, el consejo versa sobre las cosas que debemos hacer en orden a un fin, las cuales pertenecen al entendimiento práctico. Es, pues, evidente, que la prudencia reside exclusivamente en el entendimiento práctico.

Soluciones. 1. Como ya dijimos, la sabiduría considera la causa altísima absoluta. Por eso la consideración de la causa altísima, en un género cualquiera, pertenece a la sabiduría dentro de ese género; y en el género de los actos humanos, la causa más alta es el fin común a toda la vida humana. Este es el fin del que se ocupa la prudencia, puesto que, según el Filósofo, así como el que razona bien en orden a un fin particular, v. gr., la victoria, decimos que es prudente, no absolutamente, sino en este género bélico, de igual suerte el que razona bien respecto de

[9] C.24: ML 16,62.
[10] C.1 n.5 (BK 1139a8); c.6 n.1 (BK 1140b35): S.TH., lect.1.
[11] C.5 n.6 (BK 1140b20): S.TH., lect.4.
[12] C.5 n.2 (BK 1140a28): S.TH., lect.4

todo el bien moral, decimos sin más que es prudente. La prudencia es, por lo tanto, sabiduría acerca de las cosas humanas: no sabiduría absoluta, por no versar sobre la causa altísima absoluta, puesto que trata del bien humano, y el hombre no es lo mejor de todo lo que existe. Por eso, con razón se dice allí que la prudencia es "sabiduría en el hombre", pero no la sabiduría en absoluto.

2. Tanto San Ambrosio como Cicerón toman la palabra prudencia en sentido amplio, comprendiendo todo conocimiento humano, sea especulativo o práctico.

También podría decirse que el acto mismo del entendimiento especulativo, como voluntario, es objeto de elección y consejo en cuanto a su ejercicio, y, por lo tanto, de la ordenación propia de la prudencia. Pero en su ser, en cuanto relacionado con su objeto, que es la verdad necesaria, no cae bajo el consejo ni bajo la prudencia.

3. Toda aplicación de la recta razón a lo factible es propia del arte. A la prudencia, empero, sólo le toca el aplicar la recta razón a las cosas que implican consejo, en las cuales no se da un medio determinado de llegar al fin. Y puesto que el entendimiento especulativo realiza operaciones como el silogismo, la proposición y otras, en las que se procede por normas ciertas y determinadas, respecto de ellas puede salvarse la razón de arte, no la de prudencia. Hay, por consiguiente, un arte especulativo, pero no una prudencia especulativa.

natur ad totum bene vivere dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis; non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum, homo autem non est optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur quod prudentia est "sapientia viri", non autem sapientia simpliciter.

Ad secundum dicendum quod Ambrosius et etiam Tullius [12] nomen prudentiae largius sumunt pro qualibet cognitione humana tam speculativa quam practica.

Quamvis dici possit quod ipse actus speculativae rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione et consilio quantum ad suum exercitium, et per consequens cadit sub ordinatione prudentiae. Sed quantum ad suam speciem, prout comparatur ad obiectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio nec sub prudentia.

Ad tertium dicendum quod omnis applicatio rationis rectae ad aliquid factibile pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectae ad ea de quibus est consilium. Et huiusmodi sunt in quibus non sunt viae determinatae perveniendi ad finem; ut dicitur in III "Ethic." [14] Quia igitur ratio speculativa quaedam facit, puta syllogismum, propositionem et alia huiusmodi, in quibus proceditur secundum certas et determinatas vias; inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiae. Et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia.

[12] *De invent. rhetor.* l.2 c.53.
[13] C.3 n.8.11 (Bk 1112a34; b11): S.Th., lect.7.8.

BIBLIOTECA

ARTICULO 3

Utrum prudentia sit cognoscitiva singularium [a]

Si la prudencia conoce los singulares

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit cognoscitiva singularium.

1. **Prudentia enim est in ratione, ut dictum est (a.1). Sed "ratio est universalium", ut dicitur in I "Physic." [15] Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium.**

2. **Praeterea, singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi a ratione. Ergo prudentia, quae est ratio recta, non est singularium.**

3. **Praeterea, particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu: multi enim habentes sensus exteriores perspicaces non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.**

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI "Ethic." [16], quod "prudentia non est universalium solum, sed oportet et singularia cognoscere".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.1 ad 3), **ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes.**

Ad primum ergo dicendum quod ratio primo quidem et principaliter est universalium: potest ta-

Dificultades. Parece que la prudencia no conoce los singulares.

1. La prudencia, como hemos visto, está en el entendimiento. Mas, teniendo éste por objeto lo universal, la prudencia no puede conocer sino los universales.

2. Los singulares son infinitos, y, como tales, no pueden ser comprendidos por la razón. Luego la prudencia no versa acerca de los singulares.

3. Los particulares se conocen por medio de los sentidos. Mas la prudencia no está en los sentidos, como prueba el hecho de que abundan quienes tienen los sentidos externos muy despiertos, sin ser por ello prudentes. Por lo tanto, la prudencia no se extiende a los particulares.

Por otra parte, dice el Filósofo que "la prudencia no sólo trata de los universales, sino que debe conocer también los singulares".

Respuesta. Como ya dijimos, es propio de la prudencia no sólo la consideración racional, sino la aplicación a la obra, que es el fin de la razón práctica. Pero no puede aplicarse una cosa a otra sin conocerse ambas, esto es, lo que se aplica y aquello a lo cual se aplica. Las acciones, a su vez, se dan en los singulares. Por lo tanto, el prudente necesita conocer los principios universales de la razón y los particulares, en los cuales se da la acción.

Soluciones. 1. La razón trata, primero y principalmente, de los universales; pero puede aplicar las razones

[a] *Ethic.* 6 lect.6.7.
[15] C.5 n.9 (Bk 189a7): S.Th., lect.9
[16] C.7 n.7 (Bk 1141b14): S.Th., lect.6.

universales a los particulares (de ahí que en el silogismo no sólo se den conclusiones universales, sino particulares), porque el entendimiento se extiende a la materia por una cierta reflexión, como enseña Aristóteles.

2. Por el hecho de que la infinidad de singulares no pueda ser aprehendida por la razón, se sigue que "son inseguros los pensamientos de los hombres", como dice la Escritura. La experiencia, no obstante, reduce los infinitos singulares a algún número finito de casos que suelen darse la mayoría de las veces, cuyo conocimiento basta para constituir prudencia humana.

3. Como dice el Filósofo, la prudencia no reside en los sentidos externos, con los cuales conocemos los sensibles propios, sino en los internos, a los que completan la memoria y la experiencia para juzgar prontamente de los particulares, objeto de esa experiencia. Pero no de tal modo que la prudencia esté en los sentidos internos como sujeto principal, sino que reside propiamente en la razón, y por aplicación se extiende a los sentidos internos.

men universales rationes ad particularia applicare (unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales, sed etiam particulares); quia intellectus per quandam reflexionem se ad materiam extendit, ut dicitur in III "De anima" [17].

Ad secundum dicendum quod quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi, inde est quod sunt "incertae providentiae nostrae", ut dicitur Sap. 9,14. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quae ut in pluribus accidunt, quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI "Ethic." [18], prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria; sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali: sed principaliter quidem est in ratione, per quandam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum.

ARTICULO 4

Utrum prudentia sit virtus *

Si la prudencia es virtud

Dificultades. Parece que la prudencia no es virtud.

1. Dice San Agustín que la prudencia es "la ciencia de lo que debemos desear y evitar". Como la ciencia es distinta de la virtud, se sigue que la prudencia no es virtud.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit virtus.

1. Dicit enim Augustinus, in I "De lib. arbit." [19], quod prudentia est "appetendarum et vitandarum rerum scientia". Sed scientia contra virtutem dividitur; ut patet in "Praedicamentis" [20]. Ergo prudentia non est virtus.

* 1-2 q.57 a.5 ad 3; q.61 a.1.

[17] C.4 n.7 (BK 429b16): S.TH., lect.8.
[18] C.8 n.9 (BK 1142a26): S.TH., lect.7.
[19] C.13: ML 32,1235.
[20] C.6 n.4 (BK 8b29).

2. Praeterea, virtutis non est virtus. Sed "artis est virtus"; ut Philosophus dicit, in VI "Ethic." [21]. Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia: dicitur enim III Par. 2,14 de Hiram quod sciebat "caelare omnem sculpturam, et adinvenire prudenter quodcumque in opere necessarium est". Ergo prudentia non est virtus.

3. Praeterea, nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata: alioquin frustra diceretur in Prov. 23,4: "Prudentiae tuae pone modum". Ergo prudentia non est virtus.

Sed contra est quod Gregorius, in II "Moral." [22], prudentiam, temperantiam, fortitudinem et iustitiam dicit esse quatuor virtutes.

Respondeo dicendum quod, sicut supra [23] dictum est cum de virtutibus in communi ageretur, "virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit". Bonum autem potest dici dupliciter: uno modo, materialiter, pro eo quod est bonum; alio modo, formaliter, secundum rationem boni. Bonum autem, inquantum huiusmodi, est obiectum appetitivae virtutis. Et ideo si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, idest ad id quod est bonum non sub ratione boni: plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, idest id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est (a.1 ad 3; a.3), applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam

2. No se da una virtud de la virtud, mientras que "hay una virtud del arte", como dice el Filósofo. El arte no es, pues, virtud. Pero en el arte hay prudencia, ya que en los Paralipómenos se nos dice que Hiram sabía "grabar toda suerte de figuras y era ingenioso en inventar cuanto se necesita para toda clase de obras". Por lo tanto, la prudencia no es virtud.

3. Ninguna virtud debe ser inmoderada, y la prudencia lo es; de lo contrario, no sería cierto lo que leemos en los Proverbios: "Pon moderación a tu prudencia". Por consiguiente, la prudencia no es virtud.

Por otra parte, San Gregorio habla de la prudencia, templanza, fortaleza y justicia como virtudes morales.

Respuesta. Como hemos dicho al hablar de las virtudes en general, "virtud es la que hace bueno al sujeto que la posee y a sus actos". Pero hay que advertir que el bien puede tomarse en dos sentidos: materialmente, lo que es bueno, y formalmente, o la razón de bien. En este segundo aspecto, es objeto de la voluntad. Por eso, si hay hábitos que hagan recta la consideración de la razón sin tener en cuenta la rectitud de la voluntad, tendrán menos carácter de virtud, por ordenar a un objeto materialmente bueno, es decir, lo que es bueno, mas no bajo la razón de bien. En cambio, tendrán más carácter de virtud los hábitos que se ordenan a la rectitud de la voluntad, por considerar el bien no sólo material, sino formalmente, esto es, lo que es bueno bajo la razón de bien. Pero es propio de la prudencia, como ya hemos dicho, aplicar la recta razón a obrar, lo cual no se realiza sin la rectificación de la voluntad. Por consiguiente, la prudencia no sólo realiza la esencia de virtud como

[21] C.5.7 (BK 1140b22): S.TH., lect.4.
[22] C.49: ML 75,592.
[23] 1-2 q.55 a.3 *Sed contra*; q.56 a.1

las otras virtudes intelectuales, sino también la noción de virtud propia de las morales. entre las cuales se enumera.

Soluciones. 1. En el texto citado, San Agustín toma la ciencia en sentido amplio, como recta razón.

2. El Filósofo dice que hay una virtud del arte, porque éste no implica la rectificación del apetito, y, por tanto, para su buen uso es preciso que el hombre posea una virtud rectificadora de éste. La prudencia no se refiere al campo propio del arte, porque éste se ordena a un fin particular y para conseguir su fin posee medios fijos y determinados. No obstante. decimos, por cierta semejanza, que uno obra prudentemente en materia de arte, en cuanto que en algunas artes, por la indeterminación de los medios, es necesario el consejo, como vemos en la medicina y en la náutica.

3. El texto no debe entenderse en el sentido de que la prudencia haya de ser moderada, sino que ella es el principio moderador de las demás virtudes.

habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi large accepit scientiam pro qualibet recta ratione.

Ad secundum dicendum quod Philosophus dicit artis esse virtutem, quia non importat rectitudinem appetitus, et ideo ad hoc quod homo recte utatur arte, requiritur quod habeat virtutem, quae faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his quae sunt artis: tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem; tum quia ars habet determinata media per quae pervenitur ad finem. Dicitur tamen aliquis prudenter operari in his quae sunt artis per similitudinem quandam: in quibusdam enim artibus, propter incertitudinem eorum quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali et in navigatoria, ut dicitur in III "Ethic."[24]

Ad tertium dicendum quod illud dictum Sapientis non est sic intelligendum quasi ipsa prudentia sit moderanda: sed quia secundum prudentiam est aliis modus imponendus.

ARTICULO 5

Utrum prudentia sit virtus specialis [a]

Si la prudencia es virtud especial

Dificultades. Parece que la prudencia no es virtud especial.

1. Ninguna virtud especial ha de incluirse en la definición general de virtud. Mas la prudencia entra en dicha definición, ya que Aristóteles define la virtud: "hábito electivo que consiste en un justo medio, en determinada medida para nosotros, tal como el sabio determinara". Y siendo la recta razón propia de la prudencia, como se dice en la "Etica", ésta no puede ser virtud especial.

2. Según el Filósofo, "la virtud moral hace obrar rectamente en orden al fin; la prudencia, en cambio, en orden a los medios". Como en toda virtud hay cosas que deben hacerse por el fin, la prudencia es común a toda virtud, no pudiendo, por lo tanto, ser virtud especial.

3. Toda virtud especial ha de tener un objeto también especial. Mas la prudencia no lo tiene, por ser la recta dirección de lo agible, que implica todas las obras de virtud. No puede ser, pues, virtud especial.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit specialis virtus.

1. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi definitione virtutis. Sed prudentia ponitur in communi definitione virtutis: quia in II "Ethic."[25] definitur virtus "habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos, prout sapiens determinabit"; recta autem ratio intelligitur secundum prudentiam, ut dicitur in VI "Ethic."[26] Ergo prudentia non est specialis virtus.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in VI "Ethic."[27], quod "virtus moralis recte facit operari finem, prudentia autem ea quae sunt ad finem". Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute. Non est ergo virtus specialis.

3. Praeterea, specialis virtus habet speciale obiectum. Sed prudentia non habet speciale obiectum: est enim recta ratio agibilium, ut dicitur in VI "Ethic."[28]; agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus.

Sed contra est quod condividitur et connumeratur aliis virtutibus: dicitur enim Sap. 8,7: "Sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem".

Respondeo dicendum quod cum actus et habitus recipiant speciem ex obiectis, ut ex supradictis[29] patet, necesse est quod habitui respondeat speciale obiectum ab aliis distinctum, specialis sit habitus: et si est bonus, est specialis virtus. Speciale autem obiectum dicitur non secundum materialem considerationem ipsius, sed magis secundum rationem formalem, ut ex supradictis patet (1-2 q.54 a.2 ad 1): nam una et eadem res cadit sub actu diversorum habituum, et etiam diversarum potentiarum, secundum rationes diversas. Maior autem diversitas obiecti requiritur ad diversitatem potentiae quam ad diversitatem habitus: cum plures habitus inveniantur in una potentia, ut supra dictum est (1-2 q.54 a.1). Diversitas ergo rationis obiecti quae diversificat potentiam,

3. El texto no debe entenderse en el sentido de que la prudencia haya de ser moderada, sino que ella es el principio moderador de las demás virtudes.

Por otra parte, la prudencia ocupa un puesto propio en la división y enumeración de las virtudes, conforme al libro de la Sabiduría, donde se dice: "Porque ella enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza".

Respuesta. Dado que, según hemos dicho, los actos y hábitos se especifican por sus objetos, es preciso que todo hábito al que corresponda un objeto propio y distinto sea también hábito distinto; y, tratándose de un hábito nuevo, será una virtud especial. Este carácter especial del objeto deriva no de una consideración material del mismo, sino de su razón formal, como hemos probado anteriormente. pues una misma realidad puede ser objeto de diversos hábitos y aun de diversas potencias bajo distintos aspectos. Y mayor diversidad de objeto se requiere para la diversidad de potencias que para la de hábitos, ya que en una misma potencia pueden darse varios hábitos, según dijimos. Por eso, una diversidad formal de objetos que diversifica las poten-

[a] *Sent.* 3 d.9 q.1 a.1 q.ª2; d.33 q.1 a.1 q.ª2; q.2 a.1 q.ª3 ad 2,

[24] C.3 n.8 (Bκ 1112b3): S.Th., lect.7.
[25] C.6 n.15 (Bκ 1106b36): S.Th., lect.7.
[26] C.13, n.4 (Bκ 1144b24): S.Th., lect.11
[27] C.13 n.7 (Bκ 1145a5): S.Th., lect.11.
[28] C.5 n.6 (Bκ 1140b20): S.Th., lect.4.
[29] 1 q.77 a.3; 1-2 q.1 a.3; q.18 a.2; q.54 a.2.

cias, distinguirá aún más los hábitos.

Así, pues, residiendo la prudencia en el entendimiento, como vimos, se distingue de las demás virtudes intelectuales por la diversidad material de los objetos. En efecto, la sabiduría, la ciencia y la inteligencia de los primeros principios versan sobre objetos necesarios; el arte y la prudencia, sobre cosas contingentes. Pero el arte, sobre lo factible que se realiza en una materia exterior, como la casa, el cuchillo y otros objetos; mientras que la prudencia versa sobre lo agible o la misma actividad del sujeto que obra, como hemos visto anteriormente. A su vez, la prudencia se distingue de las virtudes morales por la distinta modalidad de objeto especificativa de potencias, ya que reside en el entendimiento, y las virtudes morales, en la voluntad. Es, pues, evidente que la prudencia es una virtud especial distinta de todas las demás.

Soluciones. 1. Esa definición no se refiere a la virtud en general, sino a la virtud moral. En la definición de ésta, oportunamente se incluye la virtud intelectual que tiene materia común con ella, es decir, la prudencia; porque, así como el sujeto de la virtud moral es el apetito que participa de la razón, de igual suerte dicha virtud moral es virtud en cuanto que participa de la virtud intelectual.

2. De ello se deduce que la prudencia ayuda a todas las virtudes y actúa en todas. Esto, sin embargo, no basta para negarle su carácter de virtud especial, pues nada impide que bajo un género haya una especie que actúe de algún modo en las demás, como el sol influye en todos los cuerpos.

3. Lo operable es materia de la prudencia en cuanto objeto del entendimiento, es decir, bajo la razón de verdad; y de las virtudes morales, en cuanto objeto de una virtud apetitiva, es decir, bajo la razón de bondad.

multo magis diversificat habitum.

Sic igitur dicendum est quod cum prudentia sit in ratione, ut dictum est (a.1), diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem obiectorum. Nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quae scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et huiusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistunt, ut supra habitum est (1-2 q.57 a.4). Sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam: scilicet intellectivi, in quo est prudentia; et appetitivi, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

Ad primum ergo dicendum quod illa definitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali. In cuius definitione convenienter ponitur virtus intellectualis communicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia: quia sicut virtutis moralis subiectum est aliquid participans ratione, ita virtus moralis habet rationem virtutis inquantum participat virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum quod ex illa ratione habetur quod prudentia adiuvet omnes virtutes, et in omnibus operetur. Sed hoc non sufficit ad ostendendum quod non sit virtus specialis: quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem quae aliqualiter operetur in omnibus speciebus eiusdem generis; sicut sol aliqualiter influit in omnia corpora.

Ad tertium dicendum quod agibilia sunt quidem materia prudentiae secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia moralium virtutum secundum quod sunt obiectum virtutis appetitivae, scilicet sub ratione boni.

ARTICULO 6

Utrum prudentia praestituat finem virtutibus moralibus *

Si la prudencia impone el fin a las virtudes morales

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod prudentia praestituat finem virtutibus moralibus.

1. Cum enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiva, videtur quod hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio praestituit finem potentiae appetitivae. Ergo prudentia praestituit finem virtutibus moralibus.

2. Praeterea, homo excedit res irrationales secundum rationem, sed secundum alia cum eis communicat. Sic igitur se habent aliae partes hominis ad rationem sicut se habet homo ad creaturas irrationales. Sed homo est finis creaturarum irrationalium, ut dicitur in I "Polit." [30] Ergo omnes aliae partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est recta ratio agibilium, ut dictum est [31]. Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo praestituit finem omnibus virtutibus moralibus.

3. Praeterea, proprium est virtutis vel artis seu potentiae ad quam pertinet finis ut praecipiat aliis virtutibus seu artibus ad quas pertinent ea quae sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus et praecipit eis. Ergo praestituit eis finem.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI "Ethic." [32], quod "virtus moralis intentionem finis facit rectam, prudentia autem quae ad hanc". Ergo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed so-

Dificultades. Parece que la prudencia impone el fin a las virtudes morales.

1. Residiendo la prudencia en el entendimiento y la virtud moral en la voluntad, parece que debe darse entre ellas la misma relación que entre el entendimiento y la voluntad. Pero la razón impone el fin a la voluntad. Luego también la prudencia a las virtudes morales.

2. El hombre es superior a los irracionales por su entendimiento, pero en otras cosas conviene con ellos. Por lo mismo, las partes del hombre dicen al entendimiento la misma relación que el hombre a las criaturas irracionales. Ahora bien, el hombre es el fin de las criaturas irracionales, como dice el Filósofo; de donde se sigue que todas las demás partes del hombre se ordenan al entendimiento como a su fin. Por otra parte, la prudencia, como hemos dicho, es la razón directiva de las acciones. Luego todas las acciones se ordenan a la prudencia como fin propio, lo que equivale a decir que la prudencia impone el fin a las virtudes morales.

3. Es propio de la virtud, arte o facultad cuyo objeto es el fin, imperar a las demás virtudes, artes o facultades cuyo objeto son los medios. Ahora bien, la prudencia dirige e impera las demás virtudes morales; por lo tanto, les impone el fin.

Por otra parte, el Filósofo dice que "la virtud moral rectifica la intención del fin; la prudencia, en cambio, la de los medios". Por consiguiente, no es función de la prudencia señalar el fin a las virtudes morales.

---

* 1-2 q.66 a.3 ad 3; *Sent.* 3 d.33 q.2 a.3; *De verit.* q.5 a.1.

[30] C.3 n.7 (BK 1256b15): S.TH., lect.6.
[31] A.2 *Sed contra*; a.5 arg.1.
[32] C.12 n.6 —(BK 1144a8): S.TH., lect.10

sino únicamente disponer de los medios.

Respuesta. El fin de las virtudes morales es el bien humano. Pero el bien del alma humana consiste en estar regulada por la razón, como dice Dionisio. Es, pues, necesaria la existencia previa de dichas virtudes morales en la razón. Y como en la razón especulativa hay cosas conocidas naturalmente, de las que se ocupa la inteligencia de los primeros principios, y otras que se conocen por medio de ellas, que pertenecen a la ciencia, así en la razón práctica preexisten ciertos principios naturalmente conocidos, que son los fines de las virtudes morales, ya que, como hemos dicho, el fin en el orden de la acción es como el principio en el del conocimiento; y a su vez hay conclusiones, que son los medios, a los cuales llegamos por los mismos fines. De éstos se ocupa la prudencia, que aplica los principios universales a las conclusiones particulares del orden de la acción. No le corresponde, por lo tanto, imponer el fin a las virtudes morales, sino sólo disponer de los medios.

Soluciones. 1. A las virtudes morales les impone el fin la razón natural llamada sindéresis, como ya dijimos; no la prudencia.

2. De lo dicho es también patente la respuesta a la objeción segunda.

3. A las virtudes morales les corresponde el fin, no porque ellas mismas se lo señalen, sino en cuanto que tienden al fin establecido por la razón natural. A esto las ayuda la prudencia, preparando el camino y disponiendo los medios. De ahí que la prudencia es más noble que las virtudes morales y mueva a éstas. Pero, a su vez, la prudencia es movida por la sindéresis, como la ciencia por los primeros principios.

lum disponere de his quae sunt ad finem.

Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse; ut patet per Dionysium, 4 cap. "De div. nom."[33] Unde necesse est quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia: ita in ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra[34] habitum est; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum quod virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis quae dicitur synderesis, ut in Primo (q.79 a.12) habitum est: non autem prudentia ratione iam dicta (in c).

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem: sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam.

[33] § 32: MG 3,733.
[34] Q.23 a.7 ad 2; 1-2 q.57 a.4.

ARTICULO 7

Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus[a]

Si es propio de la prudencia hallar el justo medio en las virtudes morales

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus.

1. Consequi enim medium est finis moralium virtutum. Sed prudentia non praestituit finem moralibus virtutibus, ut ostensum est (a.6). Ergo non invenit in eis medium.

2. Praeterea, illud quod est per se non videtur causam habere, sed ipsum esse est sui ipsius causa: quia unumquodque dicitur esse per causam suam. Sed existere in medio convenit virtuti morali per se, quasi positum in eius definitione, ut ex dictis patet (a.5 arg.1). Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

3. Praeterea, prudentia operatur secundum modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturae: quia ut Tullius dicit, in II "Rhet." (c.53), "virtus est habitus per modum naturae rationi consentaneus". Ergo prudentia non praestituit medium virtutibus moralibus.

Sed contra est quod in supraposita definitione virtutis moralis dicitur quod est "in medietate existens determinata ratione prout sapiens determinabit" (a.5 arg.1).

Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis: temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione; et similiter fortitudo ne a recto iudicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis praestitutus est homini secundum naturalem ratio-

Dificultades. Parece que no es propio de la prudencia hallar el justo medio en las virtudes morales.

1. Llegar a un justo medio es el fin de las virtudes morales. Pero la prudencia no les señala el fin. Luego no halla en ellas el justo medio.

2. Lo que es por sí no parece proceder de ninguna causa, sino que es causa de sí mismo, pues que cada cosa es por su causa. Mas consistir en un medio es esencial a la virtud moral en sí misma, como implicado en su definición, según hemos visto. Por consiguiente, la prudencia no es causa del justo medio en las virtudes morales.

3. La prudencia obra conforme a la razón, mientras que la virtud moral tiende al medio de un modo connatural, ya que, según Cicerón, "la virtud es un hábito conveniente a la razón como una naturaleza". Por lo tanto, la prudencia no fija el justo medio de las virtudes morales.

Por otra parte, según la definición ya dada, la virtud moral "consiste en un medio según una proporción que el sabio determinará".

Respuesta. Es el fin propio de toda virtud moral conformarse con la recta razón; así, la templanza tiende a que el hombre no se aparte de la razón por sus concupiscencias; la fortaleza, a que no se aparte del juicio recto racional por el temor o por la audacia. Este fin le es impuesto al hombre por la razón natural, la cual

[a] 1-2 q.66 a.3 ad 3; *Sent.* 3 d.33 q.2 a.3.

dicta al hombre obrar siempre conforme a la razón. Pero el determinar cómo y por qué vías debe alcanzar en sus actos ese medio racional corresponde a la prudencia. Pues, aunque el fin de la virtud moral es alcanzar el justo medio, éste sólo se halla mediante la recta disposición de los medios.

Soluciones. 1. Con ello es patente la solución a la objeción primera.

2. El agente natural hace que la forma esté en la materia, pero no que se le añadan todos sus accidentes connaturales. De igual suerte, la prudencia señala el medio en las pasiones y operaciones, pero no hace que el buscar ese justo medio sea propio de la virtud.

3. La virtud moral tiende al medio debido de un modo connatural. Pero este justo medio no es el mismo en todas. Y por eso no basta la inclinación natural, que siempre actúa del mismo modo, sino que es necesaria la prudencia.

nem: naturalis enim ratio dictat unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formae conveniant ea quae per se ei insunt; ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus, non tamen facit quod medium quaerere conveniat virtuti.

Ad tertium dicendum quod virtus moralis per modum naturae intendit pervenire ad medium. Sed quia medium non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturae, quae semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiae.

ARTICULO 8

Utrum praecipere sit principalis actus prudentiae [a]

Si el imperar es el acto principal de la prudencia

Dificultades. Parece que el acto preceptivo no es el principal de la prudencia.

1. El imperio se refiere a la ejecución de los actos buenos. Ahora bien, según San Agustín, el principal acto de la prudencia es "prever las asechanzas". Por lo tanto, no es el imperio.

2. Según el Filósofo, "es propio del prudente aconsejar bien". Si, pues, el imperio y el consejo parecen ser actos distintos, según hemos di-

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod praecipere non sit principalis actus prudentiae.

1. Praecipere enim pertinet ad bona quae sunt fienda. Sed Augustinus, XV "De Trin." [35], ponit actum prudentiae "praecavere insidias". Ergo praecipere non est principalis actus prudentiae.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in VI "Ethic." [36], quod "prudentis videtur esse bene consiliari". Sed alius actus videtur esse consiliari et praecipere, ut ex supradictis patet (1-2 q.57 a.6). Ergo prudentiae principalis actus non est praecipere.

3. Praeterea, praecipere, vel imperare, videtur pertinere ad voluntatem, cuius obiectum est finis et quae movet alias potentias animae. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiae actus non est praecipere.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI "Ethic." [37], quod "prudentia praeceptiva est".

Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est (a.2 "Sed contra"). Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari: quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est (1-2 q.14 a.1). Secundus actus est iudicare de inventis: et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius, et est tertius actus eius praecipere: qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia, iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae.

Et huius signum est quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in praecipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in VI "Ethic." [38]: imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiae, qui est praecipere, quam qui peccat nolens.

Ad primum ergo dicendum quod actus praecipiendi se extendit et ad bona prosequenda et ad mala cavenda. — Et tamen "praecavere

[a] 1-2 q.57 a.6; *Sent.* 3 d.33 q.2 a.3: *Ethic.* 6 lect.9; *De virtut.* q.1 a.12 ad 26; q.5 a.1; *In Rom.* 8 lect.1.

[35] C.9: ML 42,1046.
[36] C.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b31): S.TH., lect.4,6,8

cho, el acto principal de la prudencia no puede ser el imperio.

3. El imperio o mandato parece ser propio de la voluntad, que tiene por objeto el fin y mueve las demás facultades del alma. Y como la prudencia no reside en la voluntad, sino en el entendimiento, su acto propio no puede ser el imperio.

Por otra parte, el Filósofo dice que "la prudencia es preceptiva".

Respuesta. La prudencia es la "recta razón en el obrar", como ya hemos dicho. Por tanto, será su acto principal el que sea tal en la dirección recta de lo agible. En ella debemos ver tres actos: en primer lugar, el consejo, al que pertenece la invención, puesto que, como dijimos, aconsejar es indagar; el segundo es juzgar de los medios hallados. Ahí termina la razón especulativa. Pero la razón práctica, ordenadora de la acción, procede ulteriormente con el tercer acto, que es el imperio, consistente en aplicar a la operación esos consejos y juicios. Y, como este acto se acerca más al fin de la razón práctica, de ahí que sea su acto principal y, por lo tanto, también de la prudencia

Una señal clara de ello es que la perfección en el arte consiste en el juicio, no en el imperio. Por eso se reputa mejor el artista que a sabiendas realiza mal la obra de arte, como teniendo un juicio recto, que aquel que involuntariamente comete el defecto, lo cual parece provenir de la falta de recto juicio. Pero en la prudencia ocurre lo contrario: es más imprudente el que peca queriendo que el que lo hace sin querer, ya que el primero falla en el imperio, acto principal de esta virtud.

Soluciones. 1. El acto de imperio se extiende a conseguir los bienes y evitar los males.—No obstante, San

[37] C.10 n.2 (BK 1143a8): S.TH., lect.9.
[38] C.5 n.7 (BK 1140b22): S.TH., lect.4.

Agustín no pone como acto principal de la prudencia el "precaver las asechanzas", porque dicho acto no se da en el cielo.

2. La rectitud en el consejo se precisa para aplicar a la operación los medios debidos que se han encontrado. Por ello, el imperio es propio de la prudencia, cuya función es aconsejar bien.

3. Mover absolutamente pertenece a la voluntad. Pero el imperar implica moción ordenada, que es acto de la razón, como hemos dicho.

insidias" non attribuit Augustinus prudentiae quasi principalem actum ipsius: sed quia iste actus prudentiae non manet in patria.

Ad secundum dicendum quod bonitas consilii requiritur ut ea quae sunt bene inventa applicentur ad opus. Et ideo praecipere pertinet ad prudentiam, quae est bene consiliativa.

Ad tertium dicendum quod movere absolute pertinet ad voluntatem. Sed praecipere importat motionem cum quadam ordinatione. Et ideo est actus rationis, ut supra dictum est (1-2 q.17 a.1).

ARTICULO 9

Utrum sollicitudo pertineat ad prudentiam

Si la diligencia pertenece a la prudencia

Dificultades. Parece que la solicitud o diligencia no pertenece a la prudencia.

1. La diligencia lleva consigo cierta inquietud, ya que, según San Isidoro, "se llama solícito al que está inquieto". Y puesto que el mover corresponde máxime a la voluntad, luego también la solicitud. Como, por otra parte, la prudencia no reside en la voluntad, sino en la razón, según se dijo, la solicitud no es propia de la prudencia.

2. La solicitud parece oponerse a la certeza de la verdad; por lo cual, en el libro de los Reyes, Samuel dice a Saúl: "De las asnas que perdiste hace tres días no estés solícito, porque ya han sido halladas". Y, siendo la certeza de la verdad algo propio de la prudencia, síguese que la solicitud, más bien que ser propia de la prudencia, se opone a ella.

3. Dice el Filósofo que "el magnánimo es perezoso y tranquilo". Ahora bien, la diligencia es contraria a la pereza. Como, por otra parte, la prudencia no puede oponerse a la

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

1. Sollicitudo enim inquietudinem quandam importat: dicit enim Isidorus, in libro "Etymol."[39], quod "sollicitus dicitur qui est inquietus". Sed motio maxime pertinet ad vim appetitivam. Ergo et sollicitudo. Sed prudentia non est in appetitiva, sed in ratione, ut supra (a.1) habitum est. Ergo sollicitudo non pertinet ad prudentiam.

2. Praeterea sollicitudini videtur opponi certitudo veritatis: unde dicitur I Reg. 9,20 quod Samuel dixit ad Saul: "De asinis quas nudiustertius perdidisti ne sollicitus sis: quia inventae sunt". Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam: cum sit virtus intellectualis. Ergo sollicitudo opponitur prudentiae, magis quam ad eam pertineat.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in IV "Ethic."[40], quod ad magnanimum pertinet "pigrum esse et otiosum". Pigritiae autem opponitur sollicitudo. Cum ergo prudentia non opponatur magna-

[39] L.10 litt. S: ML 82,393.
[40] C.3 n.27 (BK 1124b24): S.TH., lect.10.

nimitati, quia bonum non est bono contrarium, ut dicitur in "Praedic."[41]; videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

Sed contra est quod dicitur I Petr. 4,7: "Estote prudentes, et vigilate in orationibus". Sed vigilantia est idem sollicitudini. Ergo sollicitudo pertinet ad prudentiam.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Isidorus, in libro "Etymol." (l.c. nt.39), "sollicitus dicitur quasi solers citus": inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quae sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cuius praecipuus actus est circa agenda praecipere de praeconsiliatis et iudicatis. Unde Philosophus dicit, in VI "Ethic."[42], quod "oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde". Et inde est quod sollicitudo proprie ad prudentiam pertinet. Et propter hoc Augustinus dicit, in libro "De moribus Eccles."[43], quod "prudentiae sunt excubiae atque diligentissima vigilantia ne, subrepente paulatim mala suasione, fallamur".

Ad primum ergo dicendum quod motus pertinet quidem ad vim appetitivam sicut ad principium movens: tamen secundum directionem et praeceptum rationis, in quo consistit ratio sollicitudinis.

Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in I "Ethic."[44], "certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum". Quia vero materiae prudentiae sunt singularia contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur.

Ad tertium dicendum quod magnanimidad, puesto que "el bien no se opone al bien", parece que la diligencia no es algo propio de la prudencia.

Por otra parte, San Pedro nos manda: "Sed prudentes y velad en la oración". Por lo tanto, siendo la vigilancia idéntica a la diligencia, síguese que ésta es algo propio de la prudencia.

Respuesta. Como dice San Isidoro, "solícito significa sagaz y rápido en el movimiento", en cuanto que uno, por cierta habilidad de ánimo, emprende rápidamente lo que debe obrar. Pero esto no es propio de la prudencia, cuyo acto principal respecto de lo que debe obrarse es el imperio sobre lo que ha sido objeto del consejo y del juicio. Por eso dice el Filósofo que "conviene obrar rápidamente una vez tomada la determinación, pero ésta se ha de tomar con calma". Por consiguiente, la diligencia es propia de la prudencia. Y así dice San Agustín que "la prudencia está en guardia y en vigilancia diligente, no sea que, insinuándose poco a poco una mala persuación, nos haga caer".

Soluciones. 1. El movimiento es propio de la voluntad como principio motor, pero bajo la dirección y el mandato del entendimiento, en lo cual consiste la diligencia.

2. Como afirma el Filósofo, "no puede exigirse la misma certeza en todo, sino en cada materia, conforme a su modo propio". Como la materia de la prudencia son los singulares contingentes, sobre los cuales se ejercen las operaciones humanas, la certeza de la prudencia no puede ser tal que excluya toda solicitud.

3. Puede decirse que el magnáni-

[41] C.8 n.22 (BK 13b36).
[42] C.9 n.2 (BK 1142b4): S.TH., lect.8.
[43] C.24: ML 32,1330.
[44] C.3 n.1.4 (BK 1094b12; b24): S.TH., lect.3.

mo es perezoso y tranquilo no porque no ande solícito de nada, sino porque no tiene preocupaciones innecesarias sobre muchas cosas, sino que confía en las que debe confiar, sin vana solicitud en torno a ellas. La solicitud excesiva proviene de vano temor y desconfianza excesiva, ya que el temor nos hace tomar consejo, como dijimos al tratar de la pasión del temor.

nanimus dicitur esse "piger et otiosus", non quia de nullo sit sollicitus: sed quia non est superflue sollicitus de multis, sed confidit in his de quibus confidendum est, et circa illa non superflue sollicitatur. Superfluitas enim timoris et diffidentiae facit superfluitatem sollicitudinis: quia timor facit consiliativos, ut supra dictum est cum de passione timoris ageretur (1-2 q.44 a.2).

ARTICULO 10

Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis [a]

Si la prudencia abarca el gobierno de la multitud

Dificultades. Parece que la prudencia sólo abarca el gobierno de sí mismo, no el de la multitud.

1. Según el Filósofo, la virtud que se refiere al bien común es la justicia. Y, siendo la prudencia distinta de la justicia, no se refiere al bien común.

2. Parece ser prudente el que busca y realiza su propio bien. Pero frecuentemente los que buscan los bienes comunes descuidan su propio bien. No pueden, por lo tanto, ser prudentes.

3. La prudencia es enumerada con la templanza y fortaleza, que parecen limitarse al bien propio. Luego también la prudencia.

Por otra parte, dice el Señor: "¿Quién es, pues, el siervo fiel y prudente a quien constituyó su amo sobre la servidumbre?"

Respuesta. Según dice el Filósofo, hubo quienes sostuvieron que la prudencia no se extiende al bien común, sino sólo al particular, puesto que,

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solum "ad regimen sui ipsius".

1. Dicit enim Philosophus, in V "Ethic." [45], quod virtus relata ad bonum commune est iustitia. Sed prudentia differt a iustitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

2. Praeterea, ille videtur esse prudens qui sibi ipsi bonum quaerit et operatur. Sed frequenter illi qui quaerunt bona communia negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

3. Praeterea, prudentia dividitur contra temperantiam et fortitudinem. Sed temperantia et fortitudo videntur dici solum per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam et prudentia.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 24,45: "Quis, putas, est fidelis servus et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?"

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI "Ethic." [46], quidam posuerunt quod prudentia non se extendit

[a] 1 q.22 a.1; *Ethic.* 6 lect.7.

[45] C.1 n.13 (BK 1129b17): S.TH., lect.2.
[46] C.8 n.4 (BK 1142a1): S.TH., lect.7

ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium. Et hoc ideo quia existimabant quod non oportet hominem quaerere nisi bonum proprium. Sed haec aestimatio repugnat caritati, quae "non quaerit quae sua sunt", ut dicitur I ad Cor. 13,5. Unde et apostolus de seipso dicit, I ad Cor. 10,33: "Non quaerens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant". Repugnat etiam rationi rectae, quae hoc iudicat, quod bonum commune sit melius quam bonum unius. Quia igitur ad prudentiam pertinet recte consiliari, iudicare et praecipere de his per quae pervenitur ad debitum finem, manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur legalis iustitia, ita prudentia relata ad bonum commune vocatur "politica": ut sic se habeat politica ad iustitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

Ad secundum dicendum quod ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. Unde et Maximus Valerius dicit [47] de antiquis Romanis quod "malebant esse pauperes in divite imperio quam divites in paupere imperio".—Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis: bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum; quia ut Augustinus dicit, in libro "Confess." [48], "turpis est omnis pars suo toti non congruens".

según ellos, el hombre sólo debe buscar su propio bien. Pero esta opinión es contraria a la caridad, que "no es interesada". De ahí que el Apóstol diga de sí mismo: "No buscando mi conveniencia, sino la de todos, para que se salven". Es también contraria a la recta razón, la cual juzga que el bien común es mejor que el particular. Ahora bien, siendo propio de la prudencia emitir los actos de consejo, deliberación o consejo, juicio e imperio respecto de los medios con los que se llega al fin debido, es claro que no sólo se extiende al bien particular de un solo hombre, sino al bien común de la multitud.

Soluciones. 1. El Filósofo habla, en este pasaje, de la virtud moral. Como toda virtud moral referida al bien común se llama justicia legal, así la prudencia, orientada al bien común, se llama "prudencia política", de modo que hay la misma relación entre la prudencia pura y simplemente tal y la virtud moral que entre la prudencia política y la justicia legal.

2. El que busca el bien común de la multitud, también busca de un modo consiguiente el bien particular suyo, por dos razones. La primera, porque el bien particular no puede subsistir sin el bien común de la familia, de la ciudad o de la patria. De ahí que Máximo Valerio dijera de los primeros romanos que "preferían ser pobres en un imperio rico a ser ricos en un imperio pobre".—La segunda, porque, siendo el hombre parte de una casa y de una ciudad, debe buscar lo que es bueno para él por el prudente cuidado en torno al bien de la multitud, ya que la recta disposición de las partes depende de su relación con el todo, y, como nota San Agustín, "es diforme la parte que no está en armonía con el todo".

[47] *Factor. et dict. memorab.* l.4 c.4.
[48] L.3 c.8: ML 32,689

S. También la templanza y la fortaleza pueden referirse al bien común, por lo que de muchos de sus actos se dan preceptos legales. Más aún la prudencia y la justicia, que pertenecen a la parte racional, capaz de apreciar lo universal, como a la parte sensitiva lo particular.

Ad tertium dicendum quod etiam temperantia et fortitudo possunt referri ad bonum commune: unde de actibus earum dantur praecepta legis, ut dicitur in V "Ethic."[49] Magis tamen prudentia et iustitia, quae pertinent ad partem rationalem, ad quam directe pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

ARTICULO 11

Utrum prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune

Si la prudencia que dirige al bien propio es de la misma especie que la que dirige al bien común

Dificultades. Parece que la prudencia que dirige al bien particular es de especie idéntica a la que se ocupa del bien común.

1. Dice el Filósofo que "la política y la prudencia son un mismo hábito, aunque su esencia es distinta".

2. También dice que "es una misma virtud la del buen varón y la del buen príncipe". Ahora bien, la política se da sobre todo en el príncipe, que la posee como sujeto principal. Por consiguiente, siendo la prudencia virtud propia del buen varón, parece ser el mismo hábito que el de la prudencia política.

3. De varios objetos, si unos se ordenan a otros, no puede constituirse diversidad de especie o de hábito. Por lo tanto, ordenándose el bien propio, que considera la prudencia comúnmente dicha, al bien común, que es objeto de la política, éstas no pueden ser específicamente diversas ni siquiera en cuanto al hábito.

Por otra parte, son diversas ciencias la ciencia política, que se ordena al bien común de la sociedad; la economía, que considera el bien común de una casa o familia, y la monástica, que se refiere al bien de una persona privada. Luego, por igual motivo, serán diversas las especies de prudencia según esta diversidad de materias.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune.

1. Dicit enim Philosophus, in VI "Ethic."[50], quod "politica et prudentia idem habitus est, esse autem non idem ipsis".

2. Praeterea, Philosophus dicit, in III "Polit."[51], quod "eadem est virtus boni viri et boni principis". Sed politica maxime est in principe, in quo est sicut architectonica (a.12 c). Cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quod sit idem habitus prudentia et politica.

3. Praeterea, ea quorum unum ordinatur ad aliud non diversificant speciem aut substantiam habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica et prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

Sed contra est quod diversae scientiae sunt politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis; et oeconomica, quae est de his quae pertinent ad bonum commune domus vel familiae; et monastica, quae est de his quae pertinent ad bonum unius personae. Ergo pari ratione et prudentiae sunt species diversae secundum hanc diversitatem materiae.

Respondeo dicendum quod, sicut supra[52] dictum est, species habituum diversificantur secundum diversitatem obiecti quae attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quae sunt ad finem attenditur ex parte finis; sicut ex supradictis[53] patet. Et ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiae, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quod et prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium: ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium; alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus vel familiae; et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni.

Respuesta. Se ha dicho antes que las diversas especies de hábitos se originan de la diversidad de objetos formales. Ahora bien, la razón formal de los medios se toma del fin, como consta de lo anterior. Por lo tanto, las diversas especies de hábitos deben ser efecto de la relación a diversos fines; y son fines diversos el bien propio de cada uno, el bien de la familia y el bien de la ciudad y de la nación. Por consiguiente, las diversas especies de prudencia deben distinguirse según estos distintos fines: una será la prudencia propiamente tal, que trate del bien particular; otra, la prudencia económica, que trate del bien común de una casa o familia, y una tercera, la prudencia política, que versará acerca del bien común de la ciudad o de la nación.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus non intendit dicere quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiae: sed prudentiae quae ordinatur ad bonum commune. Quae quidem prudentia dicitur secundum communem rationem prudentiae, prout scilicet est quaedam recta ratio agibilium: dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune.

Soluciones. 1. El Filósofo no intenta afirmar que la política sea un hábito idéntico a toda prudencia, sino sólo a la prudencia que trata del bien común. Esta se llama prudencia en su razón común de prudencia, por ser recta dirección de las acciones, y es llamada política por su orden al bien común

Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus ibidem[54] dicit, "ad bonum virum pertinet posse bene principari et bene subiici". Et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus principis. Sed virtus principis et subditi differt specie, sicut etiam virtus viri et mulieris, ut ibidem dicitur.

2. Como dice el Filósofo, "el buen ciudadano es apto para bien mandar y para obedecer bien". Por consiguiente, en la virtud propia del buen ciudadano va incluída la del buen príncipe. Pero son específicamente distintas la virtud del gobernante y del súbdito, como la del varón y de la mujer, según allí mismo se dice.

Ad tertium dicendum quod

3. La diversidad específica de los

[49] C.1 n.14 (Bk 1129b19): S.Th., lect.2.
[50] C.8 n.1 (Bk 1141b23): S.Th., lect.7.
[51] C.2 n.6 (Bk 1277a20): S.Th., lect.3

[52] A.5; 1-2 q.54 a.2 ad 1.
[53] 1-2 q.1 introd.: q.102 a.1.
[54] *Polit.* 3 c.2 n.10.11 (Bk 1277b13; b30): S.Th., lect.3

hábitos nace también de la ordenación de unos hábitos, como el arte ecuestre, militar y civil son específicamente diversos, aunque el fin de uno se subordina al del otro. Por lo mismo, aunque el bien privado se subordine al de la multitud, ello no impide que tal diversidad dé origen a especies de hábitos distintos. Solamente se infiere que el hábito que se ordena al fin último es más excelente e impera a los demás hábitos.

etiam diversi fines quorum unus ordinatur ad alium diversificant speciem habitus: sicut equestris et militaris et civilis differunt specie, licet finis unius ordinetur ad finem alterius. Et similiter, licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis, tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie. Sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem ultimum sit principalior, et imperet aliis habitibus.

ARTICULO 12

Utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus [a]

Si se da prudencia en los súbditos o sólo en los gobernantes

Dificultades. Parece que la prudencia no se da en los súbditos, sino que es exclusiva de los gobernantes.

1. Según el Filósofo, "sólo la prudencia es virtud propia del príncipe, mientras que las demás son comunes a él y a los súbditos. Los súbditos no poseen prudencia, sino opinión verdadera".

2. También dice que "los súbditos no tienen nada que aconsejar". Por consiguiente, si la prudencia nos hace aconsejar bien, no es propia de los siervos o súbditos.

3. La prudencia es preceptiva, como ya se dijo. Pero el mandar no es propio de los siervos, sino exclusivo del príncipe, en el que, por lo mismo, reside únicamente la prudencia.

Por otra parte, dice el mismo Filósofo que hay dos especies de prudencia política: una legislativa, propia de los gobernantes, y otra que conserva el nombre común de política y versa sobre los singulares. Esta segunda debe darse también en los

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus.

1. Dicit enim Philosophus, in III "Polit." (l.c. nt.54), quod "prudentia sola est propria virtus principis; aliae autem virtutes sunt communes subditorum et principum. Subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera".

2. Praeterea, in I "Polit." [55] dicitur quod "servus omnino non habet quid consiliativum". Sed "prudentia facit bene consiliativos"; ut dicitur in VI "Ethic." (l.c. nt.36). Ergo prudentia non competit servis, seu subditis.

3. Praeterea, prudentia est praeceptiva, ut supra (a.8) dictum est. Sed praecipere non pertinet ad servos vel subditos, sed solum ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solum in principibus.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI "Ethic." [56] quod prudentiae politicae sunt duae species: una quae est "legum positiva", quae pertinet ad principes; alia quae "retinet commune nomen politicae", quae est "circa singularia". Huiusmodi autem singularia peragere pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non solum est principum, sed etiam subditorum.

Respondeo dicendum quod prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque inquantum participat de regimine et gubernatione, intantum convenit sibi habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi inquantum est subditus, et servi inquantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi inquantum est servus, nec subditi inquantum est subditus. Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentia habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est "ad modum artis architectonicae", ut dicitur in VI "Ethic." (ibid.). In subditis autem "ad modum artis manu operantis".

Ad primum ergo dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum per se loquendo: quia scilicet virtus prudentiae non est virtus subditi inquantum huiusmodi.

Ad secundum dicendum quod servus non habet consiliativum inquantum est servus: sic enim est instrumentum domini. Est tamen consiliativus inquantum est animal rationale.

Ad tertium dicendum quod per prudentiam homo non solum praecipit aliis, sed etiam sibi ipsi: prout scilicet ratio dicitur praecipere inferioribus viribus.

[a] Infra q.50 a.2; *Ethic.* 6 lect.7.
[55] C.5 n.6 (Bk 1260a12); S.Th., lect 10.
[56] C.8 n.2 (Bk 1141b24); S.Th., lect.7.

súbditos, por lo que la prudencia no es exclusiva de los gobernantes.

Respuesta. La prudencia reside en la razón, de la que es función propia el regir y gobernar. Por lo tanto, cada uno, en cuanto participa del gobierno y dirección, en tanto le conviene poseer la prudencia. Es, por otra parte, manifiesto que al súbdito y siervo, en cuanto tales, no compete regir y gobernar, sino ser regidos y gobernados. Por consiguiente, la prudencia no es virtud del siervo ni del súbdito en cuanto tales. Mas, como todo hombre, por ser racional, participa algo del gobierno según su libre albedrío, en esa medida le conviene la prudencia. Es, pues, evidente que la prudencia reside en el príncipe "como mente arquitectónica", y en los súbditos, "a modo de arte mecánica" o como obreros que ejecutan un plan.

Soluciones. 1. El Filósofo quiere expresar sólo que de suyo la virtud de la prudencia no es propia del súbdito en cuanto tal.

2. El siervo nada tiene que aconsejar en cuanto siervo, por ser instrumento de su señor, pero sí en cuanto racional.

3. El hombre, por la prudencia, no sólo manda a los demás, sino a sí mismo en cuanto que la razón impera a las potencias inferiores.

ARTICULO 13

Utrum prudentia possit esse in peccatoribus [a]

Si en los pecadores puede darse la prudencia

Dificultades. Parece que en los pecadores puede darse la prudencia.

1. Dice el Señor que "los hijos de este siglo son más prudentes en el trato con los suyos que los hijos de la luz". Pero los hijos de este siglo son los pecadores. Por tanto, puede residir en ellos la prudencia.

2. La fe es más excelente que la prudencia y puede residir en los pecadores. Luego también la prudencia.

3. "La función principal del prudente es aconsejar bien". Y, habiendo muchos pecadores que aconsejan, deberán poseer la prudencia.

Por otra parte, dice el Filósofo que "es imposible ser prudente sin ser bueno". Como ningún pecador es bueno, no puede darse en ellos la prudencia.

Respuesta. La prudencia puede tener tres sentidos. Hay una prudencia falsa, así llamada por su semejanza con la verdadera. Así como el prudente dispone y ordena sus acciones para un fin bueno, el que respecto de un fin malo dispone y ordena los medios aptos para él posee una prudencia falsa, pues lo que toma como fin no es bueno sino por semejanza, como podemos hablar de un buen ladrón. De igual manera puede llamarse ladrón prudente el que pone todos los medios necesarios para robar. Tal es aquella prudencia de la cual dice el Apóstol: "La prudencia de la carne es la muerte", puesto que pone su fin último en los placeres de la carne.

Hay otra suerte de prudencia, y es la verdadera, porque indaga y halla los medios aptos para llegar a un fin bueno. Pero es imperfecta por dos razones: una, porque ese bien que toma como fin no es el fin común de toda la vida humana, sino sólo es un orden especial de cosas: así, el que halla los medios aptos para negociar o navegar, decimos que es un negociante o marinero prudente; segunda, porque falla en el acto principal de la prudencia: así el que posee consejo y juicio rectos aun en los negocios referentes a toda la vida, pero no impera con eficacia.

Finalmente, hay una tercera clase de prudencia que es verdadera y perfecta; es la que delibera, juzga y preceptúa con rectitud y en orden al fin bueno de toda la vida humana. Sólo ésta es la prudencia propiamente tal, y no puede darse en los pecadores, mientras que la primera es exclusiva de éllos, y la imperfecta es común a buenos y malos, máxime aquella imperfecta por el fin particular, pues la que lo es por defecto del acto principal, también es exclusiva de los pecadores.

Soluciones. 1. La palabra del Señor se refiere a la primera clase de prudencia. No dice, sin más, que sean prudentes sino "en el trato con los suyos".

2. La fe no implica, en su esencia, la conformidad de las buenas obras con la voluntad, sino consiste substancialmente en sólo el conocimiento. La prudencia, en cambio, importa el orden al apetito recto, ya porque sus principios son los fines virtuosos, cuya recta estimación es dada por los hábitos de las virtudes morales que rectifican la voluntad, y de ahí que la prudencia no puede darse sin las virtudes morales; o bien porque la prudencia preceptúa las obras buenas, lo cual no es posible sin una voluntad recta. Por

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quod prudentia possit esse in peccatoribus.

1. Dicit enim Dominus, Lc. 16,8: "Filii huius saeculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt". Sed filii huius saeculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

2. Praeterea, fides est nobilior virtus quam prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo et prudentia.

3. Praeterea, "prudentis hoc opus maxime dicimus, bene consiliari"; ut dicitur in VI "Ethic." [57] Sed multi peccatores sunt boni consilii. Ergo multi peccatores habent prudentiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI "Ethic." [58]: "Impossibile prudentem esse non entem bonum". Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

Respondeo dicendum quod prudentia dicitur tripliciter. Est enim quaedam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quae sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine non est vere bonum, sed secundum similitudinem: sicut dicitur aliquis bonus latro. Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et huiusmodi est prudentia de qua Apostolus dicit, ad Rom. 8,6: "Prudentia carnis mors est", quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis.

Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed est imperfecta, duplici ratione. Uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine non est communis finis totius humanae vitae, sed alicuius specialis negotii: puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta.—Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiae: puta cum aliquis bene consiliatur et recte iudicat etiam de his quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit.

Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter. Quae in peccatoribus esse non potest.—Prima autem prudentia est in solis peccatoribus.—Prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis: maxime illa quae est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quae est imperfecta propter defectum principalis actus etiam non est nisi in malis.

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia. Unde non dicitur simpliciter quod sint prudentes; sed quod sint prudentes "in generatione sua".

Ad secundum dicendum quod fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum. Tum quia principia prudentiae sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam aestimationem per habitus virtutum morallium, quae faciunt appetitum rectum: unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut supra ostensum est (1-2 q.58 a.5). Tum etiam quia prudentia est praeceptiva rectorum operum,

---

[a] *De verit.* q.5 a.1; *Ethic.* 6 lect.10; *In Rom.* 8 lect.1.2.

[57] C.7 n.6 (Bk 1141b8): S.Th., lect.6.

[58] C.12 n.10 (Bk 1144a36): S.Th., lect.10.

eso, aunque la fe es más excelente que la prudencia por su objeto, la prudencia en sí misma es más opuesta al pecado, que procede de la perversión de la voluntad.

3. Los pecadores pueden haberse muy bien aconsejado respecto de un fin malo o de un fin particular; pero, respecto del fin bueno común a toda la vida, no poseen la rectitud y perfección del consejo, puesto que no lo llevan a efecto. De ahí que en ellos no se da la prudencia que trata sólo del bien, sino que, como dice el Filósofo, se da una habilidad natural, que puede emplearse en el bien o en el mal; o mejor, la astucia, que se emplea sólo en el mal, a la que hemos llamado falsa prudencia o prudencia de la carne.

quod non contingit nisi existente appetitu recto. Unde fides licet sit nobilior quam prudentia propter obiectum, tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus.

Ad tertium dicendum quod peccatores possunt quidem esse bene consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum: ad finem autem bonum totius vitae non sunt bene consiliativi perfecte, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia, quae se habet solum ad bonum: sed sicut Philosophus dicit, in VI "Ethic." [59], est in talibus "deinotica", idest naturalis industria, quae se habet ad bonum et ad malum; vel "astutia", quae se habet solum ad malum, quam supra (in c) diximus falsam prudentiam vel prudentiam carnis.

ARTICULO 14

Utrum prudentia sit in omnibus habentibus gratiam [a]

Si la prudencia reside en todos los que están en gracia

Dificultades. Parece que la prudencia no existe en todos los que están en gracia.

1. Para ser prudentes se precisa cierta habilidad para proveer bien sobre todo lo que se ha de obrar; habilidad de la cual carecen muchos que están en gracia. No podemos, por lo tanto, decir que todos los que están en gracia posean la prudencia.

2. El prudente aconseja bien. Pero muchos que están en gracia necesitan regirse por el consejo de otros. Luego ello indica que no todos los que están en gracia son prudentes.

3. "No consta—dice Aristóteles—que los jóvenes sean prudentes"; y, sin embargo, hay muchos jóvenes en gracia. Por consiguiente, la prudencia no es propia de todos los que están en gracia.

Ad decimumquartum sic proceditur. Videtur quod prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam.

1. Ad prudentiam enim requiritur industria quaedam, per quam sciant bene providere quae agenda sunt. Sed multi habentes gratiam carent tali industria. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

2. Praeterea, prudens dicitur qui est bene consiliativus, ut dictum est [60]. Sed multi habent gratiam qui non sunt bene consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam habent prudentiam.

3. Praeterea, Philosophus dicit, in III "Topic." [61], quod "iuvenes non constat esse prudentes". Sed multi iuvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus gratiam habentibus.

Sed contra est quod nullus habet gratiam nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus nisi habeat prudentiam: dicit enim Gregorius, in II "Moral." [62] quod "ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt". Ergo omnes habentes gratiam habent prudentiam.

Respondeo dicendum quod necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet omnes habeat, ut supra ostensum est (1-2 q.65). Quicumque autem habet gratiam habet caritatem. Unde necesse est quod habeat omnes alias virtutes. Et ita, cum prudentia sit virtus, ut ostensum est (a.4), necesse est quod habeat prudentiam.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est industria. Una quidem quae est sufficiens ad ea quae sunt de necessitate salutis. Et talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos "unctio docet de omnibus", ut dicitur I Io. 2,27.—Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi et aliis potest providere, non solum de his quae sunt necessaria ad salutem, sed etiam de quibuscumque pertinentibus ad humanam vitam. Et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

Ad secundum dicendum quod illi qui indigent regi consilio alieno saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, et discernant consilia bona a malis.

Ad tertium dicendum quod prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum: unde "indiget ad sui generationem experimento et tempore", ut dicitur in II "Ethic." [63] Unde non potest esse in iuvenibus nec secundum habitum nec secundum actum.—Sed prudentia

Respuesta. Las virtudes deben hallarse en conexión mutua, de modo que quien posee una debe poseer todas las demás, según se ha demostrado. Ahora bien: todo el que está en gracia posee la caridad, y con ella debe poseer todas las demás virtudes. Y, siendo la prudencia una virtud, como se ha demostrado, también debe ser por él poseída.

Soluciones. 1. Existe una doble habilidad práctica: una suficiente respecto de las cosas necesarias para salvarse, y se da en todos los que están en gracia, a los cuales "enseña todo la unción", como dice San Juan; otra más plena, tal que quien la posee puede proveer de sí mismo y de los otros, no sólo en cuanto a lo necesario para salvarse, sino en todo lo perteneciente a la vida humana. Y este ingenio práctico no se da en todos los que están en gracia.

2. Los que necesitan guiarse por el consejo de otros saben, al menos, reflexionar, si están en gracia, para pedir consejo a otros y distinguir entre consejos buenos y malos.

3. La prudencia adquirida es causada por la repetición de actos; de ahí que, "para su adquisición, es necesaria la experiencia y el tiempo", y no puede darse en los jóvenes ni actual ni habitualmente.—Pero la prudencia que va acompañada de la

[a] Infra q.51 a.1 ad 3; *De virtut.* q.5 a.2 ad 3.

[59] C.12 n.9 (BK 1144a23): S.TH., lect.10
[60] A.8 arg.2; a.13 arg.3.
[61] C.2 n.5 (BK 117a29)
[62] C.46: ML 75,588.
[63] C.1 n.1 (BK 1103a16): S.TH., lect.1; cf. l.6 c.8 n.5 (BK 1142a14): S.TH., lect.7.

gracia es infundida por Dios. Por lo que ya se da en los niños bautizados que no han llegado al uso de razón, como hábito, no en cuanto al acto, al igual que en los dementes. En los que tienen el uso de razón se da en acto respecto de las cosas necesarias para salvarse; y por el ejercicio se merece su aumento hasta llegar a la perfección de la misma, como las demás virtudes. Por eso dice el Apóstol que "el manjar sólido es para los perfectos, los que, en virtud de la costumbre, tienen los sentidos ejercitados en discernir lo bueno de lo malo".

gratuita causatur ex infusione divina. Unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum: sicut et in amentibus. In his autem qui iam habent usum rationis est etiam secundum actum quantum ad ea quae sunt de necessitate salutis: sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut et ceterae virtutes. Unde et Apostolus dicit, ad Heb. 5,14, quod "perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali".

ARTICULO 15

Utrum prudentia insit nobis a natura *

Si la prudencia es innata en nosotros

Dificultades. Parece que la prudencia es innata en nosotros.

1. Todos los elementos de la prudencia parecen, según el Filósofo, "connaturales", como la perspicacia, el juicio y otros; y, en cambio, no lo son los referentes a la sabiduría especulativa. Ahora bien: las cosas del mismo género deben tener un mismo origen. Por consiguiente, también la prudencia debe ser innata.

2. La edad cambia según un proceso natural. Pero la prudencia parece brotar en la fase de mayor edad, según aquello de que "está en las canas el saber y en la ancianidad la sensatez". Parece, pues, que la prudencia es natural.

3. La prudencia es más propia del hombre que de los animales. Pero aun éstos tienen alguna prudencia natural, como dice Aristóteles. Por consiguiente, la prudencia es algo innato.

Ad decimumquintum sic proceditur. Videtur quod prudentia insit nobis a natura.

1. Dicit enim Philosophus, in VI "Ethic." [64], quod ea quae pertinent ad prudentiam "naturalia videntur esse", scilicet synesis, gnome et huiusmodi: non autem ea quae pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum quae sunt unius generis eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis a natura.

2. Praeterea, aetatum variatio est secundum naturam. Sed prudentia consequitur aetates: secundum illud Iob 12,12: "In antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia". Ergo prudentia est naturalis.

3. Praeterea, prudentia magis convenit naturae humanae quam naturae brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias; ut patet per Philosophum, in VIII "De historiis animal." [65] Ergo prudentia est naturalis.

* *De verit.* q.18 a.7 ad 7.

[64] C.11 n.5 (Bk 1143b6): S.TH., lect.9.

[65] C.1 n.2 (Bk 588a30).

Sed contra est quod Philosophus dicit, in II "Ethic." (l.c. nt.63), quod "virtus intellectualis plurimum ex doctrina habet generationem et augmentum: ...o experimento indiget et tempore". Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra habitum est (1-2 q.57 a.5; q.58 a.3 ad 1). Ergo prudentia non inest nobis a natura, sed ex doctrina et experimento.

Por otra parte, dice Aristóteles que "las virtudes intelectuales se adquieren y aumentan en gran parte por la educación, necesitando por ello de experiencia y tiempo". Siendo, pues, la prudencia virtud intelectual, como hemos dicho, no es innata, sino que proviene de la educación y experiencia.

Respondeo dicendum quod, sicut ex praemissis patet (a.3), prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat. Quantum igitur ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et de scientia speculativa. Quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supradictis patet (a.6): nisi quod principia communia prudentiae sunt magis connaturalia homini; ut enim Philosophus dicit, in X "Ethic." [66], "vita quae est secundum speculationem est melior quam quae est secundum hominem". Sed alia principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativae sive practicae, non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam.

Quantum autem ad particularem cognitionem eorum circa quae operatio consistit est iterum distinguendum. Quia operatio consistit circa aliquid vel sicut circa finem; vel sicut circa ea quae sunt ad finem. Fines autem recti humanae vitae sunt determinati. Et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium: sicut supra (1-2 q.51 a.1; q.63 a.1) dictum est quod quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines, et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium de huiusmodi finibus. Sed ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum.

Respuesta. Consta de todo lo precedente que la prudencia lleva consigo el conocimiento de los objetos operables universales y particulares, a los que el prudente aplica los principios universales. Por eso, respecto del conocimiento universal coinciden la prudencia y la ciencia especulativa, porque en ambas son conocidos naturalmente los primeros principios universales, como ya se dijo, si bien los principios comunes de la prudencia son más connaturales al hombre, ya que, según el Filósofo, "es mejor la vida especulativa que la vida humana". Pero otros principios universales subsiguientes, sean de la razón especulativa o práctica, no son conocidos naturalmente, sino que deben adquirirse por experiencia personal o por instrucción.

En cuanto al conocimiento particular de las cosas en las que se realiza la acción, debemos distinguir también, puesto que esta acción puede versar sobre objetos que son el fin o los medios. Ahora bien, los fines de la vida humana ya están prefijados, y respecto de ellos puede darse una inclinación natural. Así, como ya dijimos, hay quienes poseen por disposición natural algunas virtudes con las cuales se inclinan a fines rectos, y, por consiguiente, también poseen naturalmente un juicio recto sobre esos fines. En cambio, los medios en las cosas humanas no son fijos, sino que hay gran variedad y multiplicidad en ellos según la diversidad de personas y negocios. Y, pues-

[66] C.7 n.8 (Bk 1177b26): S.TH., lect.11.

to que la inclinación natural es siempre a algo determinado, el hombre no puede poseer aquel conocimiento de un modo natural, aunque las disposiciones naturales puedan hacer a uno más apto que otro para discernir estos medios, como ocurre también en las conclusiones de las ciencias especulativas. Por consiguiente, dado que la prudencia, según se ha visto, no trata del fin, sino de los medios, síguese que no puede ser natural.

Soluciones. 1. El Filósofo se refiere en el citado texto a los elementos de la prudencia en cuanto que se ordenan al fin; por eso ha dicho antes que "los principios son propios del fin". Por lo mismo, no ha mencionado la eubulia, que dicta el consejo sobre los medios.

2. La prudencia se da preferentemente en los ancianos, no sólo por disposición natural, al estar más apaciguados sus movimientos pasionales, sino por su larga experiencia.

3. En los animales están determinados los medios para llegar al fin; y así vemos que los de una especie se comportan todos del mismo modo. Pero no puede suceder esto mismo en el hombre, porque posee la razón; y conociendo el universal, abarca los infinitos singulares.

tiorum. Unde quia inclinatio naturae semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter: licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad huiusmodi discernenda quam alius; sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia igitur prudentia non est circa fines, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra habitum est (a.6; 1-2 q.57 a.5); ideo prudentia non est naturalis.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam secundum quod ordinantur ad fines: unde supra [67] praemiserat quod "principia sunt eius quod est cuius gratia", idest finis. Et propter hoc non facit mentionem de eubulia, quae est consiliativa eorum quae sunt ad finem.

Ad secundum dicendum quod prudentia magis est in senibus non solum propter naturalem dispositionem, quietatis motibus passionum sensibilium; sed etiam propter experientiam longi temporis.

Ad tertium dicendum quod in brutis animalibus sunt determinatae viae perveniendi ad finem: unde videmus quod omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine, propter rationem eius, quae, cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

ARTICULO 16

Utrum prudentia possit amitti per oblivionem [a]

Si la prudencia puede perderse por olvido

Dificultades. Parece que la prudencia puede perderse por olvido.

1. La ciencia, que trata de objetos necesarios, es más cierta que la prudencia, cuyo objeto son las acciones

Ad decimumsextum sic proceditur. Videtur quod prudentia possit amitti per oblivionem.

1. Scientia enim, cum sit necessariorum, est certior quam prudentia, quae est contingen-

[a] 1-2 q.53 a.1; *De verit.* q.18 a.7 ad 7; *Ethic.* 6 lect.4.

[67] L.c. nt.64 n.4 (BK 1143b4): S.TH., lect.9.

tium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multo magis prudentia.

2. Praeterea, sicut Philosophus dicit, in II "Ethic." [68], "virtus ex eisdem generatur et corrumpitur contrario modo factis". Sed ad generationem prudentiae necessarium est experimentum, quod fit "ex multis memoriis", ut dicitur in principio "Metaphys." [69]. Ergo, cum oblivio memoriae opponatur, videtur quod prudentia per oblivionem possit amitti.

3. Praeterea, prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti. Ergo et prudentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VI "Ethic." [70], quod "oblivio est artis, et non prudentiae".

Respondeo dicendum quod oblivio respicit cognitionem tantum. Et ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam, quae in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu: quia ut dictum est (a.8), principalis eius actus est praecipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum. Et ideo prudentia non directe tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones; dicit enim Philosophus, in VI "Ethic." [71], quod "delectabile et triste pervertit existimationem prudentiae". Unde Dan. 13,56 dicitur: "Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum"; et Ex. 23,8 dicitur: "Ne accipias munera, quae excaecant etiam prudentes". — Oblivio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad praecipiendum ex aliqua cognitione, quae per oblivionem tolli potest.

contingentes, y, no obstante, puede perderse por olvido. Con mayor razón podrá perderse por olvido la prudencia.

2. Como dice el Filósofo, "la virtud puede engendrarse y destruirse por las mismas causas, hechas de modo contrario". Pero la prudencia procede necesariamente de la experiencia, que se forma "de muchos recuerdos". Por lo tanto, dado que el olvido se opone al recuerdo, parece que la prudencia puede perderse por olvido.

3. No hay prudencia sin conocimiento de universales. Y como dicho conocimiento de universales puede perderse por olvido, luego también la prudencia.

Por otra parte, "el olvido — dice Aristóteles — es propio del arte, no de la prudencia".

Respuesta. El olvido afecta sólo al conocimiento. Puede olvidarse totalmente un arte y de igual modo la ciencia, hábitos propios del entendimiento. Pero la prudencia no es sólo cognoscitiva, sino apetitiva, ya que, como se ha dicho, su acto principal es el imperio, consistente en la aplicación del conocimiento adquirido a la tendencia y a la operación. De ahí que no se pierda directamente por olvido, sino que la corrompen más bien las pasiones, ya que, según Aristóteles, "lo deleitable y lo triste pervierten el juicio de la prudencia". Leemos también en Daniel: "La belleza te sedujo y la pasión pervirtió tu corazón"; y en el Exodo: "No recibas regalos, que ciegan a los prudentes". — No obstante, el olvido puede impedir la prudencia, ya que ésta, para imperar, se basa en un conocimiento, y éste puede olvidarse.

[68] C.3 n.11 (BK 1105a14): S.TH., lect.3; cf. c.2 n.8 (BK 1104a27): S.TH., lect.1-2.
[69] L.1 c.1 n.4 (BK 980b29): S.TH., lect.1.
[70] C.5 n.8 (BK 1140b29): S.TH., lect.4.
[71] C.5 n.6 (BK 1140b13): S.TH., lect.4

Soluciones. 1. La ciencia consiste sólo en el entendimiento, por lo cual no vale compararla con la prudencia.

2. La experiencia de la prudencia no se compone sólo de recuerdos, sino del ejercicio en mandar rectamente.

3. La prudencia consiste principalmente no en el conocimiento de los principios universales, sino de su aplicación a la acción, como ya se dijo. Por lo tanto, el olvido de tal conocimiento no destruye lo principal de la prudencia, aunque puede impedirla, como se ha dicho también.

Ad primum ergo dicendum quod scientia est in sola ratione. Unde de ea est alia ratio, ut supra dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod experimentum prudentiae non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio recte praeciplendi.

Ad tertium dicendum quod prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum est (in c). Et ideo oblivio universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia, sed aliquid impedimentum ei affert, ut dictum est (in c).

INTRODUCCION A LA CUESTION 48

DE LAS PARTES DE LA PRUDENCIA EN GENERAL

Plan y estructura de la cuestión

Considerada ya la prudencia en sí misma, síguese el estudio de sus partes. Porque las virtudes cardinales se distinguen de las teologales en que éstas no tienen partes, como Dios, sobre que versan, mientras que aquéllas se componen de muchas partes, como el mismo hombre, de que se ocupan. Por eso el santo Doctor no se puso esta cuestión en el tratado de las virtudes teológicas, como se la pone en el de todas y de cada una de las virtudes cardinales.

Es evidente que la prudencia tiene muchas partes, como consta por el hecho de que todos los autores que de ella han escrito enumeran varias. Pero no coinciden en el número—pues unos señalan tres, otros seis, otros siete y otros diez—, ni tampoco en el nombre, ni mucho menos—según parece—en la naturaleza de las mismas [1]. He ahí la necesidad de estudiar a fondo la cuestión para averiguar cuántas y de qué naturaleza son las verdaderas partes de la prudencia (q.48), antes de considerar cada grupo de ellas en particular (q.49-51).

Su maestro San Alberto Magno le precedió en esta tentativa con la distinción de tres clases de partes, esenciales, integrales y potenciales, que próximamente se derivaba de Boecio y remotamente de Aristóteles [2]. Pero no la aplicó expresamente más que a la fortaleza, contentándose con ligeras alusiones en los tratados de la prudencia y de la templanza [3]. Fué Santo Tomás el que la explotó a fondo, aplicándola *ex professo* a todas y a cada una de las cuatro virtudes cardinales.

Las partes son correlativas al todo. Por consiguiente, debe haber tantas clases de partes como de todos.

Ahora bien, hay tres tipos de todos: uno esencial o universal, como el género respecto de sus especies; otro cuantitativo o integral, como el compuesto respecto de sus componentes, o la suma respecto de sus sumandos; y otro virtual o potencial—cualitativo—, como el poder completo y principal respecto de los poderes parciales y secundarios [4].

Luego, proporcionalmente, tiene que haber tres suertes de partes: unas esenciales, como las especies contenidas *debajo* de un género, que por eso mismo se llaman también *subjetivas*, según la etimología de la palabra

[1] Véanse las dificultades puestas al principio del artículo.

[2] ARISTÓTELES, IV *Metaph.* c.25-26: ed. W. D. ROSS, 1023a12-26; 1024a1-10 (Oxford 1953); BOECIO, *De divisione:* ML 64,888; SAN ALBERTO MAGNO, *Commentarii in librum Boethii «De divisione»:* ed. P. De Loe, O. P., tr.4 c.1 p.74-75 (Bonn 1913).

[3] *De bono:* Opera omnia, ed. Coloniense, t.28 n.780 p.172,78-80; n.152 p.191,61-7 n.490 p.253,64-77 (Münster in Westf. 1951).

[4] Cf. *Summa theol.* 1 q.76 a.8c; q.77 a.1 ad 1.

—*sub* = debajo; *jetivas*, de *iactatas* = arrojadas, echadas: diseminadas, dispersas, distribuídas, colocadas *debajo* de un género, como efectivamente son sus especies, que abarcan cada cual una parte de su extensión o universalidad—; otras integrales, como las porciones de un compuesto: por ejemplo, los cimientos, las paredes y la techumbre son partes integrales de una casa, en cuanto que todas hacen falta para el ser completo de ella: otras potenciales, como las que participan algo del poder o virtualidad del todo para ciertos menesteres secundarios; v. gr., los ayudantes y ordenanzas de un jefe militar, los oficiales y servidores de un obispo, y, en general, las autoridades subalternas respecto de la principal, e igualmente las funciones vegetativas y sensitivas respecto del alma racional, o el subdiaconado y el diaconado respecto del presbiterado.

¿Qué clase de partes y qué tipo de todo corresponden a la prudencia? Porque es tan evidente que ella es un todo como que tiene partes.

Desde luego le conviene, en sentido propio, ser un todo esencial y tener partes esenciales o especies, como consta de lo dicho en la cuestión anterior, artículo 11. Le conviene asimismo ser propiamente un todo potencial y tener partes potenciales, porque precisamente las virtudes cardinales son virtudes principales, a cuyo servicio están otras secundarias o anejas, según lo ya expuesto en la *Prima Secundae* (q.61 a.1-3). En cambio, no le conviene ser un todo integral ni tener partes integrales más que en sentido metafórico; porque el todo integral en sentido propio es un todo corporal compuesto de muchas partes, mientras que la prudencia, como virtud y como hábito que es, carece de partes cuantitativas, siendo esencialmente una cualidad simple (1-2 q.54 a.4).

Por eso el santo Doctor, que admite sin restricción alguna que la prudencia tiene partes esenciales y potenciales, al hablar de las integrales dice: «ad *similitudinem* partium integralium» (cuerpo del artículo). Porque, en realidad, esa clase de partes no conviene a las virtudes más que en sentido impropio—metafórico—, es decir, no en cuanto a su entidad, sino en cuanto a sus oficios o funciones, pues todas ellas colaboran de una manera o de otra al acto perfecto de la prudencia, como todas las partes integrales de un compuesto corporal concurren de algún modo a la constitución del todo.

Es más. De las especies o partes *subjetivas* dice expresamente que se toman en sentido propio: «*proprie* sumuntur». Y lo mismo cabe decir de las partes potenciales, que también se distinguen específicamente de su todo y entre sí. Así se comprenden estas palabras de la 1-2 q.54 a.4 ad 2: «partes quae singulis virtutibus cardinalibus assignantur, *non sunt partes integrales*—propiamente dichas—, sed partes subiectivae sive potentiales».

La prudencia, pues, tiene partes esenciales y potenciales en sentido propio, además de las cuasi integrales, en sentido metafórico.

Pero hace falta precisar todavía el número de cada serie y su organización respectiva dentro de la misma. Ello depende de la naturaleza íntima de la prudencia, tal como ha sido determinada en la cuestión anterior.

Pues bien, la prudencia conviene esencialmente con las otras virtudes cardinales en estos dos puntos: que es una virtud genérica y que es una virtud principal.

Como virtud *genérica*, contiene debajo de su extensión o universalidad cinco partes esenciales o especies distintas, a saber, prudencia individual o personal, prudencia familiar, prudencia gubernativa, prudencia cívica y prudencia militar.

Porque la prudencia es esencialmente la recta razón u ordenación de todo lo agible humano: *recta ratio agibilium*. Tantas serán, por consiguiente, las especies de la prudencia cuantas son las especies de la recta razón de lo agible humano. Y éstas son varias. Pues una es la de lo agible meramente individual o personal, y otra muy distinta la de lo agible social o de la comunidad. Lo agible, como la acción, gira en torno del fin —o bien—, lo mismo que el agente [5]; y, por lo mismo, tanto él como su ordenación recta cambian de especie en proporción a las distintas especies de fines o de bienes que persiguen. Ahora bien, el bien meramente personal y el bien común son dos bienes específicamente distintos. Por consiguiente, una es la prudencia meramente personal, y otra específicamente distinta la prudencia social.

A su vez, esta prudencia social se subdivide según el bien común de la sociedad que rectamente ordena y procura. Y, como ésta se subdivide específicamente en sociedad familiar y en sociedad civil, resultan dos especies de prudencia social: una familiar y otra civil o política, que se desdobla en otras dos. Porque esa ordenación y procuración recta del bien común de la sociedad civil se puede hacer de dos maneras y desde dos puntos diferentes: desde arriba, mandando, y así tenemos la prudencia gubernativa, y desde abajo, obedeciendo, y así resulta la prudencia cívica, que es la prudencia de los simples ciudadanos en cuanto tales.

Y como ese bien común de la sociedad civil puede ser perturbado desde adentro o impugnado desde afuera, por eso es necesaria una sociedad de hombres organizados para protegerlo y defenderlo, que se llama clase militar. La cual, para servir únicamente al bien común y no convertirse en atropello de ciudadanos y extranjeros, debe ser especialmente regida por una prudencia apropiada, que por eso mismo se llama prudencia militar.

Asimismo, como virtud *principal*, exige otras virtudes auxiliares y secundarias para ciertas funciones preparatorias. Porque la recta ordenación de todo lo agible humano, para ser lo que debe ser, es decir, verdadera obra de virtud, debe ser al mismo tiempo recta y eficaz. La eficacia corresponde plenamente al precepto o mandato, que es el acto principal y específico de la prudencia, llamada por eso el hábito de mandar bien.

Pero no manda bien quien no juzga o aprecia bien, con todas sus circunstancias, lo que debe mandar; ni tampoco cumple bien este oficio si no averigua lo que más y mejor sirve o conviene para ello. Por consiguiente, el bien mandar preexige el juzgar y el deliberar bien, que son los actos secundarios y preparatorios de la prudencia.

Mas ese juicio recto y apropiado se puede hacer de dos maneras: una, en los casos ordinarios, según las reglas o leyes comunes del bien obrar; otra, en los casos excepcionales, según el espíritu de las leyes y los primeros principios de toda rectitud y honestidad, o sea, según la epiqueya o equidad.

De donde resultan tres partes potenciales o virtudes auxiliares de la prudencia: una, de la buena deliberación o del buen consejo, que Aris-

---

[5] La causa eficiente y la causa final son correlativas y proporcionales. Toda la razón de ser de la causalidad eficiente está en la causa final, que es precisamente causa de la causalidad de la causa eficiente: «finis est *causa causalitatis efficientis*, quia facit efficiens esse efficiens»; o sea «non est causa illius *quod est* efficiens —del ser de la causa eficiente—, sed est causa ut efficiens *sit efficiens*—pero es causa de su causalidad» (SANTO TOMÁS, *De principiis naturae* c.4: ed J. Pauson, p.95,11-12.14-15, Fribourg 1950). De ahí el principio de causalidad final: *omne agens agit propter finem*.

tóteles llama εὐβουλία —literalmente, *buena consejera—;* otra, del buen juicio o del buen sentido según el curso ordinario de la vida humana, que Aristóteles designa con el nombre de σύνεσις —literalmente, *conjetura:* συνίημι, *cum-iacere,* pero que podemos traducir por *sensatez—;* y otra tercera, del buen sentido o del buen juicio según las circunstancias extraordinarias de algunos casos raros, que Aristóteles apellida γνώμη—literalmente, *sentencia,* intuición, comprensión, que pudiéramos traducir por *resolución* rápida y certera en esos casos perplejos y difíciles.

Por otra parte, la prudencia es una virtud esencialmente distinta de las otras tres virtudes cardinales, en cuanto que es una virtud formalmente intelectual y materialmente moral: recta *ratio*—intelectual—*agibilium*—moral, de las cosas o acciones morales—. Según esto, es una virtud esencialmente cognoscitiva de lo agible humano y directiva o regulativa del mismo. Por consiguiente, tantas serán sus partes cuasi integrales cuantas sean necesarias en conjunto para que ese conocimiento y dirección de lo agible humano sean perfectos, cual conviene a un acto de virtud.

Ahora bien, para el perfecto *conocimiento* de lo agible humano se requieren tres cosas: primera, averiguarlo bien; segunda, conocerlo bien; tercera, usar bien de ese conocimiento adquirido para descubrir nuevos aspectos y juzgar de todo ello rectamente.

Para conocerlo bien, se necesitan dos condiciones: buena memoria, si se trata de cosas pasadas, y buena inteligencia, si es cuestión de las cosas presentes.

Para adquirir o averiguar bien ese conocimiento se precisan otras dos: *buena inventiva* para hallarlo por su propia cuenta, que Aristóteles llama εὐστοχία—literalmente, *buen tino, buena puntería,* y que podemos traducir por *solercia* o *sagacidad—,* y *docilidad* para recibirlo de boca de otros.

Para usar bien del mismo con vistas a juzgar rectamente y a descubrir nuevos matices, es menester la razón, el buen razonamiento.

Y, respecto de la *dirección* perfecta de dicho agible por el mandato o el precepto, hacen falta tres condiciones: ordenar bien los medios conducentes al verdadero fin, y eso pertenece a la providencia; tener en cuenta todas las circunstancias del asunto, lo cual corresponde a la circunspección, y evitar o soslayar las dificultades o impedimentos que pueden salir al paso, oficio que pertenece a la cautela o precaución.

Según esto, resultan en conjunto dieciséis partes de la prudencia, de las cuales cinco son esenciales, tres potenciales y ocho cuasi integrales, cuya ordenación y justificación se puede expresar en el esquema siguiente:

PARTES DE LA PRUDENCIA

- I. Cuasi integrales .....
  - 1) en cuanto *cognoscitiva* .....
    - A) para el perfecto *conocimiento* de lo agible humano como tal .....
      - a) *pasado:* MEMORIA.
      - b) *presente:* INTELIGENCIA.
    - B) para la perfecta *adquisición* de dicho conocimiento .....
      - a) por *invención* propia: SOLERCIA, SAGACIDAD.
      - b) por *transmisión* de otros: DOCILIDAD.
  - 2) en cuanto *directiva* o imperativa .....
    - A) ordenación de los *medios* al fin: PROVIDENCIA.
    - B) consideración de todas las *circunstancias:* CIRCUNSPECCIÓN.
    - C) evitación de las *dificultades* ocurrentes: PRECAUCIÓN.
- II. Esenciales o especies .....
  - 1) respecto del bien *individual* de cada uno: prudencia PERSONAL.
  - 2) respecto del bien *común* de la sociedad: prudencia social ....
    - A) de la *familia:* prudencia FAMILIAR.
    - B) del *Estado*....
      - a) para *procurarlo* positivamente: prudencia política .....
        - 1) por parte de las *autoridades,* mandando: prudencia GUBERNATIVA.
        - 2) por parte de los *súbditos,* obedeciendo: prudencia CÍVICA.
      - b) para *defenderlo* y protegerlo con las armas y contra sus enemigos: prudencia MILITAR.
- III. Potenciales.
  - 1) respecto del *consejo:* εὐβουλία, VIRTUD DEL BUEN CONSEJO.
  - 2) respecto del *juicio* .....
    - A) *ordinario:* σύνεσις, SENSATEZ.
    - B) *extraordinario:* γνώμη, RESOLUCIÓN EQUITATIVA.

Es de admirar el arte organizador de Santo Tomás, que supo reducir a un orden completo los fragmentos dispersos de las más distintas procedencias. Los autores de esas diversas enumeraciones hechas al azar, salvo en Aristóteles, estaban muy lejos de sospechar el gran partido que de ellas sacaría Santo Tomás. En realidad, esas partes adoptadas por el Angélico revisten en él un sentido totalmente nuevo y original. Más que fuentes propiamente dichas, esas enumeraciones—a excepción de la de Aristóteles—son puros materiales verbales, que dieron ocasión al santo Doctor para seleccionarlos, clasificarlos y pulirlos, *llenándolos de sentido nuevo al incorporarlos en su propio sistema.* Bajo una modesta apariencia de compilador, es Santo Tomás sumamente original en esta cuestión.

CUESTION 48

De partibus prudentiae

De las partes de la prudencia

A continuación hemos de estudiar las partes de la prudencia, y lo haremos en cuatro puntos: primero, cuáles son las partes de la prudencia; segundo, de sus partes cuasi-integrales; tercero, de sus partes subjetivas; cuarto, de sus partes potenciales.

Deinde considerandum est de partibus prudentiae (cf. q.47 introd.). Et circa hoc quaeruntur quatuor: primo, quae sint partes prudentiae; secundo, de partibus quasi integralibus eius (q.49); tertio, de partibus subiectivis eius (q.50); quarto, de partibus potentialibus (q.51).

ARTICULO UNICO

Utrum convenienter assignentur partes prudentiae [a]

Si están bien asignadas las partes de la prudencia

Dificultades. Parece que no se asignan de modo adecuado las partes a la prudencia.

1. Tulio asigna a la prudencia tres partes: "memoria, inteligencia y providencia".—Macrobio, según Plotino, le atribuye seis: "razón, inteligencia, circunspección, providencia, docilidad y precaución". — Aristóteles, por su parte, le asigna el buen consejo, la perspicacia y la sentencia o "eubulia", "synesis" y "gnome", aunque también menciona, al hablar de la prudencia, "la vigilancia, la sagaci-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur partes prudentiae.

1. Tullius enim, in II "Rhet." (c.53), ponit tres partes prudentiae: scilicet "memoriam, intelligentiam" et "providentiam".— Macrobius autem [1], secundum sententiam Plotini, attribuit prudentiae sex: scilicet "rationem, intellectum, circumspectionem, providentiam, docilitatem" et "cautionem". — Aristoteles autem, in VI "Ethic." [2], dicit ad prudentiam pertinere "eubuliam, synesim" et "gnomen". Facit etiam mentionem

[a] *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª1-4; *De mem. et remin.* lect.1; *Ethic.* 6 lect.7

[1] *In Somm. Scip.* l.1 c.8.

[2] C.9.10 (BK 1142a32; b34); c.11 (BK 1143a19) ÷ S.TH., lect.8,9.

circa prudentiam de "eustochia" et "solertia, sensu" et "intellectu". — Quidam autem alius philosophus graecus [3] dicit quod ad prudentiam decem pertinent: scilicet "eubulia, solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, oeconomica, dialectica, rhetorica, physica".—Ergo videtur quod vel una assignatio sit superflua vel alia diminuta.

2. Praeterea, prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, oeconomica, dialectica, rhetorica, physica sunt quaedam scientiae. Non ergo sunt partes prudentiae.

3. Praeterea, partes non excedunt totum. Sed memoria intellectiva, vel intelligentia, ratio, sensus et docilitas non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiae.

4. Praeterea, sicut consiliari et iudicare et praecipere sunt actus rationis practicae, ita etiam et uti, sicut supra habitum est (1-2 q.16 a.1). Sicut ergo eubulia adiungitur prudentiae, quae pertinet ad consilium, et synesis et gnome, quae pertinent ad iudicium; ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum.

5. Praeterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet, sicut supra habitum est (q.47 a.9). Ergo etiam inter partes prudentiae sollicitudo poni debuit.

Respondeo dicendum quod triplex est pars: scilicet "integralis", ut paries, tectum et fundamentum sunt partes domus: "subiectiva", sicut bos et leo sunt partes animalis; et "potentialis", sicut nutritivum et sensitivum sunt partes animae. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo, ad similitudinem partium integralium: ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicuius quae necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis (a.1) possunt

dad, el sentido e inteligencia".—Otro filósofo griego señala diez partes, a saber: "buen consejo, sagacidad, providencia, gubernativa, militar, política, económica, dialéctica, retórica y física".—Parece, pues, que a alguna de estas enumeraciones le falta o le sobra algo

2. La prudencia se distingue de la ciencia. Como, por otra parte, la política, la económica, la dialéctica, la retórica y la física son ciencias, síguese que no pueden ser partes de la prudencia.

3. Las partes no exceden al todo. Ahora bien, la memoria intelectiva o inteligencia, la razón, el sentido y la docilidad no son exclusivas de la prudencia, sino que se dan en todo acto cognoscitivo. Por consiguiente, no podemos decir que son partes de la prudencia.

4. Así como el consejo, el juicio y el imperio son actos de la razón práctica, también lo es el acto de uso, como ya se dijo. Por lo tanto, puesto que se agregan a la prudencia la "eubulia", que pertenece al consejo, y "synesis" y "gnome", que pertenecen al juicio, debemos señalar también algo correspondiente al uso.

5. Si, como hemos dicho, la diligencia pertenece a la prudencia, debemos incluirla entre sus partes.

Respuesta. Podemos distinguir un triple género de partes: "integrales", como la pared, el techo y los cimientos son partes de una casa; "subjetivas", como la vaca y el león respecto del género animal, y "potenciales", como la virtud nutritiva y sensitiva en el alma. Así, pues, tres son los modos según los cuales podemos asignar partes a una virtud: en primer lugar, como partes integrales, denominación que daremos a los elementos de esa virtud que deben concurrir al acto perfecto de la misma.

[3] ANDRONICUS, *De affect.*: De prudentia.

Como tales deben considerarse, de todas las enumeradas, ocho partes de la prudencia, es decir, las seis que le asigna Macrobio, más la "memoria", de la que habla Tulio, y la "sagacidad" o "eustochia" que pone Aristóteles (ya que el "sentido" de la prudencia se llama también "inteligencia", de ahí que Aristóteles diga: "De todas estas cosas conviene, pues, tener sentido, a lo que llamamos aquí inteligencia"). De estas ocho, cinco pertenecen a la prudencia como cognoscitiva: "la memoria, habilidad en el raciocinio, inteligencia, docilidad y sagacidad"; y tres a la prudencia como preceptiva, a saber: "la previsión o providencia, la circunspección y la precaución". —Esta diversidad está justificada por el hecho de que en el conocimiento debemos considerar tres momentos. Uno, el conocimiento en sí mismo, el cual, si se refiere a cosas pasadas, da lugar a la "memoria", y si a las presentes, sean contingentes o necesarias, se llama "inteligencia". —Podemos considerar también el modo de adquirir ese conocimiento, que es o bien por enseñanza, y tenemos la "docilidad", o por propia invención, y da lugar a la "eustochia", que es el saber "conjeturar bien". Parte de la misma es la "sagacidad", que es una "pronta conjeturación o averiguación del medio".—Y tercero, se ha de considerar la aplicación de ese conocimiento en cuanto que unas cosas conocidas nos llevan a conocer o juzgar otras, lo cual es propio de la "razón". Mas la razón, para preceptuar rectamente, debe realizar tres cosas: ordenar algo conveniente al fin, lo que es propio de la "previsión"; tener en cuenta los distintos aspectos de la situación, labor propia de la "circunspección"; finalmente, evitar los obstáculos, y esto compete a la "precaución".

Llamamos partes subjetivas de una virtud a sus diversas especies. Así consideradas, son partes de la pru-

accipi octo partes prudentiae: scilicet sex quas enumerat Macrobius: quibus addenda est septima, scilicet "memoria", quam ponit Tullius; et "eustochia" sive "solertia", quam ponit Aristoteles (nam "sensus" prudentiae etiam "intellectus" dicitur: unde Philosophus dicit, in VI "Ethic."[4]: "Horum igitur oportet habere sensum: hic autem est intellectus"). Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam secundum id quod est cognoscitiva, scilicet "memoria, ratio, intellectus, docilitas" et "solertia": tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est praeceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet "providentia, circumspectio" et "cautio". Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda. Primo quidem, ipsa cognitio. Quae si sit praeteritorum, est "memoria"; si autem praesentium, sive contingentium sive necessariorum, vocatur "intellectus" sive "intelligentia".—Secundo, ipsa cognitionis acquisitio. Quae fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet "docilitas", vel per inventionem, et ad hoc pertinet "eustochia", quae est "bona coniecturatio". Huius autem pars, ut dicitur in VI "Ethic."[5], est "solertia", quae est "velox coniecturatio medii", ut dicitur in I "Poster."[6]—Tertio considerandus est usus cognitionis: secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel iudicanda. Et hoc pertinet ad "rationem". Ratio autem, ad hoc quod recte praecipiat, tria debet habere. Primo quidem, ut ordinet aliquid accommodum ad finem: et hoc pertinet ad "providentiam". Secundo, ut attendat circumstantias negotii: quod pertinet ad "circumspectionem". Tertio, ut vitet impedimenta: quod pertinet ad "cautionem".

Partes autem subiectivae virtutis dicuntur species eius diversae. Et hoc modo partes prudentiae, secundum quod proprie su-

[4] C.11 n.5 (BK 1143b5): S.TH., lect.9
[5] C.9 n.3 (BK 1142b5): S.TH., lect.8.
[6] C.34 n.1 (BK 89b10)

muntur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, et prudentia per quam aliquis regit multitudinem, quae differunt specie, ut dictum est (q.47 a.11): et iterum prudentia quae est multitudinis regitiva dividitur in diversas species secundum diversas species multitudinis. Est autem quaedam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum: cuius regitiva est prudentia "militaris". Quaedam vero multitudo est adunata ad totam vitam: sicut multitudo unius domus vel familiae, cuius regitiva est prudentia "oeconomica"; et multitudo unius civitatis vel regni, cuius quidem directiva est in principe "regnativa", in subditis autem "politica" simpliciter dicta.—Si vero prudentia sumatur large, secundum quod includit etiam scientiam speculativam, ut supra dictum est (q.47 a.2 ad 2), tunc etiam partes eius ponuntur dialectica, rhetorica et physica, secundum tres modos procedendi in scientiis. Quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam: quod pertinet ad "physicam"; ut sub physica intelligantur omnes scientiae demonstrativae. Alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam: quod pertinet ad "dialecticam". Tertius modus est ex quibusdam coniecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum: quod pertinet ad "rethoricam".—Potest tamen dici quod haec tria pertinent ad prudentiam etiam proprie dictam, quae ratiocinatur interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus, interdum autem ex quibusdam coniecturis.

Partes autem potentiales alicuius virtutis dicuntur virtutes adiunctae quae ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiae "eubulia", quae est circa consilium; et "synesis", quae est circa iudicium eorum quae communiter accidunt; et "gno-

dencia en sentido propio, la prudencia por la que uno se gobierna a sí mismo y la prudencia ordenada al gobierno de la multitud, las cuales, como se dijo, son de distinta especie; ésta, a su vez, se diversifica según las diversas especies de multitud. Una es la multitud congregada en orden a un negocio particular, como el ejército se reúne para luchar: para el gobierno de esta multitud ponemos la prudencia "militar"; otra es la multitud formada para toda la vida, como es la casa o familia, y ésta se rige por la prudencia "económica"; o la agrupación de una ciudad o reino, para cuya dirección reside en el jefe la prudencia de "gobierno", y en los súbditos la prudencia "política" propiamente dicha.—Si, por otra parte, tomamos la prudencia en sentido amplio, incluyendo, como se ha dicho, la ciencia especulativa, podemos entonces asignarle como partes la dialéctica, la retórica y la física, según el triple proceso científico: por demostración, que da origen a la ciencia, y tenemos la "física", abarcando bajo esta denominación todas las ciencias especulativas; otro, que parte de lo probable y forma la opinión, que da origen a la "dialéctica", y un tercero, que de ciertas conjeturas deduce una sospecha o una leve persuasión, lo cual es propio de la "retórica".—Podemos decir, no obstante, que estas tres pertenecen a la misma prudencia propiamente dicha, pues que ésta muchas veces razona basándose en principios necesarios; otras, en verdades probables, y otras, en conjeturas.

Las partes potenciales de una virtud son virtudes adjuntas a la misma que se ordenan a otros actos o materias secundarias, porque no poseen toda la virtualidad de la virtud principal. En este sentido se asigna a la prudencia la "eubulia", que se refiere al consejo; la "synesis" o buen sentido, para juzgar lo que sucede ordinariamente, y la "gnome" o perspi-

cacia, para juzgar lo que a veces se aparta de las leyes comunes. La prudencia, por su parte, se ocupa del acto principal, que es el precepto o imperio.

Soluciones. 1. Las diversas enumeraciones no coinciden, bien porque consideran distintos géneros de partes o porque una enumeración incluye en una parte varias de otra enumeración. Así, Cicerón incluye en la "previsión" la precaución y circunspección, y en la "inteligencia", la docilidad y sagacidad.

2. No tomamos aquí la economía y la política como ciencias, sino como géneros de la prudencia. Respecto de las otras tres, la respuesta está dada en todo lo dicho.

3. Todas esas partes no las asignamos a la prudencia en toda la amplitud de su sentido, sino en cuanto actúan en lo propio de la prudencia.

4. El imperio y el uso rectos van siempre unidos, porque, cuando la razón impera, obedecen inmediatamente las facultades inferiores que realizan ese acto de uso.

5. La diligencia va incluída en la previsión.

me", quae est circa iudicium eorum in quibus oportet quandoque a communi lege recedere. Prudentia vero est circa principalem actum, qui est praecipere.

Ad primum ergo dicendum quod diversae assignationes differunt secundum quod diversa genera partium ponuntur; vel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multae partes alterius assignationis. Sicut Tullius sub "providentia" includit cautionem et circumspectionem, sub "intelligentia" autem rationem, docilitatem et solertiam.

Ad secundum dicendum quod oeconomica et politica non accipiuntur hic secundum quod sunt scientiae; sed secundum quod sunt prudentiae quaedam. De aliis autem tribus patet responsio ex dictis (in c).

Ad tertium dicendum quod omnia illa ponuntur partes prudentiae non secundum suam communitatem; sed secundum quod se habent ad ea quae pertinent ad prudentiam.

Ad quartum dicendum quod recte praecipere et recte uti semper se comitantur: quia ad praeceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quae pertinent ad usum.

Ad quintum dicendum quod sollicitudo includitur in ratione providentiae.

INTRODUCCION A LA CUESTION 49

DE LAS PARTES CUASI INTEGRALES DE LA PRUDENCIA

Plan y estructura de la cuestión

Una vez enumeradas todas las partes de la prudencia y reducidas a tres clases en la cuestión precedente, comienza en ésta a estudiar detalladamente las del primer grupo, que son las ocho cuasi integrales.

El orden que adopta para ello es el señalado en la cuestión anterior. En una primera sección (a.1-5) considera las partes o elementos requeridos para que el acto de la prudencia como *cognoscitiva* de lo agible humano sea completo y perfecto, tanto por parte del conocimiento en sí mismo respecto de lo pasado (a.1) y de lo presente (a.2) como respecto de su adquisición por propia iniciativa (a.3) y por recepción de los demás (a.4), amén del uso del conocimiento adquirido para juzgar rectamente o descubrir nuevos matices (a.5).

Otra sección—la segunda—está dedicada a la exposición y explicación de los elementos necesarios para que la función *directiva* de dicha virtud sea igualmente plena y consumada (a.6-8). Estos se reducen a tres: dos positivos, que son la recta ordenación de los medios a sus fines respectivos (a.6) y la consideración atenta de todas las circunstancias a la vez (a.7); y uno negativo, que es la evitación de los obstáculos o dificultades que puedan impedir o entorpecer el conseguimiento del fin (a.8).

Merece subrayarse en el artículo 1 la respuesta al segundo argumento, en donde el Aquinate señala los principios y las leyes fundamentales de la mnemotecnia. Nada mejor y más útil—dentro de su brevedad—se ha escrito hasta el presente.

Es también del mayor interés, especialmente en estos tiempos de petulancias innovadoras acerca de todo lo existente, la respuesta al segundo argumento del artículo 3, en donde él, tan santo, tan sabio y tan prudente, recomienda con encarecimiento la docilidad: se debe aplicar el oído a las enseñanzas de los mayores con solicitud, con asiduidad y con respeto, no echándolas en saco roto por desidia ni despreciándolas por soberbia.

CUESTION 49

(In octo articulos divisa)

De singulis prudentiae partibus cuasi integralibus

De las partes cuasi integrales de la prudencia

Debemos estudiar ahora cada una de la partes cuasi integrales de la prudencia.

Trataremos sobre ello ocho puntos.

Primero: de la memoria.

Segundo: del entendimiento o inteligencia.

Tercero: de la docilidad.

Cuarto: de la sagacidad.

Quinto: de la razón.

Sexto: de la previsión.

Séptimo: de la circunspección.

Octavo: de la precaución.

Deinde considerandum est de singulis prudentiae partibus quasi integralibus (cf. q.48 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: de memoria.

Secundo: de intellectu vel intelligentia.

Tertio: de docilitate.

Quarto: de solertia.

Quinto: de ratione.

Sexto: de providentia.

Septimo: de circumspectione.

Octavo: de cautione.

ARTICULO 1

Utrum memoria sit pars prudentiae [a]

Si la memoria es parte de la prudencia

Dificultades. Parece que la memoria no es parte de la prudencia.

1. La memoria, como dice Aristóteles, reside en la parte sensitiva. La prudencia, en cambio, argumenta y razona. Por lo tanto, la memoria no es parte de la prudencia.

2. La prudencia se adquiere y se desarrolla con el ejercicio, mientras que la memoria es un don natural que no puede, por lo mismo, ser parte suya.

3. La memoria se ejerce respecto de cosas pasadas. No así la prudencia, que trata de la acción futura, acerca de la cual dictamina el consejo. Por consiguiente, la memoria no puede ser parte de la prudencia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod memoria non sit pars prudentiae.

1. Memoria enim, ut probat Philosophus [1], est in parte animae sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa; ut patet in VI "Ethic." [2] Ergo memoria non est pars prudentiae.

2. Praeterea, prudentia per exercitium acquiritur et proficit. Sed memoria inest nobis a natura. Ergo memoria non est pars prudentiae.

3. Praeterea, memoria est praeteritorum. Prudentia autem futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in VI "Ethic." [3] Ergo memoria non est pars prudentiae.

[a] Supra q.48; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.1; *De mem. et remin.* lect.1.

[1] *De mem. et rem.* c.1 (BK 450a12): S.TH., lect.2.

[2] C.5 n.8 (BK 1140b25): S.TH., lect.2.

[3] C.2 n.6 (BK 1139b7): S.TH., lect.4.

Sed contra est quod Tullius, in "Rhet." (c.53), ponit memoriam inter partes prudentiae.

Por otra parte, Cicerón coloca la memoria entre las partes de la prudencia.

Respondeo dicendum quod prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum est (q.47 a.5). In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae ut in pluribus accidunt; oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere, ut dicitur in VI "Ethic." [4] Quid autem in pluribus sit verum oportet per experimentum considerare: unde et in II "Ethic." [5] Philosophus dicit quod "virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore". Experimentum autem est pluribus memoriis; ut patet in I "Metaphys." [6] Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiae.

Respuesta. La prudencia, como se ha dicho, trata de las acciones contingentes. En éstas no puede el hombre regirse por la verdad absoluta y necesaria, sino por lo que sucede comúnmente, puesto que los principios deben ser proporcionados a las conclusiones, que han de ser del mismo orden de aquéllos. Mas la experiencia enseña cuál es la verdad en los hechos contingentes; de ahí que, según Aristóteles, "la virtud intelectual nace y se desarrolla con la experiencia y el tiempo". A su vez la experiencia se forma de muchos recuerdos. De ahí que a la prudencia corresponda recordar muchas cosas y que la memoria sea parte suya.

Ad primum ergo dicendum quod quia, sicut dictum est (q.47 a.3.6), prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus, inde multa quae pertinent ad partem sensitivam requiruntur ad prudentiam. Inter quae est memoria.

Ad secundum dicendum quod sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed eius complementum est ex exercitio vel gratia; ita etiam, ut Tullius dicit in sua "Rhetorica" (l.3 c.10), memoria non solum a natura proficiscitur, sed etiam habet plurimum artis et industriae. Et sunt quatuor per quae homo proficit in bene memorando. Quorum primum est ut eorum quae vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omnino consuetas: quia ea quae sunt inconsueta magis miramur, et sic in eis animus magis et vehementius detinetur; ex quo fit quod eorum quae in pueritia vidimus magis memoremur. Ideo

Soluciones. 1. Como ya dijimos, la prudencia aplica el conocimiento universal a las acciones particulares, de las cuales se ocupan los sentidos; y por eso son necesarios a la prudencia muchos elementos sensibles, entre ellos la memoria.

2. Así como la prudencia se funda en una disposición natural, pero su complemento está en el ejercicio o la gracia, así también, como dice Cicerón, la memoria no sólo es natural, sino que necesita ser perfeccionada con la educación. Y puede ser aumentada y perfeccionada por cuatro procedimientos: Primero, buscando algunas semejanzas con las cosas que intentamos recordar; pero no imágenes corrientes, ya que siempre nos sorprenden más las cosas raras y les prestamos mayor atención; prueba de ello es que recordamos mejor las cosas vistas en nuestra niñez. Por eso es necesario buscar esas semejanzas o imágenes, porque las rea-

[4] C.3 n.3 (BK 1139b26); cf. *Post. Anal.* 1 c.32 n.1 (88a24): S.TH., lect.43.

[5] C.1 n.1 (BK 1103a15): S.TH., lect.1.

[6] C.1 n.4 (BK 980b29): S.TH., lect.1

lidades simples y espirituales las retenemos peor si no van acompañadas de alguna semejanza corporal, ya que el conocimiento humano se mueve más hacia lo sensible, y la memoria reside en la parte sensitiva.—En segundo lugar, es preciso organizar debidamente las cosas que se pretende conservar en la memoria, para poder pasar fácilmente de un objeto a otro. Por eso dice el Filósofo: "A veces los lugares parecen ayudarnos a recordar, y es porque velozmente se pasa de uno a otro".—En tercer lugar, se debe poner interés y amor hacia las cosas que queremos recordar, ya que cuanto más queden impresas en el alma, más difícilmente desaparecerán. De ahí que, según Cicerón, "la solicitud conserva íntegras las figuras de las representaciones".—Finalmente, debemos meditar frecuentemente los objetos que queremos recordar. Por eso dice Aristóteles que "la reflexión conserva la memoria", ya que, como dice en la misma obra, "la costumbre es como una naturaleza". Prueba de ello es que recordamos rápidamente las cosas que estamos acostumbrados a considerar, como si, por un orden natural, una evocase a la otra.

3. De las cosas pasadas conviene sacar argumentos para hechos futuros; por eso la memoria de lo pasado es necesaria para aconsejar bien en el futuro.

autem necessaria est huiusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices et spirituales facilius ex animalibus accipiuntur nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur: quia humana cognitio potentior est circa sensibilia. Unde et memorativa ponitur in parte sensitiva. — Secundo, oportet ut homo ea quae memoriter vult tenere sua consideratione ordinate disponat, ut ex uno memorato facile ad aliud procedatur. Unde Philosophus dicit, in libro "De mem."[7]: "A locis videntur reminisci aliquando: causa autem est quia velociter ab allo in aliud veniunt". — Tertio, oportet ut homo sollicitudinem apponat et affectum adhibeat ad ea quae vult memorari: quia quo aliquid magis fuerit impressum animo, eo minus elabitur. Unde et Tullius dicit, in sua "Rhetorica" (1.3 c.19), quod "sollicitudo conservat integras simulacrorum figuras".—Quarto, oportet quod ea frequenter meditemur quae volumus memorari. Unde Philosophus dicit, in libro "De mem."[8], quod "meditationes memoriam salvant", quia, ut in eodem libro[9] dicitur, "consuetudo est quasi natura": unde quae multoties intelligimus cito reminiscimur, quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

Ad tertium dicendum quod ex praeteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris. Et ideo memoria praeteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

ARTICULO 2

Utrum intellectus sit pars prudentiae[a]

Si la inteligencia es parte de la prudencia

Dificultades. Parece que la inteligencia no es parte de la prudencia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit pars prudentiae.

[a] Supra q.48; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª2.

[7] C.2 (Bk 452a13): S.Th., lect.6.
[8] C.1 (Bk 451a12): S.Th., lect.3.
[9] C.2 (Bk 452a28): S.Th., lect.6.

1. Eorum enim quae ex opposito dividuntur unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiae; ut patet in VI "Ethic."[10] Ergo intellectus non debet poni pars prudentiae.

2. Praeterea, intellectus ponitur inter dona Spiritus Sancti, et correspondet fidei, ut supra habitum est (q.8 a.1.8). Sed prudentia est alia virtus a fide, ut per supradicta patet (q.4 a.8; 1-2 q.62 a.2). Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

3. Praeterea, prudentia est singularium operabilium, ut dicitur in VI "Ethic."[11] Sed intellectus est universalium cognoscitivus et immaterialium; ut patet in III "De anima"[12]. Ergo intellectus non est pars prudentiae.

Sed contra est quod Tullius[13] ponit "intelligentiam" partem prudentiae, et Macrobius[14] "intellectum", quod in idem redit.

Respondeo dicendum quod intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam aestimationem alicuius extremi principii quod accipitur ut per se notum: sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quae accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia igitur prudentia est recta ratio agibilium, ideo necesse est quod totus processus prudentiae ab intellectu derivetur. Et propter hoc intellectus ponitur pars prudentiae.

Ad primum ergo dicendum quod ratio prudentiae terminatur, sicut ad conclusionem quandam, ad particulare operabile, ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet (q.47 a.3.6).

1. De dos cosas que se oponen, una no puede ser parte de la otra. Tenemos, empero, que Aristóteles coloca la inteligencia entre las virtudes intelectuales, distintas de la prudencia. Por lo tanto, la inteligencia no puede ser parte de la prudencia.

2. El entendimiento es uno de los dones del Espíritu Santo y corresponde a la fe, según hemos visto. Como la prudencia es distinta de la fe, según queda demostrado, la inteligencia no es parte de la prudencia.

3. La prudencia trata de las acciones particulares, mientras que la inteligencia conoce cosas universales e inmateriales; por lo cual no puede ser parte suya.

Por otra parte, Cicerón pone la "inteligencia" como parte de la prudencia, y Macrobio el "entendimiento", que viene a ser lo mismo.

Respuesta. No tomamos aquí inteligencia como la facultad intelectiva, sino en cuanto que importa la evidencia de un principio último por sí mismo conocido: así, hablamos de la inteligencia de los primeros principios. Toda deducción racional procede de principios primeros y evidentes. Por lo mismo, todo proceso racional debe partir de estos principios. Como, por otra parte, la prudencia es la recta razón en el obrar, todo su proceso debe derivarse de un conocimiento claro de los principios. Tenemos, pues, que la inteligencia es parte de la prudencia.

Soluciones. 1. La prudencia termina como conclusión en una obra particular, a la cual aplica el conocimiento universal, según queda dicho. Pero la conclusión particular se de-

[10] C.3 n.1 (Bk 1139b16): S.Th., lect.3.
[11] C.7 n.6 (Bk 1141b8): S.Th., lect.7.
[12] C.4 n.7 (Bk 429b10): S.Th., lect.8; l.2 c.5 n.6 (Bk 417b22): S.Th., lect.12.
[13] *Rhet.* l.2 c.53.
[14] *In Somn. Scip.* l.1 c.8.

riva de una proposición universal y de otra particular. Por consiguiente, la prudencia debe proceder de una doble inteligencia: una, la que es cognoscitiva de los universales, y tal es la inteligencia, hábito especulativo por el que conocemos de un modo natural no sólo los principios especulativos, sino los prácticos, como "no debe hacerse mal a nadie".—La otra inteligencia es la que, según leemos en la "Etica", conoce "el extremo", es decir, un primer singular y contingente operable, la menor del silogismo de la prudencia, que debe ser particular, según se ha dicho. Como este primer singular es un fin particular, síguese que la inteligencia que ponemos como parte de la prudencia es cierta estimación recta de un fin particular.

2. El entendimiento, don del Espíritu Santo, es una penetración aguda de las realidades divinas, como consta anteriormente. Este es muy distinto de la inteligencia que aquí se pone como parte de la prudencia.

3. La recta estimación del fin particular se llama también "inteligencia" en cuanto principio, y "sentido" en cuanto particular. Es conforme a la expresión del Filósofo de que "debe existir un sentido para éstos, es decir, los singulares, y éste es el entendimiento". Pero no es el sentido particular que conoce los sensibles propios, sino el sentido interno que juzga de lo concreto y singular.

Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali et singulari propositione. Unde oportet quod ratio prudentiae ex duplici intellectu procedat. Quorum unus est qui est cognoscitivus universalium. Quod pertinet ad intellectum qui ponitur virtus intellectualis: quia naturaliter nobis cognita sunt non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica, sicut "nulli esse malefaciendum", ut ex dictis patet (q.47 a.6). — Alius autem intellectus est qui, ut dicitur in VI "Ethic." [15], est cognoscitivus "extremi", idest alicuius primi singularis et contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiae, ut dictum est. Hoc autem primum singulare est aliquis singularis finis, ut ibidem dicitur. Unde intellectus qui ponitur pars prudentiae est quaedam recta aestimatio de aliquo particulari fine.

Ad secundum dicendum quod intellectus qui ponitur donum Spiritus Sancti est quaedam acuta perspectio divinorum, ut ex supradictis patet (q.8 a.1). Aliter autem ponitur intellectus pars prudentiae, ut dictum est.

Ad tertium dicendum quod ipsa recta aestimatio de fine particulari et "intellectus" dicitur, inquantum est alicuius principii; et "sensus", inquantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit, in VI "Ethic." (lb.): "Horum", scilicet singularium, "oportet habere sensum: hic autem est intellectus". Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari quo cognoscimus propria sensibilia: sed de sensu interiori quo de particulari iudicamus.

[15] C.11 n.4 (Bk 1143b2): S.Th., lect.9.

ARTICULO 3

Utrum docilitas debeat poni pars prudentiae *

Si la docilidad debe contarse entre las partes de la prudencia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod docilitas non debeat poni pars prudentiae.

1. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiae.

2. Praeterea, ea quae ad virtutes humanas pertinent sunt in nobis: quia secundum ea quae in nobis sunt laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra quod dociles simus, sed hoc ex naturali dispositione quibusdam contingit. Ergo non est pars prudentiae.

3. Praeterea, docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia, cum sit praeceptiva, magis videtur ad magistros pertinere, qui etiam "praeceptores" dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiae.

Sed contra est quod Macrobius (l.c. nt.14), secundum sententiam Plotini, ponit docilitatem inter partes prudentiae:

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (a.2 ad 1; q.47 a.3-6), prudentia consistit circa particularia operabilia. In quibus cum sint quasi infinitae diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quae ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab alio erudiri: et praecipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit, in VI "Ethic.": "Oportet attendere expertorum et seniorum et prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus et opi-

Dificultades. Parece que la docilidad no debe colocarse entre las partes de la prudencia.

1. Lo que es necesario a toda virtud intelectual no debe apropiarse a una de ellas. Como la docilidad es necesaria a toda virtud intelectual, no puede ser parte de la prudencia.

2. Lo propio de las virtudes humanas se da en nosotros, ya que se nos alaba o se nos vitupera por algo propio nuestro. Pero no está en nuestro poder el ser dóciles, sino que es un don natural. Por ello, la docilidad no puede ser parte de la prudencia.

3. La docilidad es propia del discípulo, mientras que la prudencia que es preceptiva, parece más bien propia del maestro, que se llama también "preceptor". Luego la docilidad no es parte de la prudencia.

Por otra parte, Macrobio, según dice Plotino, coloca la docilidad entre las partes de la prudencia.

Respuesta. La prudencia tiene por objeto, como queda dicho, las acciones particulares. Pero, como éstas se presentan en infinita variedad de modalidades, no puede un solo hombre considerarlas todas a través de corto plazo, sino después de mucho tiempo. De ahí que, en materia de prudencia, el hombre necesita de la instrucción de otros, sobre todo de los ancianos, que han llegado a formar un juicio sano acerca de los fines de las operaciones. Por eso dice el Filósofo que "es conveniente prestar atención a las opiniones y sentencias de la gente experimentada, de los ancianos y de los prudentes (aunque no

* Supra q.48; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.2.

puedan demostrarse), no menos que a las verdades demostradas, ya que a éstos la experiencia les enseña a penetrar los principios". Leemos también en los Proverbios: "No te apoyes en tu prudencia"; y en el Eclesiástico: "Busca la compañía de los ancianos, y si hallas algún sabio, allégate a él". Pero es propio de la docilidad el disponernos para recibir bien la instrucción de otros. En consecuencia, debemos colocarla entre las partes de la prudencia.

Soluciones. 1. Aunque la docilidad es útil para la adquisición de toda virtud intelectual, lo es sobre todo para adquirir la prudencia.

2. La docilidad, como los otros elementos de la prudencia, se basa en una aptitud o predisposición natural; mas su completo desarrollo depende del esfuerzo humano, es decir, de que el hombre atienda solícito, y con frecuencia y respeto, a las enseñanzas de los mayores, en vez de descuidarlas por pereza o rechazarlas por soberbia.

3. Por la prudencia, el hombre no sólo impera a los demás, sino a sí mismo, como hemos dicho. De ahí que se da también, como se ha probado, en los súbditos, a cuya prudencia pertenece la docilidad. No obstante, también los mayores deben ser dóciles en otras cosas, puesto que, como dijimos allí mismo, en materia de prudencia nadie se basta por sí solo.

nionibus non minus quam demonstrationibus: propter experientiam enim vident principia". Unde et Prov. 3,5 dicitur "Ne innitaris prudentiae tuae"; et Eccli. 6,15 dicitur: "In multitudine presbyterorum", idest seniorum, "prudentium sta, et sapientiae illorum ex corde coniungere". Hoc autem pertinet ad docilitatem, ut aliquis sit bene disciplinae susceptivus. Et ideo convenienter ponitur docilitas pars prudentiae.

Ad primum ergo dicendum quod etsi docilitas utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, praecipue tamen ad prudentiam, ratione iam dicta (in c).

Ad secundum dicendum quod docilitas, sicut et alia quae ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est a natura: sed ad eius consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens propter superbiam.

Ad tertium dicendum quod per prudentiam aliquis praecipit non solum aliis, sed etiam sibi ipsi ut, dictum est (q.47 a.12 ad 3). Unde etiam in subditis locum habet, ut supra (ib. a.12) dictum est: ad quorum prudentiam pertinet docilitas. Quamvis etiam ipsos maiores oporteat dociles quantum ad aliqua esse: quia nullus in his quae subsunt prudentiae sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum est (in c).

ARTICULO 4

Utrum solertia sit pars prudentiae

Si la sagacidad es parte de la prudencia

Dificultades. Parece que la sagacidad no es parte de la prudencia.

1. La sagacidad tiene por fin el

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod solertia non sit pars prudentiae.

1. Solertia enim se habet ad

* Supra q.48; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.*4.

facile invenienda media in demonstrationibus: ut patet in I "Poster." [16] Sed ratio prudentiae non est demonstrativa: cum sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

2. Praeterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in VI "Ethic." [17] Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quae est "eustochia quaedam", idest "bona coniecturatio", quae est "sine ratione et velox; oportet autem consiliari tarde"; ut dicitur in VI "Ethic." [18] Ergo solertia non debet poni pars prudentiae.

3. Praeterea, solertia, ut dictum est (a.3), est "quaedam bona coniecturatio". Sed coniecturis uti est proprie rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad rhetoricam quam ad prudentiam.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro "Etymol." [19]: "Sollicitus dicitur quasi solers et citus". Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet, ut supra dictum est (q.47 a.9). Ergo et solertia.

Respondeo dicendum quod prudentis est rectam aestimationem habere de operandis. Recta autem aestimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter: uno quidem modo, per se inveniendo; alio modo, ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio; ita solertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam existimationem per seipsum. Ita tamen ut solertia accipiatur pro "eustochia", cuius est pars. Nam eustochia est bene coniecturativa de quibuscumque; solertia autem est "facilis et prompta coniecturatio circa inventionem medii", ut dicitur in I "Poster." (l.c. nt.16). Tamen ille philosophus [20] qui po-

hallar fácilmente el medio de la demostración. La prudencia, por el contrario, no es demostrativa, porque versa sobre actos contingentes. Por lo mismo, la sagacidad no es propia de la prudencia.

2. Corresponde a la prudencia aconsejar bien. Pero en el buen consejo no cabe la sagacidad, que es "cierta vigilancia", esto es, una "buena conjetura, rápida y que no admite discurso", mientras que, como leemos en los "Eticos", "conviene aconsejar reposadamente". Por consiguiente, la sagacidad no es parte de la prudencia.

3. La sagacidad, según decíamos, "es una cierta conjetura". Como el usar de las conjeturas es propio de los retóricos, síguese que la sagacidad es más propia de la retórica que de la prudencia.

Por otra parte, San Isidoro dice que "solícito significa ingenioso y rápido". Y siendo la diligencia propia de la prudencia, también lo será la sagacidad.

Respuesta. Es propio del prudente formar un recto juicio de la acción. Pero la recta apreciación en el orden operable se adquiere, como en el especulativo, de dos modos: por la invención propia o aprendiendo de otros. Y así como la docilidad se ordena a la buena adquisición de las enseñanzas de otro, así la sagacidad se refiere a la adquisición de una recta opinión por sí mismo. Pero ha de incluirse en la vigilancia o "eustochia", de la cual es parte. Efectivamente, la vigilancia conjetura bien de toda clase de asuntos, mientras que la sagacidad es "una habilidad para la rápida y fácil invención del medio". Sin embargo, el Filósofo, que coloca la sagacidad como parte de la

[16] C.34 n.1 (BK 89b10): S.TH., lect.44.
[17] C.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8); c.9 n.7 (BK 1142b31): S.TH., lect.4 6.8
[18] C.9 n.2 (BK 1142b5): S.TH., lect.8.
[19] L.12 ad litt. S: ML 82,393.
[20] ANDRONICUS, *De affect.*: De prudentia.

prudencia, la toma comúnmente por la vigilancia en toda su amplitud. Por eso dice que "la sagacidad es un hábito por el que de pronto se sabe hallar lo que conviene".

Soluciones. 1. La sagacidad no sólo halla el medio en las demostraciones, sino también en la operación; así, el que ve que dos se hacen amigos puede suponer que tienen un enemigo común, como dice Aristóteles en el mismo lugar. Bajo este aspecto, la sagacidad pertenece a la prudencia.

2. El Filósofo da un argumento para demostrar que la eubulia, o virtud del buen consejo, no es la vigilancia, cuyo mérito principal consiste en la rápida consideración de lo que conviene, ya que puede uno aconsejar bien, aunque lo haga con más tiempo y lentitud; ni se excluye con ello que la vigilancia valga para aconsejar bien. Más aún, a veces es necesaria; así, cuando de improviso se nos presenta algo que debemos ejecutar. Por lo tanto, es conveniente la inclusión de la sagacidad entre las partes de la prudencia.

3. También la retórica discurre sobre objetos operables. Y no hay inconveniente en que una misma materia pertenezca a la retórica y a la prudencia. Sin embargo, no consideramos aquí la virtud de conjetura sólo en el campo de las conjeturas usadas por los oradores, sino en todas las materias en que el hombre se dice que averigua por conjeturas la verdad.

nit solertiam partem prudentiae, accipit eam communiter pro omni eustochia: unde dicit quod "solertia est habitus qui provenit ex repentino, inveniens quod convenit".

Ad primum ergo dicendum quod solertia non solum se habet circa inventionem medii in demonstrativis, sed etiam in operativis: puta cum aliquis videns aliquos amicos factos conlecturat eos esse inimicos eiusdem, ut ibidem Philosophus dicit. Et hoc modo solertia pertinet ad prudentiam.

Ad secundum dicendum quod Philosophus veram rationem inducit in VI "Ethic." (l.c. nt.18) ad ostendendum quod eubulia, quae est bene consiliativa, non est eustochia, cuius laus est in veloci consideratione eius quod oportet: potest autem esse aliquis bene consiliativus etiam si diutius consilietur vel tardius. Nec tamen propter hoc excluditur quin bona conlecturatio ad bene consiliandum valeat. Et quandoque necessaria est: quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter ponitur pars prudentiae.

Ad tertium dicendum quod rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia. Unde nihil prohibet idem ad rhetoricam et prudentiam pertinere. Et tamen conlecturatio hic non sumitur solum secundum quod pertinet ad conlecturas quibus utuntur rhetores: sed secundum quod in quibuscumque dicitur homo conlicere veritatem.

ARTICULO 5

Utrum ratio debeat poni pars prudentiae [a]

Si la razón debe incluirse como parte de la prudencia

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ratio non debeat poni pars prudentiae.

1. Subiectum enim accidentis non est pars eius. Sed prudentia est in ratione sicut in subiecto, ut dicitur in IV "Ethic." (l.c. nt.2). Ergo ratio non debet poni pars prudentiae.

2. Praeterea, illud quod est multis commune non debet alicuius eorum poni pars: vel, si ponatur, debet poni pars eius cui potissime convenit. Ratio autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus: et praecipue in sapientia et scientia, quae utuntur ratione demonstrativa. Ergo ratio non debet poni pars prudentiae.

3. Praeterea, ratio non differt per essentiam potentiae ab intellectu, ut prius habitum est (1 q.79 a.8). Si ergo intellectus ponitur pars prudentiae, superfluum fuit addere rationem.

Sed contra est quod Macrobius (l.c. nt.14), secundum sententiam Plotini, rationem numerat inter partes prudentiae.

Respondeo dicendum quod "opus prudentis est esse bene consiliativum", ut dicitur in VI "Ethic." (l.c. nt.11). Consilium autem est inquisitio quaedam ex quibusdam ad alia procedens. Hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quod homo sit bene ratiocinativus. Et quia ea quae exiguntur ad perfectionem prudentiae dicuntur exigitivae vel quasi integrales partes prudentiae, inde est quod ratio inter partes prudentiae connumerari debet.

Dificultades. Parece que la razón no debe incluirse como parte de la prudencia.

1. El sujeto de un accidente no puede ser parte del mismo. Luego, residiendo la prudencia en la razón como sujeto, ésta no puede ser parte suya.

2. Lo que es común a muchos no debe ponerse como parte de uno de ellos, o, si se pone, debe ser parte de aquel a quien convenga de un modo especial. Luego, siendo la razón necesaria en todas las virtudes intelectuales, y sobre todo en la sabiduría y en la ciencia, que de ella se sirven para demostrar, no debemos ponerla como parte de la prudencia.

3. La razón no es distinta del entendimiento en su aspecto esencial de potencia, según queda dicho. Por lo tanto, si ya hemos puesto el entendimiento como parte de la prudencia, no hace falta poner también la razón.

Por otra parte, Macrobio, según refiere Plotino, enumera la razón entre las partes de la prudencia.

Respuesta. Como leemos en la "Etica", "es oficio del prudente aconsejar bien". Tenemos, empero, que el consejo es una especie de investigación que va de unas cosas a otras, lo cual es obra de la razón. Por lo tanto, la prudencia necesita que el hombre sepa razonar bien. Y puesto que todo lo exigido para la perfección de la prudencia se llama parte exigitiva o integral de la misma, de ahí que debamos enumerar la razón entre las partes de la prudencia.

---

[a] Supra q.48

Soluciones. 1. No tratamos de la razón como facultad, sino del buen uso de la misma.

2. La certeza de la razón procede de la inteligencia; pero la necesidad de la razón se funda en la imperfección de la inteligencia, ya que los seres que poseen la inteligencia en su plena perfección no necesitan razonar, sino que por simple intuición comprenden la verdad, como sucede en Dios y en los ángeles. Ahora bien, las acciones particulares, cuya dirección compete a la prudencia, distan mucho de ser inmediatamente inteligibles. Y tanto más cuanto más inciertas e indeterminadas son. En cambio, los objetos del arte, aunque sean singulares, son más determinados y ciertos; y en muchos casos no hace falta el consejo porque aparecen ciertos, como se dice en los "Eticos". Por lo mismo, aunque la razón sea en otras virtudes intelectuales más cierta que en la prudencia, sin embargo, ésta necesita más que ninguna del buen razonamiento del hombre para poder aplicar rectamente los principios universales a los casos particulares, que son variados e inciertos.

3. Aunque la inteligencia y la razón no son potencias diversas, toman su nombre de actos distintos, ya que la inteligencia consiste en la penetración de la verdad, mientras que la razón implica inquisición y discurso. Por ello, podemos incluir ambos entre las partes de la prudencia.

Ad primum ergo dicendum quod ratio non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro eius bono usu.

Ad secundum dicendum quod certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectus: illa enim in quibus vis intellectiva plenarie viget ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt, sicut Deus et angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt praecipue ab intelligibilium conditione: et tanto magis quanto minus sunt certa seu determinata. Ea enim quae sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata et certa: unde in pluribus eorum non est consilium, propter certitudinem, ut dicitur in II "Ethic."[21] Et ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio quam prudentia, tamen ad prudentiam maxime requiritur quod sit homo bene ratiocinativus, ut possit bene applicare universalia principia ad particularia, quae sunt varia et incerta.

Ad tertium dicendum quod etsi intellectus et ratio non sunt diversae potentiae, tamen denominantur ex diversis actibus: nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu. Et ideo utrumque ponitur pars prudentiae, ut ex dictis patet (hic et a.2).

ARTICULO 6

Utrum providentia debeat poni pars prudentiae [a]

Si la previsión debe incluirse como parte de la prudencia

Dificultades. Parece que la previsión no debe incluirse entre las partes de la prudencia.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod providentia non debeat poni pars prudentiae.

[a] Supra q.48; 1 q.22 a.1; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.[a]1.2.[]; *De virtut.* q.5 a.1.

[21] C.3 n.8 (Bk 1112a34): S.Th., lect.7.

1. Nihil enim est pars sui ipsius. Sed providentia videtur idem esse quod prudentia: quia ut Isidorus dicit, in libro "Etymol."[22], "prudens dicitur quasi porro videns", et ex hoc etiam nomen "providentiae" sumitur, ut Boetius dicit, in fine "De consol."[23] Ergo providentia non est pars prudentiae.

2. Praeterea, prudentia est solum practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa: quia visio, ex qua sumitur nomen providentiae, magis pertinet ad speculativam quam ad operativam. Ergo providentia non est pars prudentiae.

3. Praeterea, principalis actus prudentiae est praecipere, secundarii autem iudicare et consiliari. Sed nihil horum videtur importari proprie per nomen providentiae. Ergo providentia non est pars prudentiae.

Sed contra est auctoritas Tullii et Macrobii, qui ponunt providentiam partem prudentiae, ut ex dictis patet (q.48 arg.1).

Respondeo dicendum quod, sicut supra[24] dictum est, prudentia proprie est circa ea quae sunt ad finem; et hoc ad eius officium proprie pertinet, ut ad finem debite ordinentur. Et quamvis aliqua necessaria sint propter finem quae subliciuntur divinae providentiae, humanae tamen prudentiae non subliciuntur nisi contingentia operabilia quae per hominem possunt fieri propter finem. Praeterita autem in necessitatem quandam transeunt: quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam praesentia, inquantum huiusmodi, necessitatem quandam habent: necesse est enim Socratem sedere dum sedet. Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanae vitae ordinabilia, pertineant ad prudentiam. Utrumque autem horum importatur in nomine providentiae: importat

1. Ninguna cosa es parte de sí misma. Pero la previsión parece identificarse con la prudencia, ya que, según San Isidoro, "prudente significa el que ve de lejos", y de aquí el nombre de "providencia", como dice Boecio. Por consiguiente, la previsión no es parte de la prudencia.

2. La prudencia es exclusivamente práctica, mientras que la previsión puede ser también especulativa, ya que la visión, de donde toma el nombre, es más especulativa que operativa. Por lo tanto, la previsión no es parte de la prudencia.

3. El acto principal de la prudencia es el imperio, y los secundarios, el juicio y el consejo. Como ninguno de ellos parece ir implicado en la palabra "previsión", ésta no es parte de la prudencia.

Por otra parte, Tulio y Macrobio colocan la previsión entre las partes de la prudencia.

Respuesta. Como ya dijimos, la prudencia trata principalmente de los medios y es función suya ordenarlos rectamente hacia el fin. Y, aunque hay cosas necesarias para el fin que dependen de la providencia divina, a la previsión humana sólo están sujetas las acciones contingentes que el hombre puede ponerlas por un fin. Lo pasado es, en cierto modo, necesario, ya que es imposible la no existencia de lo que ha sucedido. De igual modo, lo presente, en cuanto tal, posee cierta necesidad, pues es necesario que Sócrates esté sentado mientras de hecho lo está. Por consiguiente, los futuros contingentes, en cuanto ordenables por el hombre al fin de la vida humana, pertenecen a la prudencia. Ambos elementos van implicados en la idea de previsión, que importa una relación a algo distante,

[22] L.10 ad litt. P: ML 82,388.
[23] L.5 prossa 6: ML 63,860.
[24] Q.47 a.1 ad 2; a.6 i3; cf. 1-2 q.57 a.5.

a lo cual ha de ordenarse todo lo que sucede en el presente. La previsión es, pues, parte de la prudencia.

Soluciones. 1. Cuando son necesarias muchas cosas para formar un todo, una de ellas ha de ser principal y a ella subordinarse las demás. Por eso, en cualquier todo se implica una parte formal y predominante, de la cual reciba su unidad. En este aspecto, la previsión es la parte principal de la prudencia, ya que todas las demás cosas requeridas para la misma son necesarias para ordenar al fin directamente. De ahí que la palabra "prudencia" está tomada de "providencia" o "previsión" como de su parte principal.

2. La especulación versa sobre objetos universales y necesarios que de suyo no están lejos por ser de todo lugar y tiempo, aunque estén lejos de nosotros porque no los conocemos. Por ello, la previsión se refiere propiamente al orden práctico, no al especulativo.

3. En la recta ordenación al fin que incluye la razón de previsión va incluída también la rectitud del consejo, del juicio y del precepto, sin los cuales no puede darse una recta ordenación al fin.

enim providentia respectum quendam alicuius distantis, ad quod ea quae in praesenti occurrunt ordinanda sunt. Unde providentia est pars prudentiae.

Ad primum ergo dicendum quod quandocumque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur. Unde et in quolibet toto necesse est esse unam partem formalem et praedominantem, a qua totum unitatem habet. Et secundum hoc providentia est principalior inter omnes partes prudentiae: quia omnia alia quae requiruntur ad prudentiam ad hoc necessaria sunt ut aliquid recte ordinetur ad finem. Et ideo nomen ipsius prudentiae sumitur a providentia, sicut a principaliori sua parte.

Ad secundum dicendum quod speculatio est circa universalia et circa necessaria, quae secundum se non sunt procul, cum sint ubique et semper: etsi sint procul quoad nos, inquantum ab eorum cognitione deficimus. Unde providentia non proprie dicitur in speculativis, sed solum in practicis.

Ad tertium dicendum quod in recta ordinatione ad finem, quae includitur in ratione providentiae, importatur rectitudo consilii et iudicii et praecepti, sine quibus recta ordinatio ad finem esse non potest.

ARTICULO 7

Utrum circumspectio debeat poni pars prudentiae *

Si la circunspección puede ser parte de la prudencia

Dificultades. Parece que la circunspección no puede ser parte de la prudencia.

1. La circunspección parece ser una consideración de las circunstancias. Pero éstas son infinitas e imposibles de conocer por la razón, en la cual reside la prudencia. Luego no

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod circumspectio non possit esse pars prudentiae.

1. Circumspectio enim videtur esse consideratio quaedam eorum quae circumstant. Huiusmodi autem sunt infinita; quae non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circumspectio non debet poni pars prudentiae.

2. Praeterea, circumstantiae magis videntur pertinere ad virtutes morales quam ad prudentiam. Sed circumspectio nihil aliud esse videtur quam respectus circumstantiarum. Ergo circumspectio magis videtur pertinere ad morales virtutes quam ad prudentiam.

3. Praeterea, qui potest videre quae procul sunt multo magis potest videre quae circa sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quae procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea quae circumstant. Non ergo oportuit, praeter providentiam, ponere circumspectionem partem prudentiae.

Sed contra est auctoritas Macrobii, ut supra dictum est (q.48 arg.1).

Respondeo dicendum quod ad prudentiam, sicut dictum est (a.6), praecipue pertinet recte ordinare aliquid in finem. Quod quidem recte non fit nisi et finis sit bonus, et id quod ordinatur in finem sit etiam bonum et conveniens fini. Sed quia prudentia, sicut dictum est (a.3), est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum vel non opportunum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui, secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum eius animum ad amorem: sed si contingat in animo illius superbia vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam: ut scilicet homo id quod ordinatur in finem comparet etiam cum his quae circumstant.

Ad primum ergo dicendum quod licet ea quae possunt circumstare sint infinita, tamen ea quae circumstant in actu non sunt infinita: sed pauca quaedam sunt quae immutant iudicium rationis in agendis.

* Supra q.48; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.2.

debemos incluir la circunspección entre las partes de la prudencia.

2. Las circunstancias parecen pertenecer a las virtudes morales más que a la prudencia. Por lo tanto, como la circunspección no parece ser sino una consideración de las circunstancias, síguese que es más propia de las virtudes morales que de la prudencia.

3. El que puede ver las cosas distantes, podrá ver mucho mejor las que están cerca. Luego, pudiendo ver las distantes por medio de la previsión, basta ésta para considerar las que nos rodean; por lo cual no es necesario poner, además, la circunspección como parte de la prudencia.

Por otra parte, tenemos la autoridad de Macrobio, que la coloca entre las partes de la prudencia.

Respuesta. Como queda dicho, es propio de la prudencia la recta ordenación al fin, la cual no puede darse sin que éste sea bueno y lo que a él se ordena sea también bueno y proporcionado al mismo. Pero como la prudencia, según hemos dicho, trata de acciones particulares en las cuales concurren muchos elementos y circunstancias, sucede a veces que una operación en sí misma es buena y proporcionada al fin, pero que por alguna circunstancia se hace mala o no oportuna para el fin. Así, dar a uno muestras de amor, considerado en sí mismo, parece ser conveniente para moverle a amar; pero no lo será si es un soberbio o lo toma como adulación. Por ello es necesaria en la prudencia la circunspección, para que el hombre compare lo que se ordena al fin con sus circunstancias.

Soluciones. 1. Aunque las circunstancias pueden ser infinitas, no lo son actualmente, y son pocas las que modifican el juicio de la razón en las acciones.

2. Las circunstancias caen bajo la prudencia para ser determinadas por ella; se refieren a las virtudes morales, porque éstas son perfeccionadas por la determinación de las circunstancias.

3. Así como es propio de la previsión descubrir lo que es de suyo conveniente para el fin, la circunspección considera si ello es conveniente a ese fin dadas las actuales circunstancias. Cada una de estas funciones presenta su dificultad propia y es la razón de ponerlas como distintas partes de la prudencia.

Ad secundum dicendum quod circumstantiae pertinent ad prudentiam quidem sicut ad determinandum eas: ad virtutes autem morales inquantum per circumstantiarum determinationem perficiuntur.

Ad tertium dicendum quod sicut ad providentiam pertinet prospicere id quod est per se conveniens fini, ita ad circumspectionem pertinet considerare an sit conveniens fini secundum ea quae circumstant. Utrumque autem horum habet specialem difficultatem. Et ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiae.

ARTICULO 8

Utrum cautio debeat poni pars prudentiae *

Si la precaución debe incluirse como parte de la prudencia

Dificultades. Parece que la precaución no debe incluirse entre las partes de la prudencia.

1. En cosas en las que no puede haber algo malo no es necesaria la precaución. Pero "nadie hace mal uso de las virtudes", según palabras de San Agustín. Por lo tanto, la precaución no pertenece a la prudencia, que es la que dirige las virtudes.

2. El que prevé los bienes, previene al mismo tiempo los males; así, es propio de la medicina dar la salud y curar la enfermedad. Siendo, pues, algo propio de la previsión el prever los bienes, no hace falta asignar a la prudencia la precaución como distinta de la previsión.

3. Nadie que sea prudente intenta lo imposible. Mas no es posible precaver todos los males que pueden suceder. Por ello, la precaución no pertenece a la prudencia.

Por otra parte, leemos en el Apóstol: "Mirad, pues, que viváis circunspectamente".

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod cautio non debeat poni pars prudentiae.

1. In his enim in quibus non potest malum esse non est necessaria cautio. Sed "virtutibus nemo male utitur", ut dicitur in libro "De lib. arbit." [25] Ergo cautio non pertinet ad prudentiam, quae est directiva virtutum.

2. Praeterea, eiusdem est providere bona et cavere mala: sicut eiusdem artis est facere sanitatem et curare aegritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam. Ergo etiam cavere mala. Non ergo cautio debet poni alia pars prudentiae a providentia.

3. Praeterea, nullus prudens conatur ad impossibile. Sed nullus potest praecavere omnia mala quae possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

Sed contra est quod Apostolus dicit, ad Eph. 5,15: "Videte quomodo caute ambuletis".

---

* Supra q.48; *Sent* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª2

[25] L.2 c.19; ML 32,1268.

Respondeo dicendum quod ea circa quae est prudentia sunt contingentia operabilia, in quibus, sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono, propter multiformitatem huiusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quod vitentur mala.

Ad primum ergo dicendum quod cautio non est necessaria in moralibus actibus ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum: sed ut sibi caveat ab eis per quae actus virtutum impediri possunt.

Ad secundum dicendum quod opposita mala cavere eiusdem rationis est et prosequi bona. Sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem. Et ideo cautio distinguitur a providentia, quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiae.

Ad tertium dicendum quod malorum quae homini vitanda occurrunt quaedam sunt quae ut in pluribus accidere solent. Et talia comprehendi ratione possunt. Et contra haec ordinatur cautio, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant. Quaedam vero sunt quae ut in paucioribus et casualiter accidunt. Et haec, cum sint infinita, ratione comprehendi non possunt, nec sufficienter homo potest ea praecavere: quamvis per officium prudentiae homo contra omnes fortunae insultus disponere possit ut minus laedatur.

Respuesta. La prudencia se ocupa de acciones contingentes, en las cuales puede mezclarse lo verdadero con lo falso, lo malo con lo bueno, debido a la variedad de situaciones en que se presentan estas acciones, en las cuales frecuentemente el bien está impelido por el mal y éste presenta apariencias de bien. En consecuencia, la prudencia necesita de la precaución para elegir los bienes y evitar los males.

Soluciones. 1. La precaución no es necesaria en las virtudes morales para guardarse de los actos virtuosos, sino de aquello que pueda impedir esos actos.

2. Es lo mismo buscar el bien y evitar el mal opuesto a ese bien, pero no el evitar los obstáculos extrínsecos. En esto se distinguen la precaución y la previsión, aunque ambas pertenecen a la misma virtud de la prudencia.

3. De los males que el hombre debe evitar, algunos suceden con frecuencia y puede conocerlos la razón, contra los cuales se destina la precaución para evitarlos totalmente o disminuir el daño. Pero otros suceden con menos frecuencia y por azar, los cuales, siendo infinitos, no pueden ser conocidos por la razón ni el hombre puede guardarse suficientemente de ellos, aunque por medio de la prudencia puede hacer que las adversidades de la fortuna le dañen menos.

INTRODUCCION A LA CUESTION 50

DE LAS PARTES ESENCIALES O ESPECIES DE LA PRUDENCIA

Plan y estructura de la cuestión

Siguiendo el orden establecido en la cuestión 48, corresponde a la cuestión 50 tratar una por una de las diversas especies de prudencia. Mas, como en la cuestión 47 se habló largo y tendido de la prudencia simplemente dicha, que es la prudencia individual o personal, no quedan para la presente cuestión sino las distintas especies de la prudencia social, que son las otras cuatro especies de prudencia.

En su tratamiento procede el Aquinate por orden descendente de más a menos o de mayor a menor. Porque las especies de un género, a pesar de participar por igual la razón común genérica—pues de lo contrario no serían unívocas—, son esencialmente desiguales en lo que les es propio, a tenor de las diferencias específicas que las constituyen. Así, el hombre y el bruto participan por igual la razón común de animal, pero son animales esencialmente desiguales en especie, porque el uno es racional y el otro es irracional. Por eso, entre las distintas especies de un mismo género se da un orden real de prioridad y de posterioridad según sus perfecciones respectivas, que es lo que vulgarmente se llama analogía de desigualdad *(analogía inaequalitatis)* [1].

Pues bien, entre las especies de prudencia social, la primera y más perfecta es la gubernativa, la segunda es la cívica, la tercera es la familiar, y la última es la militar. Porque estas prudencias se han entre sí como las sociedades respectivas y los bienes comunes correspondientes. Y sabido es que la sociedad civil es más perfecta como sociedad que la sociedad familiar, y ambas más que la militar; pues ésta es pasajera—no dura toda la vida de sus miembros componentes, sino un tiempo limitado—y para un servicio definido—*aliquod speciale negotium*—, que es defender a la patria con las armas en tiempo de guerra [2], mientras que las otras dos duran toda la vida del hombre y se extienden a todas sus actividades. El ejercicio militar de la guerra tiene tanto o más de arte que de prudencia; pero no debe prescindir de ésta, sobre todo en los jefes, porque no se manda a bestias ni a máquinas, sino a hombres (a.4 ad 1.3).

La prudencia gubernativa es la más perfecta de las prudencias sociales, porque es la que más directa y eficazmente procura el bien común

[1] Cf. SANTO TOMÁS, *In I Perihermenias* lect.8 n.6; *Summa theol* 1 q.46 2c; 1-2 q.61 a.1 ad 1.

[2] 2-2 q.48 a.unic. c.

de la sociedad civil, ya que a ella pertenece como oficio específico legislar o gobernar. Por eso Aristóteles y Santo Tomás la llaman también prudencia legislativa—*legispositiva*—. Y, en conformidad con ello, pone el Aquinate esa prudencia en la definición de la ley como su causa o principio propio: «Ordinatio rationis ad bonum commune, *ab eo qui curam communitatis habet promulgata*» [3]. Legislar es el acto principal de gobierno, es decir, del que verdaderamente gobierna, y la prudencia gubernativa es la virtud máxima del gobernante como tal (a.1c y ad 3).

De ella es correlativa la prudencia cívica, que es la virtud de los simples ciudadanos en cuanto tales para obedecer cumplidamente a las órdenes de las autoridades y observar exactamente las leyes dictadas por ellas, en aras del bien común perseguido por súbditos y superiores.

Pero es de notar la profunda observación de Santo Tomás acerca de la prudencia cívica. El ciudadano es un hombre libre, no una máquina ni una bestia de carga. Debe, por tanto, obedecer libre y racionalmente. Para lo cual es preciso que cada ciudadano haga suya la orden o la ley de la autoridad gubernativa, comprendiéndola y amándola como si fuera propia, y así se impere a sí mismo personalmente su exacta y cumplida observancia «et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis, *per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus*» (a.2c). Por ella, el hombre se rige y dirige a sí mismo no como mera persona particular en orden a su bien propio y personal—ésa es función específica de la prudencia personal—, sino como ciudadano o miembro de la sociedad civil en orden al bien común de toda ella (a.2 ad 3).

CUESTION 50

(In quatuor articulos divisa)

De partibus subiectivis prudentiae

De las partes subjetivas de la prudencia

Deinde considerandum est de partibus subiectivis prudentiae (cf. q.48 introd. et c). Et quia de prudentia per quam aliquis regit seipsum iam dictum est (q.47-49), restat dicendum de speciebus prudentiae quibus multitudo gubernatur.

Circa quas quaeruntur quatuor.

Primo: utrum legispositiva debeat poni species prudentiae.

Secundo: utrum politica.

Tertio: utrum oeconomica.

Quarto: utrum militaris.

Debemos considerar ahora las partes subjetivas de la prudencia. Y, como ya hemos hablado de la prudencia individual, trataremos ahora de las especies de la prudencia cuya función es el gobierno de la multitud. Sobre esto indagaremos cuatro puntos.

Primero: si la prudencia gubernativa es una especie de la prudencia.

Segundo: si la política es una especie de la prudencia.

Tercero: si lo es la economía.

Cuarto: si lo es la prudencia militar.

[3] 1-2 q.90, particularmente el a.3.

ARTICULO 1

Utrum regnativa debeat poni species prudentiae [a]

Si la prudencia gubernativa es una parte de la prudencia

Dificultades. Parece que la llamada "regnativa" no debe ser incluída como parte de la prudencia.

1. La prudencia gubernativa se ordena a conservar la justicia, conforme al dicho del Filósofo: "El príncipe es el guardián de la justicia". Por consiguiente, la ciencia de gobierno es más propia de la justicia que de la prudencia.

2. El reino es una de las seis formas de gobierno. Luego, así como ninguna de las otras cinco—la aristocracia, la política o timocracia, la tiranía, la oligarquía y la democracia—da lugar a una especie de prudencia, tampoco el reino o monarquía debe dar lugar a la prudencia "regnativa".

3. Dar leyes es propio no sólo del rey, sino de otras autoridades e incluso del pueblo, según San Isidoro. Como el Filósofo pone el arte de dar leyes entre las partes de la prudencia, no debemos sustituirlo por la prudencia "regnativa".

Por otra parte, dice el Filósofo que "la prudencia es virtud propia del príncipe". Luego la prudencia del gobierno es una prudencia especial.

Respuesta. Como antes se ha dicho, la función propia de la prudencia es dirigir y mandar. Por lo tanto, donde haya una razón especial de régimen e imperio de los actos humanos habrá también una razón especial de prudencia. Es evidente, por

Ad primum sic procedítur. Videtur quod regnativa non debeat poni species prudentiae:

1. Regnativa enim ordinatur ad iustitiam conservandam: dicitur enim in V "Ethic." [1] quod "princeps est custos iusti". Ergo regnativa magis pertinet ad iustitiam quam ad prudentiam.

2. Praeterea, secundum Philosophum, in III "Polit." [2] regnum est una sex politiarum. Sed nulla species prudentiae sumitur secundum alias quinque politias, quae sunt aristocratia, politia (quae alio nomine dicitur timocratia), tyrannis, oligarchia, democratia. Ergo nec secundum regnum debet sumi regnativa.

3. Praeterea, leges condere non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, et etiam ad populum; ut patet per Isidorum, in libro "Etymol." [3] Sed Philosophus, in VI "Ethic." [4], ponit legispositivam partem prudentiae. Inconvenienter igitur loco eius ponitur regnativa.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in III "Polit." [5], quod "prudentia est propria virtus principis". Ergo specialis prudentia debet esse regnativa.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet (q.47 a.8-12), ad prudentiam pertinet regere et praecipere. Et ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis et praecepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiae. Manifestum

[a] Supra q.48; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.4; *Ethic.* 6 lect.7.

[1] C.6 n.5 (BK 1134b1): S.TH., lect.11.
[2] C.5 n.2 (BK 1279a32): S.TH., lect.6; cf. *Ethic.* 8 c.10 n.1.3 (BK 1160a31; b10): S.TH., lect.10.
[3] L.2 c.10: ML 82,130; l.5 c.10: ML 82,200.
[4] C.8 n.2 (BK 1141b25): S.TH., lect.7.
[5] C.9 n.11 (BK 1277b25). S.TH., lect.3.

est autem quod in eo qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis et perfecta ratio regiminis: tanto enim regimen perfectius est quanto est universalius, ad plura se extendens et ulteriorem finem attingens. Et ideo regi, ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem et perfectissimam sui rationem. Et propter hoc regnativa ponitur species prudentiae.

Ad primum ergo dicendum quod omnia quae sunt virtutum moralium pertinent ad prudentiam sicut ad dirigentem: unde et ratio recta prudentiae ponitur in definitione virtutis moralis, ut supra [6] dictum est. Et ideo etiam executio iustitiae, prout ordinatur ad bonum commune, quae pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiae. Unde istae duae virtutes sunt maxime propriae regi, scilicet prudentia et iustitia: secundum illud Ier. 23,5: "Regnabit rex, et sapiens erit et faciet iudicium et iustitiam in terra". Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi vero ad subditos, ideo regnativa magis ponitur species prudentiae, quae est directiva, quam iustitiae, quae est executiva.

Ad secundum dicendum quod regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in VIII "Ethic." [7] Et ideo species prudentiae magis debuit denominari a regno. Ita tamen quod sub regnativa comprehendantur omnia alia regimina recta: non autem perversa, quae virtuti opponuntur, unde non pertinent ad prudentiam.

Ad tertium dicendum quod Philosophus denominat regnativam a principali actu regis, qui est leges ponere. Quod etsi conveniat aliis, non convenit eis nisi secundum quod participant aliquid de regimine regis.

[6] Q.47 a.5 arg.1; 1-2 q.58 a.2 ad 4.

otra parte, que en aquel que no sólo debe regirse a sí mismo, sino a la comunidad perfecta de una ciudad o reino, se encuentra una razón especial y perfecta de dirección e imperio, ya que éste es tanto más perfecto cuanto mayor es su extensión y más elevado su fin. Por ello, la prudencia es propia del que gobierna una ciudad o un reino, según una razón especial y perfectísima. Por lo cual se enumera la prudencia gubernativa entre las especies de la prudencia.

Soluciones. 1. Toda la materia de las virtudes morales corresponde a la prudencia como rectora, y de ahí que la recta razón de la prudencia forma parte de la definición de virtud moral, según queda dicho. Por ello, la ejecución de la justicia en cuanto orientada al bien común, que es el oficio propio del príncipe, precisa de la dirección prudencial. De ahí que la prudencia y la justicia sean las virtudes más propias del rey, conforme al texto de Jeremías: "Como verdadero rey, reinará prudentemente, y hará derecho y justicia en la tierra". Pero, como el dirigir es más bien propio del rey, y el obedecer de los súbditos, por eso ponemos como parte de la prudencia la del gobernante, que es directiva, con preferencia a la justicia, que es ejecutiva.

2. El reino o monarquía es el mejor régimen entre las demás formas de gobierno, como leemos en la "Etica". Por ella debía, pues, denominarse esta especie de prudencia, pero comprendiendo bajo la misma todas las demás formas de régimen rectas, no las perversas, que se oponen a la virtud y no pueden, por ello, ser partes de la prudencia.

3. El Filósofo denomina la prudencia de gobierno por el acto principal del rey, que es el dar leyes. Aunque este poder competa también a otros, pero en cuanto participan de algún modo del gobierno del rey.

[7] C.10 n.2 (BK 1060a35): S.TH., lect.10.

ARTICULO 2

Utrum politica convenienter ponatur pars prudentiae [a]

Si la política puede ponerse como parte de la prudencia

Dificultades. Parece que no debemos colocar la política entre las partes de la prudencia.

1. La prudencia gubernativa es parte de la prudencia política, como hemos dicho. Luego, como la parte no debe dividirse del todo, no debemos poner la política como parte de la prudencia.

2. Las especies de hábitos se distinguen por los diversos objetos. Pero el gobernante para mandar y el súbdito para cumplir las órdenes necesitan de lo mismo. Por consiguiente, la política, como propia de los súbditos, no puede ser una especie de prudencia distinta de la prudencia del gobierno.

3. Cada súbdito es una persona particular. Pero todo particular puede regirse suficientemente por la prudencia común. Luego no debemos poner una especie de prudencia que se llame política.

Por otra parte, según Aristóteles, "es propio de la prudencia de las leyes lo que pertenece al gobierno de la ciudad, como prudencia arquitectónica; ésta se llama comúnmente política, que trata de los singulares".

Respuesta. El siervo es movido por su señor por el imperio, al igual que el súbdito por su jefe, de modo distinto a como se mueven los animales irracionales y los seres inanimados por sus principios motores. Estos, simplemente impelidos por otro, no se conducen por sí mismos, ya que no tienen dominio de sí por medio de libre albedrío. Esto hace que la rectitud de gobierno no se dé en ellos, sino en aquel que los mueve. En cambio, los siervos y súbditos son regidos por el precepto de otros, pero moviéndose ellos libremente. Por lo tanto, necesitan de la rectitud del gobierno para regirse ellos mismos en la obediencia a los príncipes. Función propia de la prudencia política.

Soluciones. 1. Como ya dijimos, la gubernativa es la especie más perfecta de prudencia. Por eso, la prudencia de los súbditos, menos perfecta que la gubernativa, conserva el nombre común de prudencia política, así como en lógica el convertible que no significa la esencia retiene, no obstante, el nombre de "propio".

2. La diversa razón de objeto diversifica el hábito en su especie, como hemos dicho. Las mismas acciones son consideradas por el rey bajo una razón más universal que por el súbdito que obedece, ya que son muchos los que obedecen en diversos oficios al mismo rey. Ello hace que la prudencia gubernativa se compare con la política como el arte del arquitecto al del obrero.

3. Por la prudencia general se rige el hombre a sí mismo en orden al propio bien; más por la política, de que hablamos, en orden al bien común.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod politica inconvenienter ponatur pars prudentiae.

1. Regnativa enim est pars politicae prudentiae, ut dictum est (q.48). Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo politica non debet poni alia species prudentiae.

2. Praeterea, species habituum distinguuntur secundum diversa obiecta. Sed eadem sunt quae oportet regnantem praecipere et subditum exequi. Ergo politica, secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiae distincta a regnativa.

3. Praeterea, unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quaelibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiae quae dicatur politica.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI "Ethic." (l.c. nt.4): "Eius autem quae circa civitatem haec quidem ut architectonica prudentia legispositiva; haec autem commune nomen habet politica, circa singularia existens".

Respondeo dicendum quod servus per imperium movetur a domino et subditus a principante, aliter tamen quam irrationalia et inanimata moveantur a suis motoribus. Nam inanimata et irrationalia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa: quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium. Et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis, sed solum in motoribus. Sed homines servi, vel quicumque subditi, ita aguntur ab aliis per praeceptum quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium. Et ideo requiritur in eis quaedam rectitudo regiminis per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus. Et ad hoc pertinet species prudentiae quae politica vocatur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), regnativa est perfectissima species prudentiae. Et ideo prudentia subditorum, quae deficit a prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut politica dicatur: sicut in logicis convertibile quod non significat essentiam retinet sibi commune nomen "proprii".

Ad secundum dicendum quod diversa ratio obiecti diversificat habitum secundum speciem, ut ex supradictis patet (q.47 a.5; 1-2 q.54 a.2). Eadem autem agenda considerantur quidem a rege secundum universaliorem rationem quam considerentur a subdito, qui obedit: uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam de qua loquimur sicut ars architectonica ad eam quae manu operatur (q.47 a.12).

Ad tertium dicendum quod per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum: per politicam autem de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

[a] Supra q.48; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª4; *Ethic.* 6 lect.7.

ARTICULO 3

Utrum oeconomica debeat poni species prudentiae [a]

Si la económica debe incluirse como especie de la prudencia

Dificultades. Parece que no debemos incluir la económica entre las especies de la prudencia.

1. Como dice el Filósofo, la prudencia se ordena a "todo el vivir rectamente". La economía, en cambio, se refiere a un fin particular, esto es,

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oeconomica non debeat poni species prudentiae.

1. Quia ut Philosophus dicit, in VI "Ethic." [8], prudentia ordinatur "ad bene vivere totum". Sed oeconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scili-

[a] Supra q.47 a.11; q.48; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª4; *Ethic.* 6 lect.7

[8] C.5 n.1 (Bk 1140a28); S.Th., lect.4

a las riquezas; no pudiendo ser, por ello, una especie de la prudencia.

2. Como ya vimos, la prudencia es exclusiva de los buenos. La economía, por el contrario, puede ser también patrimonio de los malos, ya que muchos pecadores son prudentes en el gobierno de su familia. Por consiguiente, no debe ser colocada entre las partes de la prudencia.

3. Como en la sociedad hay jefe y súbditos, así también en la familia. De ahí que, de ser la economía parte de la prudencia como la política, deberíamos hablar de una prudencia paterna, como hablamos de prudencia del gobernante, lo cual no acaece. Es, pues, claro que la economía no debe incluirse entre las partes de la prudencia.

Por otra parte, Aristóteles dice que, de las distintas clases de prudencia que se ordenan al gobierno de la multitud, "una es prudencia económica; otra, legislativa, y una tercera, política".

Respuesta. En la razón formal de objeto, las diferentes modalidades de universal y particular, del todo y la parte, diversifican las artes y las virtudes; y, según esta diferencia, una es principal respecto de la otra. Es indudable, por otra parte, que la familia ocupa un puesto medio entre la persona singular y la ciudad o reino, puesto que la persona individual es parte de la familia, y ésta, a su vez, es parte de la ciudad o reino. Por consiguiente, así como la prudencia común, que es directiva del individuo, se distingue de la prudencia política, de igual suerte la prudencia económica debe distinguirse de ambas.

Soluciones. 1. Las riquezas se refieren a la prudencia económica, no como fin último, sino como instrumentos, según leemos en los "Políticos", mientras que su fin último es la rectitud de la vida familiar en todas sus manifestaciones. Aristóteles sólo por vía de ejemplo pone las riquezas como fin de la prudencia económica, ya que lo son en el afán de muchos.

2. Respecto de algunos negocios particulares pertenecientes a la vida familiar, pueden algunos pecadores conducirse bien en cuanto a la administración de los mismos, pero no respecto del conjunto de la vida doméstica, que requiere, ante todo, una vida virtuosa.

3. La autoridad del padre en casa es, en parte, similar a la del rey, como leemos en la "Etica"; pero no posee, como él, una potestad de gobierno perfecta, por lo cual su prudencia no da lugar a una especie distinta, como la regnativa.

cet ad divitias, ut dicitur in I "Ethic." [9] Ergo oeconomica non est species prudentiae.

2. Praeterea, sicut supra habitum est (q.47 a.13), prudentia non et nisi bonorum. Sed oeconomica potest esse etiam malorum: multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiae. Ergo oeconomica non debet poni species prudentiae.

3. Praeterea, sicut in regno invenitur principans et subiectum, ita etiam in domo. Si ergo oeconomica est species prudentiae sicut et politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut et regnativa. Non autem ponitur. Ergo nec oeconomica debet poni species prudentiae.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in VI "Ethic." [10], quod "illarum", scilicet prudentiarum quae se habent ad regimen multitudinis, "haec quidem oeconomica, haec autem legispositiva, haec autem politica".

Respondeo dicendum quod ratio obiecti diversificata secundum universale et particulare, vel secundum totum et partem, diversificat artes et virtutes: secundum quam diversitatem una est principalis respectu alterius. Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam et civitatem vel regnum: nam sicut una singularis persona est pars domus, ita una domus est pars civitatis vel regni. Et ideo sicut prudentia communiter dicta, quae est regitiva unius, distinguitur a politica prudentia, ita oportet quod oeconomica distinguatur ab utraque.

Ad primum ergo dicendum quod divitiae comparantur ad oeconomicam non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quaedam, ut dicitur in I "Polit." [11] Finis autem ultimus oeconomicae est totum bene vivere secundum domesticam conversationem. Philosophus autem I "Ethic." ponit exemplificando divitias finem oeconomicae secundum studium plurimorum.

Ad secundum dicendum quod ad aliqua particularia quae sunt in domo dispnenda possunt aliqui peccatores provide se habere: sed non ad ipsum totum bene vivere domesticae conversationis, ad quod praecipue requiritur vita virtuosa.

Ad tertium dicendum quod pater in domo habet quandam similitudinem regii principatus, ut dicitur in VIII "Ethic." [12]: non tamen habet perfectam potestatem regiminis sicut rex. Et ideo non ponitur separatim paterna species prudentiae, sicut regnativa.

[9] C.1 n.3 (BK 1094a9): S.TH., lect.1.
[10] C.8 n.3 (BK 1141b31): S.TH., lect.7
[11] C.3 n.9 (BK 1256b36): S.TH., lect.6

ARTICULO 4

Utrum militaris debeat poni species prudentiae [a]

Si la prudencia militar debe incluirse como especie de la prudencia

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod militaris non debeat poni species prudentiae.

1. **Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in VI "Ethic."** [13] **Sed militaris videtur esse quaedam ars in rebus bellicis; sicut patet per Philosophum, in III "Ethic."** [14] **Ergo militaris non debet poni species prudentiae.**

2. **Praeterea, sicut militare negotium continetur sub politico, ita etiam et plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum et aliorum huiusmodi. Sed secundum alia negotia quae sunt in civitate non accipiuntur aliquae species prudentiae. Ergo etiam neque secundum militare negotium.**

Dificultades. Parece que el arte militar no debe incluirse entre las especies de la prudencia.

1. La prudencia es distinta del arte, según vemos en la "Etica". Mas lo militar parece ser más bien el arte en cosas de guerra, conforme al Filósofo. Por consiguiente, la ciencia de la milicia no debe ser incluída entre las partes de la prudencia.

2. Así como los asuntos militares se incluyen dentro de lo político, parejamente muchos otros negocios, como los de los comerciantes, artífices y otros semejantes, los cuales no dan lugar a distintas especies de prudencia; luego tampoco los militares.

[a] Supra q.48; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.4.
[12] C.10 n.4 (BK 1160b24): S.TH., lect.10.
[13] C.3 n.1 (BK 1139b16); c.5 n.3.7 (BK 1140b2; b25): S.TH., lect.3.4.
[14] C.8 n.6 (BK 1116b6): S.TH., lect.16; cf. I.1 c.1 n.4 (BK 1094a12): S.TH., lect...

3. En cosas de guerra adquiere máxima importancia la fortaleza de los soldados. Luego la ciencia militar es más propia de la fortaleza que de la prudencia.

Por otra parte, leemos en los Proverbios: "Porque con estratagemas se hace la guerra, y la victoria está en la muchedumbre de los consejeros". Mas el aconsejar es propio de la prudencia. Por lo tanto, en los asuntos de guerra es sumamente necesaria una especie de prudencia, que llamamos prudencia militar.

Respuesta. Lo que es producto del arte y de la inteligencia debe conformarse a lo que procede de la naturaleza, que es obra de la inteligencia divina. Ahora bien, la naturaleza presenta dos tendencias: la de dirigir cada cosa en sí misma, y la tendencia a resistir a todo lo que se oponga o pueda destruirla. Por ello ha dado a los animales no sólo el apetito concupiscible, para que tiendan a las cosas convenientes para su conservación, sino el irascible, para resistir a cuantos se le oponen. De consiguiente, también en todo lo que va dirigido por la razón, no sólo debe darse prudencia política, que disponga bien las cosas concernientes al bien común, sino, además, la prudencia militar, que rechace los ataques de los enemigos.

Soluciones. 1. Puede haber un arte militar que dé reglas sobre el buen uso de ciertos medios externos, como son las armas o caballos; pero lo militar, en cuanto orientado al bien común, se introduce en el campo propio de la prudencia.

2. Los demás negocios de la ciudad se ordenan a utilidades particulares, mientras que la ciencia militar tiene como fin custodiar el bien común.

3. El ejercicio del arte militar es propio de la fortaleza; pero su dirección pertenece a la prudencia, sobre todo tal como se da en el jefe del ejército.

3. Praeterea, in rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo militaris magis pertinet ad fortitudinem quam ad prudentiam.

Sed contra est quod dicitur Prov. 24,6: "Cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi sunt multa consilia". Sed consiliari pertinet ad prudentiam. Ergo in rebus bellicis maxime necessaria est aliqua species prudentiae quae militaris dicitur.

Respondeo dicendum quod ea quae secundum artem et rationem aguntur conformia esse oportet his quae sunt secundum naturam, quae a ratione divina sunt instituta. Natura autem ad duo intendit: primo quidem, ad regendum unamquamque rem in seipsa; secundo vero, ad resistendum extrinsecis impugnantibus et corruptivis. Et propter hoc non solum dedit animalibus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quae sunt saluti eorum accommoda; sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde et in his quae sunt secundum rationem non solum oportet esse prudentiam politicam, per quam convenienter disponantur ea quae pertinent ad bonum commune, sed etiam militarem, per quam hostium insultus repellantur.

Ad primum ergo dicendum quod militaris potest esse ars secundum quod habet quasdam regulas recte utendi quibusdam exterioribus rebus, puta armis et equis: sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiae.

Ad secundum dicendum quod alia negotia quae sunt in civitate ordinantur ad aliquas particulares utilitates: sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

Ad tertium dicendum quod executio militiae pertinet ad fortitudinem: sed directio ad prudentiam, et praecipue secundum quod est in duce exercitus.

INTRODUCCION A LA CUESTION 51

DE LAS PARTES POTENCIALES O VIRTUDES ANEJAS DE LA PRUDENCIA

Plan y estructura de la cuestión

Por último, estudia el Santo en particular el tercer grupo de partes de la prudencia, que son sus partes potenciales. En realidad son virtudes esencialmente distintas de la prudencia propiamente dicha, mas no como especies estrictamente dichas contenidas bajo el género común de prudencia, sino como porciones de ella que no participan todo su poder y perfección. No son partes unívocas, como las especies, que participan plenamente toda la perfección de su género, sino análogas o esencialmente desiguales, que no participan enteramente toda la perfección del todo potencial, sino más o menos según su mayor o menor proximidad a esa fuente plenaria y común.

Precisamente el todo universal es un todo unívoco que contiene como partes esenciales unívocas sus propias especies; pero el todo virtual o potencial es un todo análogo que contiene como partes esenciales análogas ciertos hábitos o potencias limitadas y secundarias, aunque esencialmente ordenadas a la principal, de cuyo poder o virtud participan más o menos. Son, pues, esas partes potenciales analogados secundarios respecto del todo principal y fontal, que es el supremo analogante, con analogía de atribución intrínseca, porque realmente participan en sí mismas algo del poder, virtualidad o perfección del supremo analogante, que la posee toda en su máxima plenitud.

Así, el consejo es un acto de la razón práctica esencialmente ordenado al juicio o sentencia, que a su vez se ordena esencialmente al imperio o precepto como al acto supremo y principal; pues el consejo es para el juicio, y el juicio, para el imperio. El imperio, pues, es el analogante principal en la serie de actos de la razón práctica, siendo el consejo y el juicio sus analogados secundarios con analogía de atribución intrínseca según el género de causalidad final, *ad unum*, como medios esencialmente ordenados al imperio como a su término final.

Y lo mismo debe decirse de las virtudes a ellos correspondientes. La virtud, por consiguiente, del buen consejo está esencialmente ordenada a la virtud del buen juicio o del buen sentido, como ésta dice orden esencial a la virtud de mandar bien, que es precisamente la virtud de la prudencia. Esta, pues, es el supremo analogante, según el género o modo de causalidad final, de las otras tres prudencias diminutas, imperfectas y analogadas, que son sus partes potenciales: la εὐβουλία, la σύνεσις y la γνώμη.

Pero son virtudes esencialmente distintas, como lo son sus actos correspondientes. Y a veces se encuentran separadas: no ciertamente la prudencia propiamente dicha de las otras tres—pues no puede mandar bien el que carece de juicio y de consejo—; ni la γνώμη de las otras dos, porque el que no tiene consejo ni juicio recto sobre lo corriente y ordinario, tampoco lo tendrá sobre lo extraordinario y excepcional; ni la σύνεσις de la εὐβουλία, porque sin consejo recto no se da juicio sano; pero sí a la inversa, porque puede darse buen consejo sin juicio recto, y juicio recto en las cosas ordinarias sin tino en las extraordinarias, y rectitud de consejo y de juicio sin verdadero imperio.

Mas entonces esas virtudes anejas y secundarias, además de ser de suyo esencialmente imperfectas como meras disposiciones a la prudencia propiamente dicha, están afectadas de una imperfección modal de raquitismo, por pararse a medio camino sin llegar a la meta. Se quedan en estado de simples disposiciones al no abocar en el imperio de la prudencia. Por eso, para que sean verdaderamente virtudes deben llegar hasta la principal, que es la prudencia, recibiendo de ella la savia y la vida.

CUESTION 51

(In quatuor articulos divisa)

De partibus potentialibus prudentiae

De las partes potenciales de la prudencia

Hemos de considerar ahora las virtudes anejas a la prudencia, que son como partes potenciales de la misma. Sobre esto indagaremos cuatro puntos:

Primero: si la "eubulia" es virtud.

Segundo: si es virtud especial distinta de la prudencia.

Tercero: si la "sȳnesis" es virtud especial.

Cuarto: si la "gnome" es virtud especial.

Deinde considerandum est de virtutibus adiunctis prudentiae, quae sunt quasi partes potentiales ipsius (cf. q.48 introd. et c).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum eubulia sit virtus.

Secundo: utrum sit specialis virtus a prudentia distincta.

Tertio: utrum synesis sit specialis virtus.

Quarto: utrum gnome sit specialis virtus.

ARTICULO 1

Utrum eubulia sit virtus [a]

Si la "eubulia" es virtud

Dificultades. Parece que la "eubulia" no es virtud.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod eubulia non sit virtus.

[a] 1-2 q.57 a.6; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª3; *Ethic.* 6 lect.8.

1. Quia secundum Augustinum, in libro "De lib. arb." [1], "virtutibus nullus male utitur". Sed eubulia, quae est bene consiliativa, aliqui male utuntur: vel quia astuta consilia excogitant ad malos fines consequendos; aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, puta qui furatur ut eleemosynam det. Ergo eubulia non est virtus.

1. Según San Agustín, "nadie hace mal uso de las virtudes". Pero la "eubulia", cuya función es aconsejar bien, es objeto de mal uso por parte de muchos, sea porque emplean astutos consejos para obtener fines malos, bien porque con medios pecaminosos tratan de conseguir fines buenos, como el que roba para dar limosna. Por lo tanto, la "eubulia", o habilidad en el consejo, no puede ser virtud.

2. Praeterea, "virtus perfectio quaedam est", ut dicitur in VII "Physic." [2] Sed eubulia circa consilium consistit, quod importat dubitationem et inquisitionem quae imperfectionis sunt. Ergo eubulia non est virtus.

2. "La virtud es perfección", como dice el Filósofo. La eubulia tiene por objeto el consejo, que implica duda e investigación, cosas imperfectas. Luego no es virtud.

3. Praeterea, virtutes sunt connexae ad invicem, ut supra habitum est (1-2 q.65). Sed eubulia non est connexa aliis virtutibus: multi enim peccatores sunt bene consiliativi, et multi iusti sunt in consiliis tardi. Ergo eubulia non est virtus.

3. Las virtudes, según hemos dicho, están íntimamente ligadas entre sí. No así la "eubulia", puesto que hay muchos pecadores que aconsejan bien y justos que son tardos en aconsejar. Por ello no puede ser virtud.

Sed contra est quod "eubulia est rectitudo consilii", ut Philosophus dicit, in VI "Ethic." [3] Sed recta ratio perficit rationem virtutis. Ergo eubulia est virtus.

Por otra parte, "eubulia"—según Aristóteles—es "la rectitud en el consejo". Mas la recta razón causa esencialmente la virtud. Luego la "eubulia" es virtud.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.47 a.4), de ratione virtutis humanae est quod faciat actum hominis bonum. Inter ceteros autem actus hominis proprium est ei consiliari: quia hoc importat quandam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in X "Ethic." [4] Eubulia autem importat bonitatem consilii: dicitur enim ab "eu", quod est "bonum", et "boule", quod est "consilium" quasi "bona consiliatio", vel potius "bene consiliativa". Unde manifestum est quod eubulia est virtus humana.

Respuesta. Como ya dijimos, es propio de la virtud humana hacer bueno el acto del sujeto. Entre los demás actos, lo propio del hombre es aconsejar, ya que entraña la deliberación de la razón sobre la actividad operable, en que consiste la vida humana, puesto que la vida especulativa, como leemos en la "Etica", es superior al hombre. Ahora bien, la "eubulia" implica rectitud en el consejo, ya que este nombre procede de "eu" = bien, y "boulé" = consejo, es decir "buen consejo" o que "aconseja bien". Es, pues, evidentemente una virtud humana.

[1] L.2 c.19: ML 32,1268
[2] C.3 n.4 (BK 246a13; 247a2): S.TH., lect.6
[3] C.9 n.4 (BK 1142b16): S.TH., lect.8
[4] C.7 n.8 (BK 1177b26): S.TH., lect.11

Soluciones. 1. El buen consejo puede fallar, bien porque se busca un fin malo al aconsejar o porque para llegar a un fin bueno se emplean medios malos. Como en el orden especulativo se llama un raciocinio malo, bien por ser falsa la conclusión o porque, aun siendo verdadera, esté deducida de premisas falsas por un medio no adecuado. Ambas formas de consejo se oponen a la "eubulia", como el Filósofo afirma.

2. Aunque la virtud es esencialmente una perfección, no se sigue que todo lo que es materia virtuosa importe perfección, ya que las virtudes deben perfeccionar toda la vida humana no sólo en los actos del entendimiento, sobre los cuales versa el consejo, sino respecto de las pasiones del apetito sensitivo, que son más imperfectas aún.

Cabe también responder que la virtud humana es una perfección proporcionada a la naturaleza del hombre, que no puede conocer con certeza y por simple intuición la verdad de las cosas, menos aún tratándose de las acciones, que son contingentes.

3. En ningún pecador, como tal, reside esta virtud. La razón es que todo pecado es opuesto al buen consejo, ya que para aconsejar rectamente se precisa no sólo averiguar y descubrir los medios aptos para llegar al fin, sino un conjunto de circunstancias; así, el tiempo más conveniente a fin de no ser demasiado lento ni demasiado pronto en formar los juicios, el modo de aconsejar, es decir, que haya firmeza en ese consejo, y otras circunstancias semejantes que no observa el que comete el pecado. En cambio, todo hombre virtuoso sabe aconsejar bien en todo lo que conviene al fin de la virtud, aunque puede ser inhábil para aconsejar en asuntos y materias particulares, como negocios económicos, operaciones militares y otras.

Ad primum ergo dicendum quod non est bonum consilium sive aliquis malum finem sibi in consiliando praestituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat. Sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Et ideo utrumque praedictorum est contra rationem eubuliae, ut Philosophus dicit, in VI "Ethic." (l.c. nt.3).

Ad secundum dicendum quod etsi virtus sit essentialiter perfectio quaedam, non tamen oportet quod omne illud quod est materia virtutis perfectionem importet. Oportet enim circa omnia humana perfici per virtutes: e non solum circa actus rationis, inter quos est consilium; sed etiam circa passiones appetitus sensitivi, quae adhuc sunt multo imperfectiores.

Vel potest dici quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplici intuitu; et praecipue in agibilibus, quae sunt contingentia.

Ad tertium dicendum quod in nullo peccatore, inquantum huiusmodi, invenitur eubulia. Omne enim peccatum est contra bonam consiliationem. Requiritur enim ad bene consiliandum non solum adinventio vel excogitatio eorum quae sunt opportuna ad finem, sed etiam aliae circumstantiae: scilicet tempus congruum, ut ne nimis tardus nec nimis velox sit in consiliis; et modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio; et aliae huiusmodi debitae circumstantiae, quae peccator peccando non observat. Quilibet autem virtuosus est bene consiliativus in his quae ordinantur ad finem virtutis: licet forte in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consiliativus, puta in mercationibus vel in rebus bellicis vel in aliquo huiusmodi.

ARTICULO 2

Utrum eubulia sit virtus distincta a prudentia [a]

Si la "eubulia" es virtud distinta de la prudencia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod eubulia non sit virtus distincta a prudentia.

1. Quia ut Philosophus dicit, in VI "Ethic." [b], "videtur prudentis esse bene consiliari". Sed hoc pertinet ad eubuliam, ut dictum est (a.1). Ergo eubulia non distinguitur a prudentia.

2. Praeterea, humani actus, ad quos ordinantur humanae virtutes, praecipue specificantur ex fine, ut supra habitum est (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6). Sed ad eundem finem ordinantur eubulia et prudentia, ut dicitur VI "Ethic." [c]: licet non ad quendam particularem finem, sed ad communem finem totius vitae. Ergo eubulia non est virtus distincta a prudentia.

3. Praeterea, in scientiis speculativis ad eandem scientiam pertinet inquirere et determinare. Ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eandem virtutem. Sed inquirere pertinet ad eubuliam, determinare autem ad prudentiam. Ergo eubulia non est alia virtus a prudentia.

Sed contra, "prudentia est praeceptiva" ut dicitur in VI "Ethic." [d]. Hoc autem non convenit eubuliae. Ergo eubulia est alia virtus a prudentia.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra (q.47 a.4; 1-2 q.55 a.2-3), virtus proprie ordinatur ad actum, quem reddit bonum. Et ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes: et maxime quando non est eadem ratio bonitatis in

Dificultades. Parece que esta habilidad en el consejo no es virtud distinta de la prudencia.

1. Según dice Aristóteles, "lo propio del prudente parece ser aconsejar bien". Pero esto es función propia de la "eubulia", como acabamos de ver. Por consiguiente, ésta no se distingue de la prudencia.

2. Los actos humanos, a los que afectan las virtudes humanas, se especifican ante todo por el fin, como queda dicho. Pero, como se dice en la "Etica", la "eubulia" y la prudencia tienden al mismo fin, que es no un fin particular, sino al fin común a toda la vida. No son, pues, virtudes distintas.

3. En el orden de la especulación, es una misma ciencia la que indaga y determina. De un modo semejante, en el campo de lo operable estas dos funciones pertenecen a una misma virtud. Y como el indagar corresponde a la "eubulia" y el determinar es propio de la prudencia, síguese que no son virtudes distintas.

Por otra parte, dícese en la "Etica" que "la prudencia es preceptiva"; no así la "eubulia", que, por lo mismo, ha de ser virtud distinta de la prudencia.

Respuesta. Como ya se dijo, la virtud se ordena propiamente al acto, al cual hace bueno. Por lo mismo, donde se dan actos diferentes deben darse virtudes también diferentes, y sobre todo cuando en esos actos no es idéntica la modalidad de bien, ya

---

[a] 1-2 q.57 a.6; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.3

[b] C.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b8), c.9 n.7 (BK 1142b5): S.TH., lect.4.6.8

[c] C.9 n.7 (BK 1142b31): S.TH., lect.8.

[d] C 10 n.2 (BK 1143a8): S.TH., lect.9

que, de serlo, pertenecerían todos a una misma virtud, como la bondad del amor, del gozo y del deseo, por depender de un mismo principio, quedan incluídos dentro de la virtud de la caridad. En cambio, los actos de la razón ordenados a la operación son diversos y no poseen la misma razón de bondad: uno hace que el hombre aconseje bien; otro, que juzgue bien, y un tercero causa la rectitud del imperio; prueba de ello es que estas perfecciones se encuentran a veces separadas entre sí. En consecuencia, es preciso establecer como virtudes distintas la "eubulia", que hace que el hombre aconseje bien, y la prudencia, que la hace imperar rectamente. Y así como el consejo se ordena al imperio como a acto más importante, de igual suerte la "eubulia" se ordena a la prudencia como a virtud principal, sin la cual ni ella misma podría ser virtud, como tampoco pueden darse virtudes morales sin la prudencia ni las demás virtudes sin la caridad.

Soluciones. 1. Aconsejar bien compete a la prudencia, como virtud imperante, y a la "eubulia", como ejecutora.

2. Todos los actos se ordenan al mismo último fin, que es "el buen vivir total", aunque por grados: en primer lugar, el consejo, al que sigue el juicio, y, finalmente, el precepto, que se halla más próximo e inmediato al fin último, mientras que los otros remotamente se refieren a él. Estos, a su vez, tienen sus propios fines próximos: el consejo, la indagación de lo que deba hacerse, y el juicio, la certeza. No se sigue, pues, que la "eubulia" y la prudencia no sean virtudes distintas, sino que la primera se ordena a la segunda como lo secundario a lo principal.

3. Aun en lo especulativo se distingue la ciencia dialéctica, que investiga sobre la verdad, y la demostrativa, que determina lo que es verdadero.

actibus. Si enim esset eadem ratio bonitatis in eis, tunc ad eandem virtutem pertinerent diversi actus: sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii et gaudii, et ideo omnia ista pertinent ad eandem virtutem caritatis. Actus autem rationis ordinati ad opus sunt diversi, nec habent eandem rationem bonitatis: ex alia enim efficitur homo bene consiliativus, et bene iudicativus, et bene praeceptivus: quod patet ex hoc quod ista aliquando ab invicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem eubuliam, per quam homo est bene consiliativus; et aliam prudentiam, per quam homo est bene praeceptivus. Et sicut consiliari ordinatur ad praecipere tanquam ad principalius, ita etiam eubulia ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem; sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec ceterae virtutes sine caritate.

Ad primum ergo dicendum quod ad prudentiam pertinet bene consiliari imperative: ad eubuliam autem elicitive.

Ad secundum dicendum quod ad unum finem ultimum, quod est "bene vivere totum" (l.c. nt.5), ordinantur diversi actus secundum quendam gradum: nam praecedit consilium, sequitur iudicium, et ultimum est praeceptum, quod immediate se habet ad finem ultimum, alii autem duo actus remote se habent. Qui tamen habent quosdam proximos fines: consilium quidem inventionem eorum quae sunt agenda; iudicium autem certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quod eubulia et prudentia non sint diversae virtutes: sed quod eubulia ordinetur ad prudentiam sicut virtus secundaria ad principalem.

Ad tertium dicendum quod etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam; et alia scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa.

ARTICULO 3

Utrum synesis sit virtus [a]

Si la "synesis" es virtud

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod synesis non sit virtus.

1. Virtutes enim "non insunt nobis a natura", ut dicitur in II "Ethic." [b] Sed synesis inest aliquibus a natura, ut dicit Philosophus, in VI "Ethic." [c] Ergo synesis non est virtus.

2. Praeterea, synesis, ut in eodem libro (l.c. nt.7) dicitur, "est solum iudicativa". Sed iudicium solum, sine praecepto, potest esse etiam in malis. Cum ergo virtus sit solum in bonis, videtur quod synesis non sit virtus.

3. Praeterea, nunquam est defectus in praecipiendo nisi sit aliquis defectus in iudicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat (cf. nt.7). Si ergo synesis ponitur virtus, ad bene iudicandum, videtur quod non sit necessaria alia virtus ad bene praecipiendum. Et ideo prudentia erit superflua: quod est inconveniens. Non ergo synesis est virtus.

Sed contra, iudicium est perfectius quam consilium. Sed eubulia quae est bene consiliativa, est virtus. Ergo multo magis synesis, quae est bene iudicativa, est virtus.

Respondeo dicendum quod synesis importat iudicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur in graeco aliqui "syneti", i.est sensati, vel "eusyneti", idest homines boni sensus: sicut e con-

Dificultades. Parece que la "synesis", o buen sentido moral, no es virtud.

1. Las virtudes "no son en nosotros innatas", según se dice en la "Etica", mientras que este buen sentido moral es connatural a algunos, como allí dice el Filósofo. La "synesis" no es, pues, virtud.

2. El buen sentido moral, dice también Aristóteles, se ordena "sólo a juzgar". Pero el juicio, sin el precepto, puede darse también en los malos. Como, por el contrario, la virtud se da solamente en los buenos, parece que la "synesis" no es virtud.

3. Nunca se da un precepto erróneo sin un juicio también erróneo, al menos respecto de la acción particular, en la cual yerran todos los malos. Si, pues, ponemos la "synesis" como virtud ordenada a juzgar bien, no parece necesaria otra virtud cuyo fin sea el imperar rectamente. Sería inútil la prudencia, lo cual es inadmisible. Por consiguiente, la "synesis" no es virtud.

Por otra parte, el juicio es más perfecto que el consejo. Luego, si damos carácter de virtud a la "eubulia", cuyo fin es aconsejar bien, con mayor razón debemos otorgárselo a la "synesis", que se ordena a juzgar rectamente.

Respuesta. La "synesis", o buen sentido moral, importa un juicio recto no en cosas de orden especulativo, sino sobre las acciones particulares, que son también objeto de la prudencia. Por eso, según la misma derivación de este término, en lengua griega se llama a algunos "syneti", esto

---

[a] I-2 q.57 a.6; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª3; *Ethic.* 6 lect.9.
[b] C.1 n.3 (Bk 1103a23): S.Th., lect.1.
[c] C.11 n.5 (Bk 1143b6): S.Th., lect.9.

es, sensatos, o bien "eusyneti", hombres de buen sentido, como, por el contrario, se llama "asyneti", o insensatos, a los que carecen de dicha virtud. Ahora bien, la diferencia de actos que no se reducen a la misma causa debe dar lugar a virtudes también diferentes. Es evidente, por otra parte, que la bondad del consejo y del juicio no se reducen a la misma causa, ya que hay quienes aconsejan bien y no son sensatos, es decir, no juzgan rectamente. Esto mismo sucede en el orden especulativo: hay quienes son aptos para investigar, por ser su entendimiento hábil para discurrir de unas cosas a otras, lo cual parece proceder de las disposiciones de su imaginación, que puede formar fácilmente imágenes diversas, y, sin embargo, a veces no saben juzgar bien por defecto de su entendimiento, lo que procede, sobre todo, de mala disposición del sentido común, que no juzga bien. Por todo ello se precisa, además de la "eubulia", otra virtud que juzgue bien, a la cual llamamos "synesis", o buen sentido moral.

Soluciones. 1. El juicio recto consiste en que la inteligencia aprehenda las cosas tal como son en sí mismas. Esto se da cuando está bien dispuesta, como un espejo en buenas condiciones reproduce las imágenes de los cuerpos como son en sí mismas, mientras que, si falta esa buena disposición, aparecen en él imágenes torcidas y deformes. La buena disposición de la inteligencia para recibir las cosas como son en sí mismas proviene radicalmente de la naturaleza, y en cuanto a su perfección, del ejercicio o de la intervención de la gracia. Y ello puede acontecer de dos modos: directamente o por parte de la misma inteligencia, que no está imbuída por depravadas concepciones, sino verdaderas y rectas; tal es la función propia de la "synesis" como virtud especial. E indirectamente, por la buena disposición de la voluntad, de la cual se sigue el juicio recto so-

trario qui carent hac virtute dicuntur "asyneti", idest insensati. Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eandem causam sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam: multi enim sunt bene consiliativi qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata: et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet praeter eubuliam esse aliam virtutem quae est bene iudicativa. Et haec dicitur synesis.

Ad primum ergo dicendum quod rectum iudicium in hoc consistit quod vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est. Quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivae: sicut in speculo, si fuerit bene dispositum, imprimuntur formae corporum secundum quod sunt; si vero fuerit speculum male dispositum, apparent ibi imagines distortae et prave se habentes. Quod autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummative autem ex exercitio vel ex munere gratiae. Et hoc dupliciter. Uno modo, directe et per parte ipsius cognoscitivae virtutis, puta quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris et rectis: et hoc pertinet ad synesim secundum quod est specialis virtus. Alio modo, indirecte, ex bona dispositione appetitivae virtutis, ex qua sequitur

quod homo bene iudicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis iudicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines: synesis autem est magis circa ea quae sunt ad finem.

Ad secundum dicendum quod in malis potest quidem iudicium rectum esse in universali: sed in particulari agibili semper eorum iudicium corrumpitur, ut supra habitum est (1 q.63 a.1 ad 4).

Ad tertium dicendum quod contingit quandoque id quod bene iudicatum est differri, vel negligenter agi aut inordinate. Et ideo post virtutem quae est bene iudicativa necessaria est finalis virtus principalis quae sit bene praeceptiva, scilicet prudentia.

bre los bienes deseables. Y así, los hábitos de las virtudes morales influyen sobre un recto juicio virtuoso en torno a los fines, mientras que la "synesis" se ocupa más bien de los medios.

2. En los males puede darse un juicio recto en universal; pero, respecto de la acción particular, su juicio es defectuoso, como ya queda dicho.

3. Sucede a veces que una acción bien juzgada es diferida o se hace sin diligencia o desordenadamente. Por ello, además de la virtud de juzgar bien, es necesaria una virtud final principal que impere rectamente, y ésta es la prudencia.

ARTICULO 4

Utrum gnome sit specialis virtus [a]

Si la "gnome" es virtud

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gnome non sit specialis virtus a synesi distincta.

1. Quia secundum synesim dicitur aliquis bene iudicativus. Sed nullus potest dici bene iudicativus nisi in omnibus bene iudicet. Ergo synesis se extendit ad omnia diiudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus bene iudicativa quae gnome vocatur.

2. Praeterea, iudicium medium est inter consilium et praeceptum. Sed una tantum virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia; et una tantum virtus est bene praeceptiva, scilicet prudentia. Ergo una tantum est virtus bene iudicativa, scilicet synesis.

3. Praeterea, ea quae raro accidunt, in quibus oportet a communibus legibus discedere, videntur praecipue casualia esse, quorum non est ratio, ut dicitur in II "Phys." [10] Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad

Dificultades. Parece que la "gnome", o perspicacia, no es virtud especial distinta de la "synesis".

1. Por la "synesis" decimos de uno que tiene recto juicio. Pero nadie juzga bien si no lo hace en todas las materias, por lo que este buen sentido moral se extiende a todo lo que ha de juzgarse. No queda, pues, lugar para otra virtud en torno al recto juicio, llamada "gnome".

2. El juicio es intermedio entre el consejo y el precepto. Pero es una sola la virtud del buen consejo, que es la "eubulia", y una sola la que impera rectamente, la prudencia. Luego no debe haber sino una que se ordena a juzgar rectamente, es decir, la "synesis".

3. Las cosas que suceden raramente y que se apartan de las leyes comunes parecen ser, sobre todo, casuales, no sometidas a la razón, como leemos en la "Física". Las virtudes intelectuales, en cambio, pertenecen

[a] 1-2 q.57 a.6 ad 3; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª3.
[10] C.8 n.8 (Bk 107a18): S.TH., lect.9.

a la recta razón. Por lo tanto, no hay ninguna virtud intelectual que se ocupe de aquéllas.

Por otra parte, el Filósofo dice que la "gnome" es virtud especial.

Respuesta. Los hábitos cognoscitivos se distinguen según que sus principios sean más o menos elevados; así, en el orden especulativo, la sabiduría considera principios más elevados que la ciencia, y por ello se distinguen entre sí. Lo mismo debe suceder en el campo de la actividad. Es manifiesto, por otra parte, que las cosas que se substraen al orden de un principio o causa inferior están sometidas al orden de un principio más alto; así, los nacimientos monstruosos en los animales se substraen a la virtud activa del semen, pero se subordinan a un principio más alto, que es el de los cuerpos celestes, o, en último término, de la providencia divina. Por eso, quien considerase la virtud activa del semen no podría emitir un juicio cierto sobre tales monstruos, pero sí juzgando por la consideración de la providencia divina. Acaece á veces la necesidad de hacer una obra al margen de las reglas comunes de la acción; así, el denegar el depósito al traidor a la patria o cosas semejantes. Por lo cual debe juzgarse de estos casos conforme a principios superiores a las reglas comunes, por las que juzga la "synesis". Y, en conformidad con principios superiores, se exige una virtud más alta para juzgar, a la cual llamamos "gnome" o perspicacia, y que lleva consigo cierta agudeza en el juicio.

Soluciones. 1. La "synesis" juzga la verdad de todo lo que sucede conforme a las reglas comunes. Pero, como acabamos de ver, hay cosas que deben determinarse fuera de esas reglas.

2. El juicio debe tomarse de los principios propios de las cosas, y la

rationem rectam. Ergo circa praedicta non est aliqua virtus intellectualis.

Sed contra est quod Philosophus determinat, in VI "Ethic." [11], gnomen esse specialem virtutem.

Respondeo dicendum quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia: sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quod illa quae sunt praeter ordinem inferioris principii sive causae reducuntur quandoque in ordinem altioris principii: sicut monstruosi partus animalium sunt praeter ordinem virtutis activae in semine, tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet caelestis corporis, vel alterius providentiae divinae. Unde ille qui consideraret virtutem activam in semine non posset iudicium certum ferre de huiusmodi monstris: de quibus tamen potest iudicari secundum considerationem divinae providentiae. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum: puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quae vocatur gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii.

Ad primum ergo dicendum quod synesis est vere iudicativa de omnibus quae secundum communes regulas fiunt. Sed praeter communes regulas sunt quaedam alia diiudicanda, ut iam dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod iudicium debet sumi ex propriis

[11] C.11 n.1 (BK 1143a19); S.Th., lect.9

principiis rei: inquisitio autem fit etiam per communia. Unde etiam in speculativis dialectica, quae est inquisitiva, procedit ex communibus: demonstrativa autem, quae est iudicativa, procedit ex propriis. Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus: non autem synesis, quae est iudicativa.—Praeceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni. Et ideo etiam prudentia non est nisi una.

Ad tertium dicendum quod omnia illa quae praeter communem cursum contingere possunt considerare pertinet ad solam providentiam divinam: sed inter homines ille qui est magis perspicax potest plura horum sua ratione diiudicare. Et ad hoc pertinet gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii.

investigación se hace también conforme a esos principios comunes. De ahí que, en lo especulativo, la dialéctica, que indaga la verdad, procede de los principios comunes, mientras que la ciencia demostrativa, cuya función es juzgar sobre esa verdad, parte de principios propios. Y por eso la "eubulia", a quien compete la investigación del consejo, es siempre una; no así la "synesis", que tiene por misión el juzgar.—De modo semejante, el precepto considera en todo una única razón de bien, por lo que la prudencia no es sino una.

3. Considerar todo lo que puede suceder fuera del curso normal de la naturaleza corresponde solamente a la providencia divina; pero entre los hombres, el que más perspicaz sea puede conocer, con su inteligencia, muchas de ellas. A esto se ordena precisamente la "gnome" o perspicacia, que implica cierta agudeza en el juicio.

INTRODUCCION A LA CUESTION 52

DEL DON DE CONSEJO

Plan y estructura de la cuestión

Esta cuestión contiene la segunda parte de este tratado, que es del don correspondiente a la prudencia. Y éste es el don del consejo.

Ahora bien, el don de consejo—como todos los demás dones del Espíritu Santo—es un verdadero hábito operativo (1-2 q.68 a.3). Por consiguiente, el Angélico considera en primer lugar su razón de hábito (a.1-3); y a continuación su acto y efecto, que son la bienaventuranza y frutos espirituales, que le corresponden por una cierta apropiación (a.4).

Acerca del primer punto inquiere el Santo tres cosas: 1.ª, la *existencia* de este don, al preguntar si el consejo se encuentra entre los dones del Espíritu Santo (a.1); 2.ª, su *esencia* o naturaleza, que depende de su relación a la virtud correspondiente a que perfecciona y con la cual conviene analógicamente—la prudencia en el caso presente—(a.2); 3.ª, su *propiedad*, que es la conservación del mismo en el cielo y su duración por toda la eternidad (a.3). Son las tres cosas principales que hace falta investigar sobre cualquier asunto, según Aristóteles [1] y Santo Tomás (in h.l., lect.2): primera, si existe—*an sit*—; segunda, qué es—*quid sit*—; tercera, cuál y cómo es—*quale et quomodo sit*.

No cabe duda de que el don de consejo es uno de los dones del Espíritu Santo, pues lo enumera expresamente Isaías entre ellos (Is. 11,2), como lo interpreta el concilio Romano de 382 bajo el papa San Dámaso (Dz., *Enchirid. Symb.* n.83) y entiende la liturgia y la tradición, que refrenda y hace suya León XIII en su encíclica *Divinum illud munus*, de 8 de mayo de 1897 (ASS 29,654).

El hombre lo necesita, particularmente en el estado actual de la naturaleza caída, para caminar recto y sin tropiezos hasta la vida eterna. Porque el entendimiento práctico del hombre ha quedado herido de ignorancia y de miopía por el pecado original—enfermedad todavía agravada por sus pecados personales—, y así no se da cuenta cabal ni siquiera de su propia debilidad, ni de lo que le conviene hacer o pedir, ni de los peligros que le rodean por doquier. Es como un ciego y un tullido, que necesita ser conducido y llevado y protegido por Dios, que todo lo ve y todo lo puede [2]. Ese don le da una plena

[1] I *Post. Analyt.* c.1.

[2] «Hemos quedado tarados con la obscuridad de la ignorancia en el entendimiento, no sabiendo siquiera pedir lo que necesitamos. En medio de la complejidad de la vida, y además porque tampoco nos conocemos bien a nosotros mismos, ignoramos lo que realmente nos conviene pensar y hacer, según la palabra del Sabio: los pensamientos del hombre titubean y sus cálculos son arriesgados. Por eso necesita ser dirigido y protegido por Dios, que todo lo conoce y lo puede todo» (1-2 q.109 a.9c. Véase también 2-2 q.52, a.1, ad 1).

[3] SANTO TOMÁS, *In III Sent.* d.34 q.3 a.1 q.ª2c: ed. F. Moos, O. P. 283.

[4] *De veritate* q.10, n.6 ad 2.

seguridad y eficiencia de discreción y de decisión en medio de las coyunturas más difíciles y embrolladas de la existencia.

Análogo o proporcional a la prudencia, domina todo su campo de acción desde las alturas de Dios, resolviendo a lo divino y de repente—sin discursos ni quebraderos de cabeza—todos los problemas de la vida moral, con un aplomo y una decisión que desconcierta nuestros cálculos y combinaciones a lo humano: cálculos y apreciaciones de miopes y encanijados.

Por eso, el don de consejo no es discursivo ni procede por tanteos, como la virtud de la prudencia, sino intuitivo y tajante. Tampoco tiene partes esenciales, ni potenciales, ni cuasi integrales, como dicha virtud, sino que en su eminencia y perfección contiene unitariamente todo lo que hace y abarca la prudencia y mucho más. No hay distintas especies de dones de consejo, sino una sola; ni tampoco este don se limita a sólo aconsejar ni a sólo aconsejar y juzgar, como las partes potenciales de la prudencia, sino que lo confiere todo a la vez y con la máxima perfección, desde el consejo hasta el precepto inclusive. Los dones del Espíritu Santo no obran a medias, sino que funcionan a pleno rendimiento. Es ley psicológica de las potencias y de los hábitos operativos que los superiores pueden más y mejor que los inferiores: «quanto aliqua potentia altior est, *tanto ad plura se extendit*» [3]; «circa idem virtus superior et inferior operantur, sed *superior sublimius*» [4].

Y en cuanto a las cuasi integrales, es claro que no las tiene; porque ésas convienen a la virtud de la prudencia en cuanto que es discursiva y procede laboriosamente; mas el don de consejo opera a lo divino, sin trabajo y sin discurso.

Acerca del segundo punto—los actos y efectos del don de consejo—no trata el santo Doctor de sus actos elícitos y específicos, que manifiestamente se reducen a dirigir eficazmente, a lo divino, todos los actos de todas las virtudes morales (a.4 ad 1), sino de los actos imperados y especialmente apropiados, que son los actos o las obras de misericordia. Porque precisamente no hay medio más útil para obtener la misericordia de Dios, y con ella la vida eterna, que ejercer a manos llenas con nuestros prójimos las obras de misericordia, según esta palabra de Cristo: «Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia» (Mt. 5, 7). Cabalmente los hombres serán examinados y juzgados por Dios según las obras de misericordia (Mt. 25,31-46), entre las cuales está el dar buen consejo al que lo ha menester.

Y entre sus frutos o efectos apropiados señala la bondad, la benignidad y la mansedumbre, porque responden particularmente a la misericordia: la bondad, porque es una disposición interior de la voluntad para hacer bien al prójimo; la benignidad, porque inclina y mueve la voluntad a poner por obra—de hecho—esa buena disposición, traduciéndola en obras de beneficencia; la mansedumbre, porque dispone el ánimo y lo inclina a soportar todos los defectos y molestias del prójimo (1-2 q.70 a.3; 2-2 q.52 a.4 ad 3).

CUESTION 52

(In quatuor articulos divisa

De dono consilii

Del don de consejo

A continuación trataremos del don de consejo, correspondiente a la virtud de la prudencia.

Y sobre esto hemos de indagar cuatro puntos.

Primero: si debe incluirse el consejo entre los dones del Espíritu Santo.

Segundo: si el don de consejo corresponde a la virtud de la prudencia.

Tercero: si permanece en el cielo.

Cuarto: si la quinta bienaventuranza, "Bienaventurados los misericordiosos", se refiere al don de consejo.

Deinde considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiae (cf. q.47 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum consilium debeat poni inter septem dona Spiritus Sancti.

Secundo: utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiae.

Tertio: utrum donum consilii maneat in patria.

Quarto: utrum quinta beatitudo, quae est, "Beati misericordes", respondeat dono consilii.

ARTICULO 1

Utrum consilium debeat poni inter dona Spiritus Sancti [a]

Si debe incluirse el consejo entre los dones del Espíritu Santo

Dificultades. Parece que el consejo no debe colocarse entre los dones del Espíritu Santo.

1. Los dones del Espíritu Santo son dados para ayuda de las virtudes, según San Gregorio. Mas para aconsejar le basta al hombre la virtud de la prudencia o de la "eubulia", como acabamos de decir. Por ello, el consejo no debe colocarse entre los dones del Espíritu Santo.

2. La diferencia entre los siete dones del Espíritu Santo y las gracias gratis dadas parece estribar en que éstas no se dan a todos, sino que son distribuídas de modo diverso, mientras que las primeras se conceden a todos los que están en gracia. Pero el consejo parece formar parte de las

Ad primum sic proceditur. Videtur quod consilium non debeat poni inter dona Spiritus Sancti.

1. Dona enim Spiritus Sancti in adiutorium virtutum dantur; ut patet per Gregorium, in II "Moral." [1] **Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiae, vel etiam eubuliae, ut ex dictis patet (q.47 a.1 ad 2; q.51 a.1.2). Ergo consilium non debet poni inter dona Spiritus Sancti.**

2. Praeterea, haec videtur esse differentia inter septem dona Spiritus Sancti et gratias gratis datas, quod gratiae gratis datae non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis; dona autem Spiritus Sancti dantur omnibus habentibus Spiritum Sanctum. Sed consilium videtur esse de his

[a] *Sent.* 3 d.35 q.2 a.4 q.ª1.

[1] C 49: ML 75,592

quae specialiter aliquibus a Spiritu Sancto dantur: secundum illud I Mach. 2,65: "Ecce Simon, frater vester: ipse vir consilii est". Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas quam inter septem dona Spiritus Sancti.

3. Praeterea, Rom. 8,14 dicitur: "Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt". Sed his qui ab alio aguntur non competit consilium. Cum igitur dona Spiritus Sancti maxime competant filiis Dei, qui "acceperunt Spiritum adoptionis filiorum" (ib. 15), videtur quod consilium inter dona Spiritus Sancti poni non debeat.

Sed contra est quod Is. 11,2 dicitur: "Requiescet super eum Spiritus consilii et fortitudinis".

Respondeo dicendum quod dona Spiritus Sancti, ut supra (1-2 q.68 a.1) dictum est, sunt quaedam dispositiones quibus anima redditur bene mobilis a Spiritu Sancto. Deus autem movet unumquodque secundum modum eius quod movetur: sicut "creaturam corporalem movet per tempus et locum, creaturam autem spiritualem per tempus et non per locum", ut Augustinus dicit, VIII "Super Gen. ad litt." [2] **Est autem proprium rationali creaturae quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum: quae quidem inquisitio consilium dicitur. Et ideo Spiritus Sanctus per modum consilii creaturam rationalem movet. Et propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritus Sancti.**

Ad primum ergo dicendum quod prudentia vel eubulia, sive sit acquisita sive infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quae ratio comprehendere potest: unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et con-

[2] C.20.e9: ML 34,388.389

gracias que el Espíritu Santo distribuye de modo especial a algunos, según el libro de los Macabeos: "Yo sé que Simón, vuestro hermano, es hombre de consejo". Por consiguiente, el consejo debe incluirse entre las gracias gratis dadas más bien que entre los siete dones del Espíritu Santo.

3. Leemos en la carta a los Romanos: "Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios". Ahora bien, los que son movidos por otro no ejercitan el consejo. Por lo tanto, como los dones del Espíritu Santo son propios, sobre todo, de los hijos de Dios, los cuales "han recibido el espíritu de adopción de hijos", parece que el consejo no debe incluirse entre estos dones.

Por otra parte, dice Isaías: "Reposará sobre él el espíritu de consejo y de fortaleza".

Respuesta. Los dones del Espíritu Santo, como ya se ha dicho, son ciertas disposiciones que hacen al alma apta para ser movida por el Espíritu Santo. Dios, por otra parte, mueve a cada criatura según su modo propio de moverse: así, en frase de San Agustín, "mueve a la criatura corpórea a través del tiempo y del lugar; a la espiritual, a través del tiempo, no del lugar". Mas lo propio de la criatura racional es moverse a la acción a través de una indagación de la razón o deliberación, que llamamos consejo. Por consiguiente, el Espíritu Santo mueve a la criatura racional por medio del consejo, por lo cual éste es incluído entre los dones del Espíritu Santo.

Soluciones. 1. La prudencia o la "eubulia", sean adquiridas o infusas, dirigen al hombre en la indagación del consejo según los datos que la razón puede conocer. Y por ello el hombre se hace buen consejero de sí mismo o de los demás. Pero, como la razón humana no puede abarcar todos los casos singulares y contingen-

tes que han de suceder, de ahí que "son inseguros los pensamientos de los mortales, y nuestros cálculos, muy aventurados". Y por ello el hombre necesita de la dirección divina, que conoce todas las cosas, en esa investigación deliberativa. Tal es la función propia del don de consejo, por medio del cual el hombre es dirigido como recibiendo de Dios el consejo. Esto mismo sucede en el orden humano: los que no se bastan a sí mismos para indagar los medios rectos piden consejo a los más sabios.

2. Puede incluirse entre las gracias gratis dadas el que uno posea con tal perfección el consejo, que lo dé también a otros. Pero recibir de Dios el consejo sobre lo que debe hacer en lo necesario para salvarse es común a todos los santos.

3. Los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo según el modo propio de ellos, salvando siempre su libertad, que pertenece a la voluntad y a la inteligencia. Así, en cuanto que la razón es instruída por el Espíritu Santo sobre lo que debe hacer, es propio de los hijos de Dios el buen consejo.

tingentia quae occurrere possunt, fit quod "cogitationes mortalium sunt timidae, et incertae providentiae nostrae", ut dicitur Sap. 9,14. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii a sapientioribus consilium requirunt.

Ad secundum dicendum quod hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam quod aliquis ita sit boni consilii quod aliis consilium praebeat. Sed quod aliquis a Deo consilium habeat quid fieri oporteat in his quae sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium sanctorum.

Ad tertium dicendum quod filii Dei aguntur a Spiritu Sancto secundum modum eorum, salvato scilicet libero arbitrio, quae est "facultas voluntatis et rationis". Et sic inquantum ratio a Spiritu Sancto instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

ARTICULO 2

Utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiae [a]

Si el don de consejo corresponde a la virtud de la prudencia

Dificultades. Parece que el don de consejo no tiene adecuada correspondencia con la virtud de la prudencia.

1. Lo inferior alcanza en lo supremo de sí a lo superior, como dice Dionisio. Así, el hombre se asemeja al ángel por el entendimiento. Pero la virtud cardinal es inferior al don, como queda dicho. Luego, siendo el consejo el primero e ínfimo acto de la prudencia, el supremo el precepto

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiae.

1. Inferius enim in suo supremo attingit id quod est superius, ut patet per Dionysium, 7 cap. "De Div. Nom." [1]: sicut homo attingit angelum secundum intellectum. Sed virtus cardinalis est inferior dono, ut supra (1-2 q.68 a.8) habitum est. Cum ergo consilium sit primus et infimus actus prudentiae, supremus autem actus eius est praecipere, medius autem iudicare; videtur quod donum respondens prudentiae non sit consilium, sed magis iudicium vel praeceptum.

2. Praeterea, uni virtuti sufficienter auxilium praebetur per unum donum: quia quanto aliquid est superius tanto est magis unitum, ut probatur in libro "De causis" [4]. Sed prudentiae auxilium praebetur per donum scientiae, quae non solum est speculativa, sed etiam practica, ut supra (q.9 a.3) habitum est. Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiae.

3. Praeterea, ad prudentiam proprie pertinet dirigere, ut supra habitum est (q.50 a.1 ad 1). Sed ad donum consilii pertinet quod homo dirigatur a Deo, sicut dictum est (a.1). Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiae.

Sed contra est quod donum consilii est circa ea quae sunt agenda propter finem. Sed circa haec etiam est prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

Respondeo dicendum quod principium motivum inferius praecipue adiuvatur et perficitur per hoc quod movetur a superiori motivo principio: sicut corpus in hoc quod movetur a spiritu. Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanae comparatur ad rationem divinam sicut principium motivum inferius ad superius: ratio enim aeterna est suprema regula omnis humanae rectitudinis. Et ideo prudentia, quae importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et iuvatur secundum quod regulatur et movetur a Spiritu Sancto. Quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est (a.1 ad 1). Unde donum consilii respondet prudentiae, sicut ipsam adiuvans et perficiens.

Ad primum ergo dicendum quod iudicare et praecipere non est moti, sed moventis. Et quia in

[a] Supra a.1; *Sent.* 3 d.34 q.1 a.2; d.35 q.2 a.4 q.1.2.

[1] § 3: MG 3,872.

[4] Prop.4.10.17.

y el intermedio el juicio, parece que el don correspondiente a la prudencia no es el consejo, sino el juicio o el precepto.

2. Una sola virtud recibe la ayuda suficiente de un solo don, ya que cuanto superior es una cosa, tanto más unida está, según se demuestra en el libro "De las causas". Mas la prudencia es suficientemente ayudada por el don de ciencia, que no sólo es especulativo, sino práctico, según se ha dicho. Luego el don de consejo no corresponde a la virtud de la prudencia.

3. Como se ha probado, es propio de la prudencia el dirigir, mientras que lo propio del don de consejo es que el hombre sea dirigido por Dios. Por ello, el don de consejo no pertenece a la virtud de la prudencia.

Por otra parte, el don de consejo versa, como la prudencia, sobre los medios para el fin, por lo cual se corresponden mutuamente.

Respuesta: El principio inferior de movimiento es ayudado y perfeccionado principalmente en cuanto que es movido por el superior; así, el cuerpo, en cuanto movido por el alma. Es claro, por otra parte, que la rectitud de la razón humana se relaciona con la razón divina como principio de movimiento inferior con el superior, ya que la razón divina es regla suprema de toda humana rectitud. Por ello, la prudencia, que implica rectitud de la razón, suele ser máxima perfección en cuanto regulada y movida por el Espíritu Santo, y esto es propio del don de consejo, como queda dicho. En consecuencia, el don de consejo pertenece a la prudencia, a la cual ayuda y perfecciona.

Soluciones. 1. El juzgar e imperar no es propio del sujeto movido, sino del que mueve. Como en los do-

nes del Espíritu Santo, la inteligencia humana no se comporta como motor, sino como movido, según se probó. Por ello no fué conveniente que el don respectivo de la prudencia se llamase precepto o juicio, sino consejo, el cual expresa mejor la moción del alma que lo recibe de quien la aconseja.

2. El don de ciencia no corresponde directamente a la prudencia, por ser aquélla especulativa, sino que por cierta extensión le ayuda, mientras que el don de consejo le corresponde directamente por tener el mismo objeto que ella

3. Un motor movido sólo mueve al ser a su vez movido. De ahí que la mente humana, al ser dirigida por el Espíritu Santo, se hace apta para dirigirse a sí misma y a los demás.

donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota, ut supra dictum est (a.1; 1-2 q.68 a.1), inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiae praeceptum diceretur vel iudicium, sed consilium, per quod potest significari motio mentis consiliatae ab alio consiliante.

Ad secundum dicendum quod scientiae donum non directe respondet prudentiae, cum sit in speculativa: sed secundum quandam extensionem eam adiuvat. Donum autem consilii directe respondet prudentiae, sicut circa eadem existens.

Ad tertium dicendum quod movens motum ex hoc quod movetur movet. Unde mens humana ex hoc ipso quod dirigitur a Spiritu Sancto, fit potens dirigere se et alios.

ARTICULO 3

Utrum donum consilii maneat in patria [a]

Si el don de consejo permanece en el cielo

Dificultades. Parece que el don de consejo no permanece en el cielo.

1. El consejo trata de las cosas que deben hacerse en orden al fin. Pero en el cielo no habrá que hacer nada en orden al fin, porque el hombre estará ya en su posesión. Por lo tanto, allí no habrá don de consejo.

2. El consejo implica una duda, ya que es absurdo tomar consejo en las cosas evidentes, como dice Aristóteles. Y, como en el cielo desaparecerá toda duda. no habrá allí consejo.

3. En el cielo, los santos serán muy semejantes a Dios, conforme a las palabras de San Juan: "Cuando aparezca, seremos semejantes a El". Y como Dios no necesita ser aconsejado, según el dicho del Apóstol:

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod donum consilii non maneat in patria.

1. Consilium enim est eorum quae sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem: quia ibi homines ultimo fine potiuntur. Ergo in patria non est donum consilii.

2. Praeterea, consilium dubitationem importat: in his enim quae manifesta sunt ridiculum est consiliari, sicut patet per Philosophum, in III "Ethic." [5] In patria autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

3. Praeterea, in patria sancti maxime Deo conformantur: secundum illud I Io. 3,2: "Cum apparuerit, similes ei erimus". Sed Deo non convenit consilium: secundum illud Rom. 11,34: "Quis consiliarius eius fuit?" Ergo

[a] *Sent.* 3 d.35 q.2 a.4 q.ª3.

[5] C.3 n.8 (Bk III 12a34) · S.Th., lect.7

etiam neque sanctis in patria competit donum consilii.

Sed contra est quod dicit Gregorius, XVII "Moral." [6]: "Cumque uniuscuiusque gentis vel culpa vel iustitia ad supernae curiae consilium ducitur, eiusdem gentis praepositus vel obtinuisse in certamine vel non obtinuisse perhibetur".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1; 1-2 q.68 a.1), dona Spiritus Sancti ad hoc pertinent quod creatura rationalis movetur a Deo. Circa motionem autem humanae mentis a Deo duo considerari oportet. Primo quidem, quod alia est dispositio eius quod movetur dum movetur; et alia dum est in termino motus. Et quidem quando movens est solum principium movendi, cessante motu cessat actio moventis super mobile, quod iam pervenit ad terminum: sicut domus, postquam aedificata est, non aedificatur ulterius ab aedificatore. Sed quando movens non solum est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formae ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formae: sicut sol illuminat aerem etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis et virtutem et cognitionem non solum quando primo acquirimus, sed etiam quamdiu in eis perseveramus. Et sic cognitionem agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus, sed quasi continuando in eis cognitionem eorum quae agenda sunt.

Tamen quaedam sunt quae beati, vel angeli vel homines, non cognoscunt, quae non sunt de essentia beatitudinis, sed pertinent ad gubernationem rerum secundum divinam providentiam. Et quantum ad hoc est aliud considerandum, scilicet quod mens beatorum aliter movetur a Deo, et aliter mens viatorum. Nam mens viatorum movetur a Deo in

[6] C.12: ML 76,20.

"¿Quién fué su consejero?", tampoco los santos poseerán el don de consejo.

Por otra parte, dice San Gregorio: "Cuando llegan al Consejo del tribunal del cielo las culpas o la justicia de cada pueblo, aparece si el que ha sido puesto al frente de él ha obtenido el triunfo en la lucha o no lo ha obtenido".

Respuesta. Como se ha dicho, los dones del Espíritu Santo se ordenan a que la criatura sea movida por Dios. Pero en la moción de la mente humana por Dios debemos considerar dos momentos: primero, que la disposición del móvil es distinta cuando es movido que cuando ha llegado al término, ya que, cuando el motor es sólo principio de movimiento, al cesar éste, cesa también su acción sobre el móvil que ya llegó al término: así, cuando la casa está terminada, ya no se continúa edificando. Pero, cuando el motor no sólo es causa del movimiento, sino también de la forma a la cual llega el móvil, no termina su acción al alcanzar éste su forma: así, el sol está iluminando la atmósfera aun después de ser ésta iluminada. Asimismo, Dios causa en nosotros la virtud y el conocimiento no sólo en su primera adquisición, sino mientras en ellos perseveramos. Y en los bienaventurados da el conocimiento de las acciones no porque las ignoren, sino continuando en ellas el conocimiento de lo que debe hacerse.

Hay, sin embargo, cosas no conocidas por los bienaventurados, sean éstos ángeles u hombres, porque no son esenciales a la bienaventuranza, sino que pertenecen al gobierno de las cosas por la providencia divina. Respecto a éstas, debemos considerar que la inteligencia de los viadores y la de los bienaventurados es movida por Dios de modo distinto: la de los viadores es movida en las cosas prácticas, en cuanto que les calma la an-

siedad y dudas precedentes. En los bienaventurados se da, por naturaleza, simple ignorancia de las cosas que no conocen, de la cual aun los ángeles son purificados, según Dionisio; mas no precede en ellos indagación que implique duda, sino simple conversión hacia Dios. Y esto es consultar a Dios, pues, según San Agustín, los ángeles "consultan a Dios sobre las cosas inferiores". Y la instrucción que de El reciben se llama consejo.

En este sentido, el don de consejo existe en los bienaventurados en cuanto que en ellos continúa, por la acción de Dios, el conocimiento de las cosas que saben y en cuanto que son iluminados para conocer lo que ignoran sobre el orden práctico.

Soluciones. 1. Aun en los bienaventurados se dan actos ordenados al fin, bien porque proceden del fin ya conseguido, como es la alabanza a Dios, o porque conducen a los demás al fin por ellos conseguido, como es el ministerio de los ángeles y las oraciones de los santos. En este aspecto tiene lugar en ellos el don de consejo.

2. La duda es algo propio del consejo, tal como se da en esta vida, no como está en el cielo; al igual que las virtudes cardinales no ejercitan exactamente los mismos actos en esta vida y en la otra.

3. El consejo no está en Dios como en el que lo recibe, sino como en quien lo da. Y así se asemejan a Dios los santos en el cielo como el que recibe al que otorga.

agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis praecedens. In mente vero beatorum circa ea quae non cognoscunt est simplex nescientia, a qua etiam angeli purgantur, secundum Dionysium, 6 cap. "Eccl. hier."[7]: non autem praecedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum. Et hoc est Deum consulere: sicut Augustinus dicit, V "Super Gen. ad litt."[8], quod angeli "de inferioribus Deum consulunt". Unde et instructio qua super hoc a Deo instruuntur consilium dicitur.

Et secundum hoc donum consilii est in beatis, inquantum in eis a Deo continuatur cognitio eorum quae sciunt; et inquantum illuminantur de his quae nesciunt circa agenda.

Ad primum ergo dicendum quod etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem; vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quod Deum laudant; vel cedentes ex consecutione finis, quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria angelorum et orationes sanctorum. Et quantum ad hoc habet in eis locum donum consilii.

Ad secundum dicendum quod dubitatio pertinet ad consilium secundum statum vitae praesentis: non autem pertinet secundum quod est consilium in patria. Sicut etiam virtutes cardinales non habent omnino eosdem actus in patria et in via.

Ad tertium dicendum quod consilium non est in Deo sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria, sicut recipiens influenti.

[7] § 6: MG 3,537.
[8] C.19: ML 34,334.

ARTICULO 4

Utrum quinta beatitudo, quae est de misericordia, respondeat dono consilii [a]

Si la quinta bienaventuranza, que se refiere a la misericordia, corresponde al don de consejo

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod quinta beatitudo, quae est de misericordia, non respondeat dono consilii.

1. Omnes enim beatitudines sunt quidam actus virtutum, ut supra habitum est (1-2 q.69 a.1). Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur. Ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo quam alia.

2. Praeterea, praecepta dantur de his quae sunt de necessitate salutis: consilium autem datur de his quae non sunt de necessitate salutis. Misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Iac. 2,13: "Iudicium sine misericordia illi qui non fecit misericordiam": paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitae, ut patet Mt. 19,21. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis quam beatitudo misericordiae.

3. Praeterea, fructus consequuntur ad beatitudines: importat enim delectationem quandam spiritualem quae consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Gal. 5,22-23. Ergo etiam beatitudo misericordiae non respondet dono consilii.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De serm. Dom. in monte"[b]: "Consilium convenit misericordibus: quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis et dare".

Dificultades. Parece que la quinta bienaventuranza, que se refiere a la misericordia, no corresponde al don de consejo.

1. Todas las bienaventuranzas son actos de virtudes, conforme se ha probado. Pero el consejo dirige los actos de todas las virtudes. No hay, pues, razón para que corresponda a la quinta bienaventuranza y no a las demás.

2. Los preceptos son dados acerca de lo necesario para salvarse; el consejo, en cambio, se da sobre cosas no necesarias para salvarse. A su vez, la misericordia es necesaria para salvarse, ya que, en palabras de Santiago, "sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia"; la pobreza, por el contrario, no es necesaria para la salvación, sino para la perfección, como consta en el Evangelio. Por consiguiente, corresponde a la bienaventuranza de la pobreza más que a la de la misericordia.

3. Los frutos acompañan a las bienaventuranzas, ya que implican delectación espiritual, que sigue a los actos perfectos de virtud. Pero entre los frutos no se habla de ninguno que corresponda al don de consejo, como vemos en la carta a los Gálatas. Por lo tanto, tampoco la bienaventuranza de la misericordia corresponde a dicho don.

Por otra parte, dice San Agustín: "El consejo es propio de los misericordiosos, porque el único remedio para librarse de tantos males es perdonar y dar a los demás".

[a] 1-2 q.69 a.3 ad 3; *Sent.* 3 d.34 q.1 a.4; *In Mt.* 5
[b] C.4: ML 34,1234.

Respuesta. El consejo se refiere propiamente a las cosas útiles al fin. De ahí que las que son sumamente útiles al mismo deben corresponder de un modo especial al don de consejo. Entre las cuales está la misericordia, ya que, según San Pablo, "la piedad es útil para todo". Por ello, al don de consejo corresponde de un modo especial la bienaventuranza de la misericordia no como eficiente del mismo, sino como dirigente.

Respondeo dicendum quod consilium proprie est de his quae sunt utilia ad finem. Unde ea quae maxime sunt utilia ad finem maxime debent corresponderе dono consilii. Hoc autem est misericordia: secundum illud I ad Tim. 4, "Pietas ad omnia utilis est". Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiae, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti.

Soluciones. 1. Aunque el consejo ejerza su dirección en todos los actos virtuosos, lo ejerce de modo particular en las obras de misericordia por lo que acabamos de decir.

Ad primum ergo dicendum quod etsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiae, ratione iam dicta (in c).

2. El consejo, en cuanto don del Espíritu Santo, nos dirige en todo lo que se ordena al fin de la vida eterna, sea o no necesario para la salvación. Y, por otra parte, no toda obra de misericordia es necesaria para la salvación.

Ad secundum dicendum quod consilium, secundum quod est donum Spiritus Sancti, dirigit nos in omnibus quae ordinantur in finem vitae aeternae, sive sint de necessitate salutis sive non. Et tamen non omne opus misericordiae est de necessitate salutis.

3. El fruto implica algo último. Pero en el orden práctico no se da algo último en el conocimiento, sino en la operación, que es el fin. Por ello, entre los frutos del Espíritu Santo no aparece ninguno pertinente al conocimiento práctico, sino sólo a las operaciones sobre las que ejerce su dirección el conocimiento práctico. Entre las cuales están la bondad y la benignidad, que corresponden a la misericordia.

Ad tertium dicendum quod fructus importat quoddam ultimum. In practicis autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quae est finis. Et ideo inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam, sed solum ea quae pertinent ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit. Inter quae ponitur bonitas et benignitas, quae respondent misericordiae.

INTRODUCCION A LA CUESTION 53

DE LA IMPRUDENCIA

Plan y estructura de la cuestión

Esta cuestión y las dos siguientes contienen la tercera parte de todo el tratado, que es de los vicios opuestos a la prudencia. De los cuales, unos lo son por defecto, como la imprudencia y la negligencia, y otros por exceso, como la prudencia de la carne, la astucia, el dolo, el fraude y la demasiada preocupación por las cosas temporales. Los primeros se oponen a la prudencia abierta y descaradamente, no habiendo peligro de confundirlos con ella; los segundos, por el contrario, conservan una cierta semejanza o apariencia exterior con la prudencia, y por eso es más difícil descubrirlos, al ocultarse bajo capa de prudencia más fina y más curtida.

Pues bien, en esta cuestión se trata del vicio o del pecado de la imprudencia. Y como todos los pecados están contenidos bajo uno u otro de los vicios capitales, el plan de la cuestión se reduce a dos puntos: primero, de la imprudencia en sí misma (a.1-5); segundo, del pecado capital de donde dimana y se origina, que en realidad es la lujuria (a.6).

Acerca del primer punto, comienza el Santo por investigar su esencia o naturaleza, determinando tanto su condición *genérica de pecado* (a.1) como su *diferencia* específica de los demás (a.2). Obtenido lo cual, pasa a señalar sus partes potenciales, por oposición a las correspondientes de la prudencia, que son tres: la precipitación o temeridad, que se opone directamente al buen consejo (a.3); la inconsideración, que se opone diametralmente al juicio recto (a.4), y la inconstancia o inestabilidad, que es directamente contraria al precepto o mandato (a.5).

Sorprenderá quizás que el Aquinate no señale y considere también las especies y las partes cuasi integrales de este vicio, pues debe poseerlas, como la virtud a que se opone directa y positivamente. Pero no es que eso se le pasase inadvertido, sino que, por lo que dice de las potenciales, era fácil señalar las cuasi integrales, y por el paralelismo de las especies contrarias de la virtud y del vicio, era sencillo aclarar ese punto.

De hecho, Santo Tomás indica (a.2c) que se pueden dar tantas especies de imprudencias como de prudencias, es decir, una imprudencia personal y otra social, que se desdobla en familiar, civil—gubernativa y cívica—y militar.

Observa también que todas las partes cuasi integrales que pudieran considerarse están ya incluídas en las potenciales, como la incautela y la incircunspección en la inconsideración; la indocilidad, olvido e irra-

cionalidad, en la precipitación; y la imprevisión, insensatez y falta de tino, en la negligencia e inconstancia.

Todo esto que aquí se dice de la imprudencia personal o simplemente dicha—pues de sólo ella se trata propiamente en esta cuestión—se puede aplicar fácil y proporcionalmente a las demás especies.

Pero sobre todo merece subrayarse lo que dice en torno al segundo punto, en donde señala la raíz y el origen de esos vicios, que es el vicio capital de la lujuria.

Verdad es que pueden también proceder de los otros vicios capitales, por ejemplo, de la ira y de la envidia—pues de la ira procede la precipitación, como lo expresa gráficamente el lenguaje popular al decir que un hombre airado *ha perdido los estribos*, y de la envidia nace la inconstancia por medio de la ira, en cuanto que el envidioso, al creerse fácilmente preterido y vilipendiado, propende a explosiones de ira y a manifestaciones exteriores incongruentes que poco después debe retractar—; pero esto es de una manera parcial y casi siempre remota e indirecta (a.5 ad 2; a.6 ad 1).

En cambio, de la lujuria proceden todos directamente. Ya Aristóteles notó que la lujuria es la gran enemiga de la prudencia, porque la pasión sensual *hace perder la cabeza*, según la expresiva frase popular. Y hace suyas las palabras de Homero, según el cual Venus es pérfida, insidiosa e intrigante: su ceñidor es un lazo en el que cae el corazón del más sensato [1]. Por lo cual ninguna virtud moral es más necesaria a la prudencia que la templanza en su forma más sublime, la castidad. Esta es como la guardiana y protectora de la prudencia, como una especie de membrana que la envuelve y defiende. Nada extraño, por consiguiente, que, además de su nombre propio, φρόνησις, adopte a veces el de la templanza σωφροσύνη [2].

Pero fué San Gregorio Magno quien señaló *ex professo* la paternidad de esos vicios en la lujuria [3], correspondiendo a Santo Tomás el haber dado cumplida razón de ello. La lujuria, por ser un pecado de la carne, es la antípoda de la prudencia, que es una virtud del espíritu: sumerge el intelecto práctico en el fango, cuando la prudencia lo saca de él y lo libera. Coinciden, pues, en esta oposición a la prudencia la lujuria y la imprudencia. Por eso, la prole de la lujuria es la servidumbre y el séquito de la imprudencia.

Y esto en toda la serie de su actividad práctica o moral. Porque son cuatro los actos de la razón en ese menester. Primeramente, la simple inteligencia, que percibe el fin moral, o sea, el bien honesto, y este acto se ve neutralizado e impedido por la lujuria, según la palabra de Daniel (13,56): «Te ha engañado la hermosura, y la concupiscencia pervirtió tu corazón». Es la ceguera del intelecto.

En segundo término, el consejo o deliberación acerca de los medios que se deben poner en práctica para conseguir dicho fin, y eso también queda obstaculizado por la pasión sexual. Pues, como dice muy bien Terencio en *El eunuco* (acto 1, escena 1, v.57) hablando del lujurioso,

[1] VII *Ethic. Nicom.* c.6 n.3; ed.cit., p.141,15-29.

[2] Aristóteles hace suya a este propósito una etimología de σωφροσύνη dada por Platón (*Cratylo* 411e: ed. Didot, I 303,39-40), según la cual equivaldría a φρονήσεως σωτηρία como su salvaguardia y protección: ὡς σῴζουσαν τὴν φρόνησιν (VI *Ethic. Nicom.* c.5 n.5: ed.cit., p.118,12.

[3] *Moralia in Iob* l.31, c.45: ML 76,621.

lo que no tiene en sí mismo consejo ni moderación alguna, mal lo podrás regular por el consejo. Y a esto corresponde la precipitación, que es precisamente la supresión de todo consejo.

En tercer lugar, el juicio o resolución que se debe tomar sobre lo que más y mejor conviene para obtener ese mismo fin con más eficacia y perfección, y eso igualmente lo impide la lujuria, como decía Daniel (13,9) de los viejos disolutos, tentadores de Susana: perdieron el seso y no se acordaron de los juicios de Dios. Es el vicio de la inconsideración.

El último acto es el imperio o el precepto, que mueve inmediatamente a la buena acción, y ése también queda impedido por la sensualidad, que arrastra al hombre a no poner en práctica lo que tenía determinado, sino más bien lo contrario, como observaba justamente Terencio al hablar de uno que juraba y prometía que se iba a separar de su amante (*El eunuco*, l.c., v.23): todo eso lo echará por tierra una falsa lagrimilla suya. Es el vicio de la inconstancia [4].

CUESTION 53

(In sex articulos divisa)

De imprudentia

De la imprudencia

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prudentiae (cf. q.47 introd.). Dicit autem Augustinus, in IV "Contra Iulian." [1], quod "omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiae temeritas: verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiae astutia". Primo ergo considerandum est de vitiis quae manifeste contrarietatem habent ad prudentiam, quae scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiae vel eorum quae ad prudentiam requiruntur; secundo, de vitiis quae habent quandam similitudinem falsam cum prudentia, quae scilicet contingunt per abusum eorum quae ad prudentiam requiruntur (q.55). Quia vero sollicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo: primo quidem, de imprudentia; secundo, de

Estudiaremos seguidamente los vicios opuestos a la prudencia. Dice San Agustín que "todas las virtudes tienen no sólo vicios manifiestamente opuestos, como la temeridad respecto de la prudencia, sino otros que en cierto modo son vecinos a ella, semejantes no en la verdad, sino en las apariencias, como es la astucia respecto de la prudencia". Por ello consideraremos primero los vicios manifiestamente opuestos a la prudencia, que proceden de la falta de prudencia o de otros elementos que para la misma se requieren; segundo, los vicios que presentan una falsa semejanza con la prudencia y son efecto del abuso de sus requisitos propios. Y como la diligencia pertenece a la prudencia, en el primer grupo estudiaremos dos puntos: primero, la imprudencia; segundo, la negligencia, opuesta a la diligencia.

[4] 2-2 q.153 a.5c.

[1] C.3: ML 44,748.

Tocante a lo primero, indagaremos seis temas.

Primero: si la imprudencia es pecado.

Segundo: si es pecado especial.

Tercero: de la precipitación o temeridad.

Cuarto: de la inconsideración.

Quinto: de la inconstancia.

Sexto: del origen de estos vicios.

negligentia, quae sollicitudini opponitur (q.54).

Circa primum quaeruntur sex.

Primo: de imprudentia, utrum sit peccatum.

Secundo: utrum sit speciale peccatum.

Tertio: de praecipitatione, sive temeritate.

Quarto: de inconsideratione.

Quinto: de inconstantia.

Sexto: de origine horum vitiorum.

ARTICULO 1

Utrum imprudentia sit peccatum

Si la imprudencia es pecado

Dificultades. Parece que la imprudencia no es pecado.

1. Todo pecado es voluntario, según dice San Agustín. Pero la imprudencia no es algo voluntario, puesto que nadie quiere ser imprudente. No es, por lo tanto, pecado.

2. Sólo el pecado original nace con el hombre. Mas, por otra parte, la imprudencia nace con él, como lo prueba el hecho de que los jóvenes son imprudentes; y no es el pecado original, que se opone a la justicia original. Por consiguiente, la imprudencia no es pecado.

3. Todo pecado se borra con la penitencia; no así la imprudencia, lo cual indica que no es pecado.

Por otra parte, el tesoro espiritual de la gracia no desaparece sino por el pecado. Mas por la imprudencia desaparece, según el dicho de los Proverbios: "Codiciable y pingüe tesoro hay en la casa del justo, pero el necio lo disipa".

Respuesta. La imprudencia puede entenderse en dos sentidos: como privación y como contrariedad.—No se da imprudencia propiamente tal como

Ad primum sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit peccatum.

1. Omne enim peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit [2]. Imprudentia autem non est aliquid voluntarium: nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

2. Praeterea, nullum peccatum nascitur cum homine nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine: unde et iuvenes imprudentes sunt. Nec est originale peccatum, quod opponitur originali iustitiae. Ergo imprudentia non est peccatum.

3. Praeterea, omne peccatum per poenitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per poenitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

Sed contra, spiritualis thesaurus gratiae non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam: secundum illud Prov. 21,20: "Thesaurus desiderabilis et oleum in habitaculo iusti, et homo imprudens dissipabit illud".

Respondeo dicendum quod imprudentia dupliciter accipi potest: uno modo, privative; alio modo, contrarie.—Negative autem non proprie dicitur, ita scilicet

[2] *De vera relig.* c.14: ML 34,133.

quod importet solam carentiam prudentiae: quae potest esse sine peccato. — Privative quidem imprudentia dicitur inquantum aliquis caret prudentia quam natus est et debet habere. Et secundum hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiae, qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam.

Contrarie vero accipitur imprudentia secundum quod ratio contrario modo movetur vel agit prudentiae. Puta, si recta ratio prudentiae agit consiliando, imprudens consilium spernit: et sic de aliis quae in actu prudentis observanda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundum rationem propriam prudentiae. Non enim potest hoc contingere quod homo contra prudentiam agat, nisi divertens a regulis quibus ratio prudentiae rectificatur. Unde si hoc contingat per aversionem a regulis divinis, est peccatum mortale: puta cum quis quasi contemnens et repudians divina documenta, praecipitanter agit. Si vero praeter eas agat absque contemptu, et absque detrimento eorum quae sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum quod deformitatem imprudentiae nullus vult: sed actum imprudentiae vult temerarius, qui vult praecipitanter agere. Unde et Philosophus dicit, VI "Ethic." [3], quod "ille qui circa prudentiam peccat volens, minus acceptatur".

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de imprudentia secundum quod sumitur negative. — Sciendum tamen quod carentia prudentiae et cuiuslibet virtutis includitur in carentia originalis iustitiae, quae totam animam perficiebat. Et secundum hoc omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

Ad tertium dicendum quod per poenitentiam restituitur prudentia infusa, et sic cessat carentia

[3] C.5 n.7 (Bk 1140b23); S.Th., lect.4.

negación, la cual implicaría simple carecer de prudencia, que puede darse sin pecado.—Como privación, indica que carece de prudencia quien podría y debería poseerla. Así tomada, la imprudencia es pecado por la negligencia en preocuparse de adquirir la prudencia.

Como contrariedad, indica que la razón se mueve y obra de un modo contrario a la prudencia. Así, si la recta razón de la prudencia obra aconsejando, el imprudente desprecia el consejo, y lo mismo respecto de los demás elementos a observar en el acto prudencial. Tomada en este sentido, la imprudencia es pecado opuesto a la razón propia de prudencia, ya que el hombre no puede obrar en contra de la prudencia a no ser apartándose de las reglas por las que ésta es rectificada. Y si esto sucede por desviación de las reglas divinas, es pecado mortal: como cuando uno obra precipitadamente despreciando y rechazando los preceptos divinos. Pero el obrar al margen de esas reglas sin despreciarlas y sin perjuicio en cosas necesarias para la salvación, es pecado venial.

Soluciones. 1. Nadie desea la deformidad de la imprudencia; pero el temerario quiere el acto de imprudencia al obrar precipitadamente. Por eso, según Aristóteles, "es menos excusable el pecado a sabiendas contra la prudencia".

2. La objeción procede de la imprudencia tomada en sentido negativo. Pero conviene tener en cuenta que la carencia de prudencia, como de cualquier otra virtud, va incluida en la carencia de justicia original, que perfeccionaba toda el alma. Así considerada, toda falta de virtudes puede reducirse al pecado original.

3. Por medio de la penitencia nos es restituída la prudencia infusa, y así cesa la carencia de esta virtud.

En cambio, no se nos restituye como hábito la prudencia adquirida; pero desaparece el acto contrario, en el cual consiste precisamente el pecado de imprudencia.

huius prudentiae. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum: sed tollitur actus contrarius, in quo proprie consistit peccatum imprudentiae.

ARTICULO 2

Utrum imprudentia sit speciale peccatum

Si la imprudencia es pecado especial

Dificultades. Parece que la imprudencia no es pecado especial.

1. Todo el que peca obra contra la recta razón, que es la prudencia. Pero en esto consiste la imprudencia, en obrar contra la prudencia, según queda dicho. Por consiguiente, no es pecado especial.

2. La prudencia presenta más afinidad con los actos morales que la ciencia. Luego, si colocamos la ignorancia entre las causas generales de pecado, con mayor razón debemos colocar la imprudencia.

3. Los pecados proceden de la corrupción de alguna circunstancia en las virtudes, por lo cual dice Dionisio que el "mal proviene de defectos particulares". Pero la prudencia exige, para su constitución, muchos elementos: razón, inteligencia, docilidad y los demás que hemos señalado. Por lo tanto, hay muchas especies de imprudencia, lo cual impide que sea un pecado especial.

Por otra parte, la imprudencia, según dijimos, se opone a la prudencia, que es virtud especial. Por lo tanto, será un vicio también especial.

Respuesta. Un vicio o pecado puede ser general bajo un doble aspecto: absolutamente, respecto de todos los pecados, o sólo respecto de unos cuantos que son especies suyas. En el primer sentido cabe aún una doble consideración: general por esencia, si

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod imprudentia non sit speciale peccatum.

1. Quicumque enim peccat agit contra rationem rectam, quae est prudentia. Sed imprudentia consistit in hoc quod aliquis agit contra prudentiam, ut dictum est (a.1). Ergo imprudentia non est speciale peccatum.

2. Praeterea, prudentia magis est affinis moralibus actibus quam scientia. Sed ignorantia, quae opponitur scientiae, ponitur inter generales causas peccati. Ergo multo magis imprudentia.

3. Praeterea, peccata contingunt ex hoc quod virtutum circumstantiae corrumpuntur: unde et Dionysius dicit, 4 cap. "De div. nom."[4] quod "malum contingit ex singularibus defectibus". Sed multa requiruntur ad prudentiam: sicut ratio, intellectus, docilitas, et cetera quae supra (q.48.49) posita sunt. Ergo multae sunt imprudentiae species. Ergo non est peccatum speciale.

Sed contra imprudentia est contrarium prudentiae, ut dictum est (a.1). Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo imprudentia est unum vitium speciale.

Respondeo dicendum quod aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter: uno modo, absolute, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum; alio modo, quia est generale respectu quorundam vitiorum quae sunt species eius. Primo au-

[4] § 30: MG 3,729; S.TH., lect.22.

tem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter. Uno modo, per essentiam: quia scilicet praedicatur de omnibus peccatis. Et hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudentia generalis virtus: cum sint circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis.—Alio modo, per participationem. Et hoc modo imprudentia est generale peccatum. Sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum est directiva earum, ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis: nullum enim peccatum accidere potest nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis, quod pertinet ad imprudentiam.

Si vero dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species; sic imprudentia est generale peccatum. Continet enim sub se diversas species tripliciter. Uno quidem modo, per oppositum ad diversas partes subiectivas prudentiae. Sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quae est regitiva unius, et in alias species prudentiae quae sunt multitudinis regitivae, ut supra (q.48) habitum est; ita etiam imprudentia.—Alio modo, secundum partes quasi potentiales prudentiae, quae sunt virtutes adiunctas, et accipiuntur secundum diversos actus rationis. Et hoc modo quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est "praecipitatio", sive "temeritas", imprudentiae species. Quantum vero ad defectum iudicii, circa quod sunt synesis et gnome, est "inconsideratio". Quantum vero ad ipsum praeceptum, quod est proprius actus prudentiae, est "inconstantia et negligentia".—Tertio modo possunt sumi per oppositum ad ea quae requiruntur ad prudentiam, quae sunt quasi partes integrales prudentiae. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendum praedictos tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor praedictas partes. Sicut incautela et incircumspec-

se predica de todos los pecados, y entonces la imprudencia no es pecado general, como tampoco la prudencia es virtud general, por ocuparse sólo de actos especiales, que son los actos de la razón.—O general por participación, y, así considerada, la imprudencia es pecado general, ya que, así como la prudencia se participa de algún modo en todas las virtudes, porque a todas las dirige, así la imprudencia se participa en todos los vicios y pecados, puesto que no se da ningún pecado sin que haya defecto en algún acto directivo de la razón, y esto es propio de la imprudencia.

Si entendemos pecado general, no absolutamente, sino como un género determinado que contiene muchas especies, la imprudencia es pecado general por contener bajo sí diversas especies de tres distintos modos. Primero, por oposición a las diversas partes subjetivas de la prudencia: así como se distinguen la prudencia monástica, directiva de la conducta individual, y otras especies de prudencia destinadas al gobierno de la multitud, según hemos dicho, de igual modo se dan esas mismas especies de imprudencia.—En segundo lugar, por oposición a sus partes cuasi potenciales, que son las virtudes adjuntas, diferenciadas por los distintos actos de la razón. Así, la falta de consejo, del que se ocupa la "eubulia", da lugar a la "precipitación" o "temeridad", especie de la imprudencia; la falta de juicio, objeto de la "synesis" y "gnome", origina la "inconsideración"; y, si falta el precepto, que es el acto propio de la prudencia, tenemos la "inconstancia" o "negligencia".—Y en tercer lugar podemos considerar la oposición a los requisitos de la prudencia que son como partes integrales de la misma. Pero, como todos ellos se encaminan a dirigir los tres actos de la razón que acabamos de enumerar, de ahí que todos los defectos opuestos se reducen a las cuatro partes ya dichas: la falta de cautela y de circunspección van incluídas en la inconsideración: los de-

fectos en la docilidad, memoria o atención se comprenden en la precipitación; y la imprevisión, defectos de inteligencia y de sagacidad pertenecen a la negligencia y a la inconstancia.

Soluciones. 1. La objeción considera sólo lo que es general por participación.

2. Como la ciencia se halla más distante de las virtudes morales que la prudencia como tal, de ahí que la ignorancia no es, de suyo, culpa moral, a no ser por la negligencia anterior o los efectos subsiguientes; por lo cual se la coloca entre las causas generales de pecado. Pero la imprudencia entraña en sí misma un vicio moral, y, por lo mismo, hay razón para encuadrarla entre los pecados especiales.

3. Cuando la corrupción de las diversas circunstancias procede de un mismo motivo, no da lugar a distintas especies de pecado: así, es pecado de la misma especie el tomar lo ajeno donde no se debe y cuando no se debe. Pero, si son motivos diversos, entonces da lugar a diversas especies; v. gr., si uno toma una cosa de donde no debe para profanar el lugar sagrado, lo que constituye la especie de sacrilegio; o si lo toma cuando no debe sólo por afán de poseer más, lo que sería simple avaricia. Por eso, los defectos en aquellas cosas que son requisitos para la prudencia no originan diversas especies sino en cuanto ordenadas a los diversos actos de la razón, como hemos dicho.

tio includitur sub inconsideratione. Quod autem aliquis deficiat a docilitate vel memoria vel ratione, pertinet ad praecipitationem. Improvidentia vero et defectus intelligentiae et solertiae pertinent ad negligentiam et inconstantiam.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de generalitate quae est secundum participationem.

Ad secundum dicendum quod quia scientia est magis remota a moralibus quam prudentia secundum propriam rationem utriusque, inde est quod ignorantia non habet de se rationem peccati moralis, sed solum ratione negligentiae praecedentis vel effectus sequentis. Et propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium morale. Et ideo magis potest poni speciale peccatum.

Ad tertium dicendum quod quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species: sicut eiusdem speciei est peccatum ut aliquis accipiat non sua ubi non debet, et quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversae species: puta si unus acciperet unde non deberet ut faceret iniuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii; alius quando non debet propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia. Et ideo defectus eorum quae requiruntur ad prudentiam non diversificant species nisi quatenus ordinantur ad diversos actus rationis, ut dictum est (in c).

ARTICULO 3

Utrum praecipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum [a]

Si la precipitación es un pecado contenido en la imprudencia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod praecipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum.

1. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiae. Sed praecipitatio opponitur dono consilii: dicit enim Gregorius, in II "Moral." [b], quod donum consilii datur contra praecipitationem. Ergo praecipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

2. Praeterea, praecipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem praesumptionem importat, quae pertinet ad superbiam. Ergo praecipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

3. Praeterea, praecipitatio videtur importare quandam inordinatam festinationem. Sed in consiliando non solum contingit esse peccatum per hoc quod aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quod praetereat opportunitas operis; et etiam secundum inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in VI "Ethic." [c]. Ergo non magis praecipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum quam tarditas, aut aliqua alia huiusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

Sed contra est quod dicitur Prov. 4,19: "Via impiorum tenebrosa: nesciunt ubi corruant". Tenebrae autem viae impietatis pertinent ad imprudentiam. Ergo corruere, sive praecipitari, ad imprudentiam pertinet.

Respondeo dicendum quod praecipitatio in actibus animae meta-

Dificultades. Parece que la precipitación no es un pecado contenido en la imprudencia.

1. La imprudencia se opone a la virtud de la prudencia, mientras que la precipitación se opone al don de consejo, ya que éste, según San Gregorio, nos es dado para evitar la precipitación. Por lo mismo, no es un pecado contenido en la imprudencia.

2. La precipitación parece pertenecer a la temeridad. Como ésta lleva consigo presunción, que pertenece a la soberbia, de ahí que la precipitación no sea un vicio contenido bajo la imprudencia.

3. La precipitación parece implicar cierto apresuramiento desordenado. Pero en materia de consejo no sólo uno puede pecar por apresurado, sino por demasiado lento, de tal modo que deje pasar la oportunidad de obrar, y por el desorden en las demás circunstancias, como se dice en la "Etica". Luego no hay más motivos para colocar la precipitación como pecado de imprudencia que la tardanza y demás elementos que causan desorden en el consejo.

Por otra parte, leemos en los Proverbios: "El camino del impío es la tiniebla, y no ven dónde tropiezan". Pero esos caminos tenebrosos son propios de la imprudencia. A ella, por lo tanto, pertenece también el tropezar y precipitarse.

Respuesta. La precipitación se aplica metafóricamente a los actos

---

[a] *De malo* q.15 a.4.
[b] C.49: ML 75,592.
[c] C.9 n.2 (Bk 1142b5): S.TH., lect.8.

del alma, por semejanza con el movimiento corporal. En éste decimos que una cosa se precipita cuando desciende de lo sumo a lo ínfimo por el impulso del propio movimiento o de otro que le impele, sin pasar por los grados medios. Ahora bien, lo más elevado del alma es la inteligencia, y lo ínfimo, la operación ejercida por medio del cuerpo. Los grados intermedios, por los cuales hay que descender, son la memoria de lo pasado, la inteligencia de lo presente, la sagacidad en la consideración del futuro, la hábil comparación de las alternativas, la docilidad en asentir a los avisos de los más ancianos; grados, todos ellos, por los cuales desciende ordenadamente el que emite un juicio recto. Cuando, pues, uno es llevado a la acción por el impulso de la voluntad o de las pasiones, saltando estos grados, tiene lugar la precipitación. Por consiguiente, siendo propio de la imprudencia el desorden en el consejo, es evidente que bajo ella está contenido también el vicio de la precipitación.

Soluciones. 1. La rectitud en el consejo pertenece tanto al don de consejo como a la virtud de la prudencia, aunque de distinta manera, según hemos dicho. Por lo tanto, a ambos contraría la precipitación.

2. Decimos que se hacen con temeridad las obras que no van dirigidas por la razón. Esto puede suceder de dos modos: por el impulso de la voluntad o de la pasión o por el desprecio de la regla directiva, lo cual es propio de la temeridad. Parece, pues, proceder de la soberbia el rehusar someterse a una regla ajena. La precipitación se da sobre todo en el primero.

3. En la deliberación del consejo débense considerar muchos datos particulares, por lo cual dice Aristóteles que "conviene ser lentos en aconsejar". De ahí que la precipitación se oponga a la rectitud del consejo

phorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem praecipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quendam proprii motus vel alicuius impellentis, non ordinate incedendo per gradus. Summum autem animae est ipsa ratio. Imum autem est operatio per corpus exercita. Gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt memoria praeteritorum, intelligentia praesentium, solertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas, per quam aliquis acquiescit sententiis malorum: per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis huiusmodi gradibus, erit praecipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium praecipitationis sub imprudentia continetur.

Ad primum ergo dicendum quod consilii rectitudo pertinet ad donum consilii et ad virtutem prudentiae, licet diversimode, ut supra (q.52 a.2) dictum est. Et ideo praecipitatio utrique contrariatur.

Ad secundum dicendum quod illa dicuntur fieri temere quae ratione non reguntur. Quod quidem potest contingere dupliciter. Uno modo, ex impetu voluntatis vel passionis. Alio modo, ex contemptu regulae dirigentis: et hoc proprie importat temeritas. Unde videtur ex radice superbiae provenire, quae refugit subesse regulae alienae. Praecipitatio autem se habet ad utrumque. Unde temeritas sub praecipitatione continetur: quamvis praecipitatio magis respiciat primum.

Ad tertium dicendum quod in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda: et ideo Philosophus dicit, in VI "Ethic."[1]: "Oportet consiliari tarde". Unde praecipitatio directius opponitur rectitudini consilii

quam tarditas superflua, quae habet quandam similitudinem recti consilii.

más directamente que la lentitud innecesaria, que se asemeja un tanto al consejo recto.

ARTICULO 4

Utrum inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum[a]

Si la inconsideración es pecado especial contenido bajo la imprudencia

" Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum.

1. Lex enim divina ad nullum peccatum nos inducit: secundum illud Ps. 18,8: "Lex Domini immaculata". Inducit autem ad non considerandum: secundum illud Mt. 10,19: "Nolite cogitare quomodo aut quid loquamini". Ergo inconsideratio non est peccatum.

2. Praeterea, quicumque consiliatur oportet quod multa consideret. Sed per defectum consilii est praecipitatio; et per consequens ex defectu considerationis. Ergo praecipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

3. Praeterea, prudentia consistit in actibus rationis practicae, qui sunt consiliari, iudicare de consiliatis, et praecipere (q.47 a.8). Sed considerare praecedit omnes istos actus: quia pertinet etiam ad intellectum speculativum. Ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Sed contra, est quod dicitur Prov. 4,25: "Oculi tui videant recta, et palpebrae tuae praecedant gressus tuos", quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium huius agitur per inconsiderationem. Er-

Dificultades. Parece que la inconsideración no es pecado especial contenido bajo la imprudencia.

1. La ley divina no nos induce a ningún pecado, ya que, según leemos en el Salmo, "la ley de Yavé es perfecta, restaura el alma". En cambio, induce a no considerar, según el texto del Evangelio: "No os preocupe cómo o qué hablaréis". Por consiguiente, la inconsideración no es pecado.

2. Todo el que aconseja, debe considerar muchas cosas. Mas por falta de consejo se produce la precipitación, es decir, por poca consideración. Luego la precipitación está contenida bajo la inconsideración, la cual no es, por lo tanto, pecado especial.

3. La prudencia consiste en actos del entendimiento práctico, como son el consejo, el juicio y el precepto. Pero el considerar es anterior a todos ellos, por pertenecer al entendimiento especulativo. Por consiguiente, la inconsideración no es pecado especial contenido en la imprudencia.

Por otra parte, leemos en los Proverbios: "Mira siempre de frente con tus ojos, vayan tus párpados derechos ante ti", lo que es propio del prudente. Tenemos, empero, que la inconsideración hace todo lo contra-

---

[a] *De malo* q.15 a.4.

[1] C.9 n.6 (BK 1142b26): S.TH., lect.8.

rio a esto. Por lo tanto, es un pecado especial contenido bajo la imprudencia.

Respuesta. La consideración implica un acto del entendimiento que intuye la verdad. Y, así como la indagación es propia de la razón, el juicio lo es de la inteligencia; por eso, en el orden especulativo, la ciencia que demuestra decimos que juzga, en cuanto que en ella se juzga de los resultados de lo investigado mediante la reducción a los primeros principios inteligibles. De ahí que la consideración es propia, sobre todo, del juicio. Y, por lo mismo, la falta de juicio recto es propia del vicio de inconsideración, cuando, en efecto, alguien falta en el juicio recto por desprecio o por descuido en tener en cuenta aquellas circunstancias de las cuales procede el juicio recto. Es, pues, evidente que la inconsideración es pecado.

Soluciones. 1. El Señor no prohibe considerar lo que debemos hacer o decir, cuando para ello tenemos oportunidad, sino que da confianza a sus discípulos en las palabras arriba citadas, para que, cuando les falte la oportunidad, bien por incompetencia o porque sobreviene de repente la ocasión, confíen solamente en el auxilio divino, conforme a las palabras de la Escritura: "No sabemos qué hacer; nuestros ojos se vuelven a ti". Fuera de esto, el no esforzarse por hacer lo que está de su parte, esperándolo todo en el auxilio divino, es tentar a Dios.

2. Toda la consideración de las cosas que se tienen en cuenta en el consejo se ordena a emitir un juicio recto; por lo cual la consideración recibe su última perfección en el juicio. De ahí que la inconsideración se opone sobremanera a la rectitud del juicio.

3. Tomamos aquí la inconsideración en una materia determinada, es decir, en relación con las acciones humanas, respecto de las cuales hemos

go inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Respondeo dicendum quod consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum: unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum iudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad iudicium. Unde et defectus recti iudicii ad vitium inconsiderationis pertinet: prout scilicet aliquis in recte iudicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit. Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus non prohibet considerare ea quae sunt agenda vel dicenda, quando homo habet opportunitatem. Sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis ut, deficiente sibi opportunitate vel propter imperitiam vel quia subito praeoccupantur, in solo divino confluant consilio: quia "cum ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nóstros dirigamus ad Deum", sicut dicitur II Par. 20,12. Alioquin, si homo praetermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

Ad secundum dicendum quod tota consideratio eorum quae in consilio attenduntur ordinatur ad recte iudicandum: et ideo consideratio in iudicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maxime opponitur rectitudini iudicii.

Ad tertium dicendum quod inconsideratio hic accipitur secundum determinatam materiam, idest secundum agibilia humana:

in quibus plura sunt attendenda ad recte iudicandum quam etiam in speculativis; quia operationes sunt in singularibus.

de considerar, para emitir un juicio recto, más detalles aún que en lo especulativo, ya que las operaciones se ejercen siempre en lo singular y contingente.

ARTICULO 5

Utrum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum [a]

Si la inconstancia es un vicio contenido en la imprudencia

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum.

1. Inconstantia enim videtur in hoc consistere quod homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem. Ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quam prudentiae.

2. Praeterea, Iac. 3,16 dicitur: "Ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum". Sed zelus ad invidiam pertinet. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

3. Praeterea, ille videtur esse inconstans qui non perseverat in eo quod proposuerat. Quod quidem pertinet in delectationibus ad "incontinentem", in tristitiis autem ad "mollem" sive delicatum, ut dicitur VII "Ethic." [b] Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

Sed contra est quod ad prudentiam pertinet praeferre maius bonum minus bono. Ergo desistere a meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia. Ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

Respondeo dicendum quod inconstantia importat recessum quendam a bono proposito definito. Huiusmodi autem recessus principium quidem habet a vi appetitiva: non enim aliquis re-

Dificultades. Parece que la inconstancia no es un vicio contenido en la imprudencia.

1. La inconstancia parece consistir en que el hombre no persevera en cosas difíciles. Mas el persistir en lo difícil es propio de la fortaleza. Luego la inconstancia se opone más a la fortaleza que a la prudencia.

2. Según el apóstol Santiago, "donde hay emulación y rencillas, allí hay desenfreno y todo género de males". Como, por otra parte, la emulación es propia de la envidia, la inconstancia no pertenece a la imprudencia, sino más bien a la envidia.

3. Es inconstante el que no persevera en un buen propósito. Esto sucede en los placeres al incontinente, y en la tristeza, al flojo y débil, como leemos en la "Etica". Por lo tanto, la inconstancia no se contiene en la imprudencia.

Por otra parte, es propio de la prudencia preferir el bien mayor al menor. Luego desistir del bien mayor pertenece a la imprudencia. Y, como esto es precisamente la inconstancia, ésta, por lo mismo, se comprende bajo la imprudencia.

Respuesta. La inconstancia implica el abandono de un buen propósito definido. Este abandono tiene como principio la voluntad, ya que nadie se aparta del bien que se ha propuesto a no ser porque le agrada alguna

[a] *De malo* q.15 a.4.
[b] C.7 n.1.5 (BK 1150a13; bil: S.TH., lect.7

cosa de modo desordenado; pero no se consuma sino por defecto de la razón, que falla al repudiar lo que antes había aceptado rectamente, y al no resistir a los embates de las pasiones, pudiendo hacerlo, lo que proviene de su debilidad en no mantenerse firme en el bien ya propuesto. De ahí que la inconstancia, en cuanto a su consumación, nace de un defecto de la razón. Y así como toda rectitud de la razón práctica pertenece de algún modo a la prudencia, así todo defecto de la misma pertenece a la imprudencia; por lo cual la inconstancia, en su especie consumada, pertenece a la imprudencia. Y del mismo modo que la precipitación proviene de un defecto en el acto de consejo, y la inconsideración en el acto de juicio, la inconstancia surge por defecto en el acto de imperio, ya que decimos que es inconstante aquel cuya razón falla al imperar los actos que ya han sido bien deliberados y juzgados.

Soluciones. 1. El bien de la prudencia se participa en todas las virtudes morales, y, conforme a esto, el perseverar en el bien es propio de todas ellas, aunque de modo especial de la fortaleza, que sufre mayor embate hacia lo contrario.

2. La envidia y la ira, principio de disensiones, dan lugar a la inconstancia por parte de la voluntad, en la cual, como hemos visto, se da el principio de la misma.

3. La incontinencia y la perseverancia no parecen residir en la voluntad, sino sólo en el entendimiento. El continente experimenta las malas concupiscencias, y el perseverante las graves tristezas; pero el entendimiento del continente resiste a las primeras, y el del perseverante a las segundas. Por ello, la continencia y la perseverancia parecen ser especies de la constancia, la cual pertenece al entendimiento, así como la inconstancia,

cedit a priori bono proposito nisi propter aliquid quod sibi inordinate placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quae fallitur in hoc quod repudiat id quod recte acceptaverat: et quia, cum possit resistere impulsui passionis, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quae non tenet se firmiter in bono concepto. Et ideo inconstantia, quantum ad sui consummationem, pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicae pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnis defectus eiusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconstantia, secundum sui consummationem, ad imprudentiam pertinet. Et sicut praecipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum iudicii, ita inconstantia circa actum praecepti: ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans quod ratio deficit in praeciplendo ea quae sunt consiliata et iudicata.

Ad primum ergo dicendum quod bonum prudentiae participatur in omnibus virtutibus moralibus: et secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales. Praecipue tamen ad fortitudinem, quae patitur maiorem impulsum ad contrarium.

Ad secundum dicendum quod invidia et ira, quae est contentionis principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivae virtutis, ex qua est principium inconstantiae, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod continentia et perseverantia non videntur esse in vi appetitiva, sed solum in ratione. Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias, quod designat defectum appetitivae virtutis: sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiae ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

ARTICULO 6

Utrum praedicta vitia oriantur ex luxuria *

Si todos estos vicios proceden de la lujuria

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod praedicta vitia non oriantur ex luxuria.

1. Inconstantia enim oritur ex invidia, ut dictum est (a.5 ad 2). Sed invidia est vitium distinctum a luxuria. Ergo praedicta vitia non oriuntur ex luxuria.

2. Praeterea, Iac. 1,8 dicitur: "Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis". Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quae est filia avaritiae, secundum Gregorium, XXXI "Moral." [9]. Ergo praedicta vitia non oriuntur ex luxuria.

3. Praeterea, praedicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi quam vitia carnalia. Ergo praedicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus quam ex vitiis carnalibus.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI "Moral." (ib.), ponit praedicta vitia ex luxuria oriri.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI "Ethic." [10], "delectatio maxime corrumpit existimationem prudentiae": et praecipue delectatio quae est in venereis, quae totam animam absorbet et trahit ad sensibilem delectationem; perfectio autem prudentiae, et cuiuslibet intellectualis virtutis, consistit in abstractione a sensibilibus. Unde cum praedicta vitia pertineant ad defectum prudentiae et rationis practicae, sicut habitum est (a.2.5), sequitur quod ex luxuria maxime oriantur.

Dificultades. Parece que estos vicios no tienen su raíz en la lujuria.

1. La inconstancia nace de la envidia, como se ha dicho. Pero éste es un vicio distinto de la lujuria. De ahí que tales vicios no nacen de la lujuria.

2. En la Epístola de Santiago se nos habla del "varón indeciso e inconstante en todos sus caminos". Pero la doblez de ánimo no parece pertenecer a la lujuria, sino más bien al fraude, que, según San Gregorio, se deriva de la avaricia. Por consiguiente, los vicios de que hemos hablado no nacen de la lujuria.

3. Dichos vicios tienen su origen en defectos de la razón. Ahora bien, están más próximos a la razón los vicios espirituales que los carnales. Síguese, pues, que dichos vicios nacen de los vicios espirituales más bien que de los carnales.

Por otra parte, San Gregorio dice que nacen de la lujuria.

Respuesta. Según el Filósofo, "el deleite es lo que más corrompe el juicio de la prudencia", y sobre todo el placer venéreo, que absorbe al alma y la arrastra al deleite sensible. En cambio, la perfección de la prudencia y de toda virtud intelectual consiste en abstraerse de lo sensible. En consecuencia, como dichos vicios proceden de un defecto de prudencia y de la razón práctica, según se ha visto, tienen su raíz sobre todo en la lujuria.

---

* Infra q.153 a.5; *De malo* q.15 a.4

[9] C.45: ML 76,621.

[10] C.5 n.6 (BK 1140b13): S.TH., lect. 4

Soluciones. 1. La envidia y la ira son causa de inconstancia, por desviar la razón a otras cosas; pero la lujuria la causa extinguiendo totalmente el juicio de la razón. Por eso dice Aristóteles que "el iracundo escucha a la razón, aunque no de un modo perfecto; el lujurioso no la escucha en modo alguno".

2. La misma doblez de ánimo se deriva de la lujuria, como la inconstancia, en cuanto que esa doblez implica un ánimo versátil hacia muchas cosas. Por eso, según Terencio, "en el amor se da guerra, paz y tregua".

3. Los vicios carnales extinguen el juicio de la razón, en cuanto se apartan mucho de ella.

Ad primum ergo dicendum quod invidia et ira causant inconstantiam pertrahendo rationem ad aliud: sed luxuria causat inconstantiam totaliter extinguendo iudicium rationis. Unde Philosophus dicit, in VII "Ethic." [11], **quod "incontinens irae audit quidem rationem, sed non perfecte: incontinens autem concupiscentiae totaliter eam non audit".**

Ad secundum dicendum quod etiam duplicitas animi est quoddam consequens ad luxuriam, sicut et inconstantia, prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa. Unde et Terentius dicit, in "Eunucho" [12], **quod "in amore est bellum, et rursus pax et indutiae".**

Ad tertium dicendum quod vitia carnalia intantum magis extinguunt iudicium rationis inquantum longius abducunt a ratione.

[11] C.6 n.1 (Bk 1149a25): S.Th., lect 6.
[12] Act.1 sc.1 v 50.

INTRODUCCION A LA CUESTION 54

DE LA NEGLIGENCIA

Plan y estructura de la cuestión

Con la inconstancia, que era la última parte potencial de la imprudencia, está íntimamente ligada la negligencia. Ambas importan falta de mando; pero con la diferencia de que la inconstancia cede ante los obstáculos o dificultades que se ofrecen a la voluntad de bien obrar, mientras que la negligencia es la flojera de esa misma voluntad para determinarse a obrar bien (a.2 ad 3), que no acaba de decidirse.

Por eso habla de ella inmediatamente después de la inconstancia, como había tratado de la solicitud o vigilancia a continuación del imperio o mandato al exponer los actos de la prudencia (q.47 a.9).

Y como la negligencia se toma a veces en sentido lato por cualquier pecado de omisión—acepción impropia, porque la omisión es más bien efecto de la negligencia y no la negligencia misma (a.2 ad 2)—, por eso, para precisar las cosas, comienza por preguntar si dicho defecto es un pecado especial (a.1). Dada la respuesta afirmativa, queda luego por determinar su oposición con la prudencia (a.2) y el grado de su malicia moral (a.3).

Es un pecado diametralmente opuesto a la solicitud o diligencia en mandar ejecutar lo que ya se ha determinado hacer. Afecta, pues, la diligencia al imperio o mandato, que es el acto principal y específico de la virtud de la prudencia, como un modo suyo; y consiste en ejercerlo en seguida, dando al punto las órdenes necesarias para el bien obrar. Y, por lo mismo, la negligencia es un cierto modo de la falta de mando, que es la flojera de la voluntad para empujar la razón práctica a dictar e imponer sus órdenes al apetito.

No hay que confundirla, sin embargo, con la pereza ni con la indolencia. Porque la negligencia afecta más bien al acto interior de la voluntad y es una falta de decisión para mandar, mientras que la pereza y la indolencia afectan al acto exterior de ejecución de lo ya mandado y ordenado; pero con la diferencia de que la pereza es la tardanza en comenzar la obra, y la indolencia es la flojedad en continuarla, con el matiz de realizarla sin cuidado y sin esmero (a.2 ad 1).

Y como la imprudencia, asimismo la negligencia es fruto especialmente de la lujuria, conforme a la palabra de la Escritura (Eccli. 20,7): el lascivo y el imprudente no andan nunca a tiempo (a.2, *sed contra*). La impureza debilita el carácter moral, haciendo a los hombres tornadizos y negligentes.

CUESTION 54

(In tres articulos divisa)

De negligentia

De la negligencia

Estudiaremos a continuación la negligencia. Sobre ello indagaremos tres asuntos:

Primero: si la negligencia es pecado especial.

Segundo: a qué virtudes se opone.

Tercero: si la negligencia es pecado mortal.

Deinde considerandum est de negligentia (cf. q.53 introd.).

Et circa hoc quaeruntur tria.

Primo: utrum negligentia sit peccatum speciale.

Secundo: cui virtuti opponatur.

Tertio: utrum negligentia sit peccatum mortale.

ARTICULO 1

Utrum negligentia sit peccatum speciale

Si la negligencia es pecado especial

Dificultades. Parece que la negligencia no es un pecado especial.

1. La negligencia se opone a la diligencia. Mas, siendo ésta necesaria a toda virtud, como también la elección, síguese que la negligencia no es pecado especial.

2. Lo que es común a todo pecado no es pecado especial. Tenemos, empero, que la negligencia se da en todo pecado, pues el que peca es negligente en poner en práctica aquellos medios que le apartarían del pecado, y el que persevera en el pecado es negligente en la enmienda. Por consiguiente, la negligencia no es pecado especial.

3. Todo pecado especial posee una materia determinada. Pero esto no parece darse en la negligencia, ya que no se ocupa de cosas malas o indiferentes, puesto que a nadie se le llama negligente por omitirlas; ni tampoco de cosas buenas, porque, desde el momento en que se hacen con negligencia, dejan de serlo. Parece, pues, que la negligencia no es un pecado especial.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod negligentia non sit peccatum speciale.

1. Negligentia enim diligentiae opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute, sicut et eligentia. Ergo negligentia non est peccatum speciale.

2. Praeterea, illud quod invenitur in quolibet peccato non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato: quia omnis qui peccat negligit ea per quae a peccato retraheretur; et qui in peccato perseverat negligit conteri de peccato. Ergo negligentia non est speciale peccatum.

3. Praeterea, omne peccatum speciale habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam: neque enim est circa mala aut indifferentia, quia ea praetermittere nulli ad negligentiam deputatur; similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, iam non sunt bona. Ergo videtur quod negligentia non sit vitium speciale.

Sed contra est quod peccata quae committuntur ex negligentia distinguuntur contra peccata quae committuntur ex contemptu.

Por otra parte, los pecados cometidos por negligencia se distinguen de los cometidos por desprecio.

Respondeo dicendum quod negligentia importat defectum debitae sollicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Unde manifestum est quod negligentia habet rationem peccati: et eo modo quo sollicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea: quaedam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam. Et huiusmodi sunt omnia vitia quae sunt circa actum rationis: nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo, cum sollicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut supra habitum est (q.47 a.9), consequens est quod negligentia, quae importat defectum sollicitudinis, sit speciale peccatum.

Respuesta. La negligencia implica falta de solicitud o diligencia debida. Como toda omisión del acto debido supone pecado, la negligencia lo será también; y así como la diligencia es acto de una virtud especial, la negligencia será pecado especial. Hay, en efecto, pecados especiales que se dan en materia especial; así, la lujuria en los placeres venéreos; otros lo son por el carácter especial del acto, aunque se extienda a toda la materia. En este segundo grupo se encuadran los vicios en torno a los actos de la razón, ya que cualquier acto de la razón se extiende a toda la materia moral. Por eso, siendo la diligencia, como se ha visto, un acto especial de la razón, es lógico que la negligencia, que supone falta de diligencia, sea un pecado también especial.

Ad primum ergo dicendum quod diligentia videtur esse idem sollicitudini: quia in his quae diligimus maiorem sollicitudinem adhibemus. Unde diligentia, sicut et sollicitudo, requiritur ad quamlibet virtutem, inquantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

Ad secundum dicendum quod in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis: puta defectum consilii et aliorum huiusmodi. Unde sicut praecipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis qui praetermittitur, scilicet consilium, quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum; ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis qui est sollicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

Ad tertium dicendum quod materia negligentiae proprie sunt bona quae quis agere debet: non quod ipsa sunt bona cum negli-

Soluciones. 1. La diligencia parece identificarse con la solicitud, ya que mostramos mayor solicitud por las cosas en las que somos diligentes. De ahí que ambas sean necesarias para toda virtud, puesto que en toda virtud son necesarios los actos debidos de la razón.

2. En todo pecado ha de existir defecto en algún acto de la razón, sea en el consejo o en cualquiera de los otros. Por lo tanto, así como la precipitación es un pecado especial por omisión del acto de consejo, aunque pueda darse en cualquier materia de pecados, así la negligencia es un pecado especial por defecto de otro acto de razón, que es la solicitud, aunque pueda encontrarse en todo pecado.

3. La materia de la negligencia la forman propiamente las obras buenas que deben hacerse, no porque sean buenas cuando se hacen negli-

gentemente, sino porque la negligencia es causa en ellas de falta de bondad, bien porque se omite totalmente el acto debido por defecto de solicitud o bien alguna circunstancia necesaria al acto.

genter aguntur; sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive praetermittatur totaliter actus debitus propter defectum sollicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

ARTICULO 2

Utrum negligentia opponatur prudentiae

Si la negligencia se opone a la prudencia

Dificultades. Parece que la negligencia no se opone a la prudencia.

1. La negligencia parece ser idéntica a la pereza o indolencia, que pertenece a la acedia, según San Gregorio. Mas la acedia no se opone a la prudencia, sino más bien a la caridad, según lo dicho. Luego la negligencia no se opone a la prudencia.

2. Parecen estar contenidos bajo la negligencia todos los pecados de omisión. Pero éstos no se oponen a la prudencia, sino a las virtudes morales ejecutoras. Por lo tanto, la negligencia no se opone a la prudencia.

3. La imprudencia se refiere a algún acto de la razón. La negligencia, en cambio, no implica defecto en el consejo, lo cual es propio de la precipitación; ni en el juicio, como la inconsideración; ni, finalmente, en el precepto, que es lo propio de la inconstancia. Por consiguiente, no pertenece a la inconstancia.

4. Según la Escritura, "el que teme a Dios no es negligente en nada". Mas todo pecado es excluído sobre todo por la virtud contraria. Luego la negligencia se opone más al temor que a la prudencia.

Por otra parte, según el Eclesiástico, "el necio no sabe aguardar su tiempo". Esto, empero, es propio de la negligencia, la cual, por consiguiente, se opone a la prudencia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod negligentia non opponatur prudentiae.

1. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia vel torpor, qui pertinet ad acediam, ut patet per Gregorium, XXXI "Moral."[1] Acedia autem non opponitur prudentiae, sed magis caritati, ut supra dictum est (q.35 a.3). Ergo negligentia non opponitur prudentiae.

2. Praeterea, ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiae, sed magis virtutibus moralibus executivis. Ergo negligentia non opponitur prudentiae.

3. Praeterea, imprudentia est circa aliquem actus rationis. Sed negligentia non importat defectum neque circa consilium, in quo deficit praecipitatio; neque circa iudicium, in quo deficit inconsideratio; neque circa praeceptum, in quo deficit inconstantia. Ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

4. Praeterea, dicitur Eccle. 7,19: "Qui timet Deum nihil negligit". Sed unumquodque peccatum praecipue excluditur per virtutem oppositam. Ergo negligentia magis opponitur timori quam prudentiae.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 20,7: "Lascivus et imprudens non observant tempus". Sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiae.

[1] C.45: ML 76,621.

Respondeo dicendum quod negligentia directe opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem ad rationem pertinet, et rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde, per oppositum, negligentia ad imprudentiam pertinet. Et hoc etiam ex ipso nomine apparet. Quia sicut Isidorus dicit, in libro "Etymol."[2], "negligens dicitur quasi nec eligens". Electio autem recta eorum quae sunt ad finem ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad imprudentiam.

Respuesta. La negligencia se opone directamente a la solicitud. Pero ésta pertenece a la razón, y su rectitud deriva de la prudencia. Por oposición, la negligencia pertenece a la imprudencia.—Esto se deduce también analizando la palabra misma, ya que "negligente, según San Isidoro, significa el que no elige". Y como la elección de los medios pertenece a la prudencia, la negligencia pertenecerá a la imprudencia.

Ad primum ergo dicendum quod negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio. Pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem: ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remissionem quandam importat in ipsa executione. Et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur: quia acedia est "tristitia aggravans" (q.35 a.1), idest impediens animum ab operando.

Ad secundum dicendum quod omissio pertinet ad exteriorem actum: est enim omissio quando praetermittitur aliquis actus debitus. Et ideo opponitur iustitiae. Et est effectus negligentiae: sicut etiam executio iusti operis est effectus rationis rectae.

Ad tertium dicendum quod negligentia est circa actum praeciplendi, ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa hunc actum deficit negligens, et aliter inconstans. Inconstans enim deficit in praeciplendo quasi ab aliquo impeditus: negligens autem per defectum promptae voluntatis.

Ad quartum dicendum quod timor Dei operatur ad vitationem cuiuslibet peccati: quia ut dicitur Prov. 15,27, "per timorem Domini declinat omnis a malo". Et ideo timor facit negligentiam vitare. Non tamen ita quod directe negligentia timori opponatur: sed inquantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde

Soluciones. 1. La negligencia consiste en el defecto de un acto interior, del género de la elección. En cambio, la pereza y la indolencia pertenecen más bien al orden de ejecución, aunque la pereza implica tardanza para obrar, y la indolencia una ejecución remisa. Por lo cual, la indolencia nace de la acedia o hastío en el servicio de Dios, que es "tristeza que agrava", e impide el ánimo de obrar.

2. La omisión se refiere siempre al acto externo, ya que se da cuando no se ejecuta un acto debido. En esto se opone a la justicia; pero es, además, efecto de la negligencia, del mismo modo como la pronta ejecución de una obra justa es efecto de la recta razón.

3. La negligencia se da en torno al acto de imperio, al cual pertenece también la solicitud. Pero es distinta la relación que dicen a esa falta de imperio el negligente y el inconstante: éste falla en el precepto como impedido por algo, mientras que el negligente falla porque su voluntad no está pronta.

4. El temor de Dios nos lleva a evitar todo pecado, ya que, según leemos en los Proverbios, "por el temor del Señor todos se apartan del mal"; por lo mismo, el temor hace evitar la negligencia. Mas no porque ésta se le oponga directamente, sino en cuanto que el temor excita al

[2] L.10 ad litt. N: ML 82,387

hombre a los actos de la razón. Por eso hemos dicho, al hablar de las pasiones, que el temor nos hace tomar consejo.

etiam supra habitum est, cum de passionibus ageretur, quod timor facit consiliativos.

ARTICULO 3

Utrum negligentia possit esse peccatum mortale

Si la negligencia puede ser pecado mortal

Dificultades. Parece que la negligencia no puede llegar a pecado mortal.

1. San Gregorio, comentando las palabras de Job, "temo todos mis dolores", dice que la negligencia "es lo que menos disminuye el temor de Dios". Mas siempre que se da pecado mortal desaparece totalmente el amor a Dios. Luego la negligencia no es pecado mortal.

2. En el comentario a las palabras del Eclesiástico, "de tu negligencia límpiate con poca penitencia", leemos: "Aunque la ofrenda sea pequeña, expía las negligencias de muchos pecados". Esto no sucedería si la negligencia fuera pecado grave. Por lo mismo, no lo es.

3. En la ley estaban prescritos sacrificios para expiar los pecados mortales, como vemos en el Levítico. De éstos, ninguno estaba prescrito contra la negligencia; lo cual prueba que no es pecado mortal.

Por otra parte, se nos dice en los Proverbios: "El que menosprecia sus caminos morirá".

Respuesta. Como se ha dicho, la negligencia procede de cierta desidia de la voluntad, lo cual impide que el entendimiento sea impulsado y excitado a imperar lo que debe o en la forma que debe. Por ello, la negligencia puede ser pecado mortal por dos motivos: primero, por parte de aquello que se omite por negligencia, lo cual, si es necesario para la salva-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod negligentia non possit esse peccatum mortale.

1. Quia super illud Iob 9,28, "Verebar opera mea", etc., dicit glossa Gregorii[a] quod "illam", scilicet negligentiam, "minor amor Dei exaggerat". Sed ubicumque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

2. Praeterea, super illud Eccli. 7,34: "De negligentia purga te cum paucis", dicit (Glossa (ordin.): "Quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum purgat negligentias". Sed hoc non esset si negligentia esset peccatum mortale. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

3. Praeterea, in lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in Levitico (c.4 sq.) Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod habetur Prov. 19,16: "Qui negligit vitam suam mortificabitur".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non sollicitatur ut praecipiat ea quae debet, vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere quod negligentia sit peccatum mortale. Uno modo, ex parte eius quod praetermittitur per negligentiam.

Moral. l.9 c.34: ML 75,888.

Quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus sive circumstantia, erit peccatum mortale. — Alio modo, ex parte causae. Si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quae sunt Dei ut totaliter a Dei caritate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale. Et hoc praecipue contingit quando negligentia sequitur ex contemptu. — Alioquin, si negligentia consistat in praetermissione alicuius actus vel circumstantiae quae non sit de necessitate salutis; nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum: tunc negligentia non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter. Uno modo, per defectum fervoris caritatis: et sic causatur negligentia quae est peccatum veniale. Alio modo, per defectum ipsius caritatis: sicut dicitur minor amor Dei quando aliquis diligit Deum solum amore naturali. Et tunc causatur negligentia quae est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod "parva oblatio cum humili mente et pura dilectione facta", ut ibi dicitur, non solum purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

Ad tertium dicendum quod quando negligentia consistit in praetermissione eorum quae sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quae consistunt in interioribus actibus sunt magis occulta. Et ideo pro eis certa sacrificia non inlungebantur in lege: quia sacrificiorum oblatio erat quaedam publica protestatio peccati, quae non est facienda de peccato occulto.

ción, sea acto o circunstancia, da lugar a pecado mortal. — Segundo, por parte de la causa, ya que, si esa desidia de la voluntad sobre las cosas de Dios adquiere tal proporción que la aparta totalmente de la caridad, dicha negligencia es pecado grave. Esto se da, sobre todo, cuando la negligencia procede del desprecio. — Fuera de ello, cuando consiste en la omisión de un acto o circunstancia no necesarios para la salvación y no nace del desprecio, sino de la falta de fervor, que es impedido a veces por un pecado venial, no es pecado mortal, sino venial.

Soluciones. 1. Podemos tomar la idea de un menor amor de Dios en dos sentidos: bien por falta de fervor en la caridad, y así tenemos la negligencia que es pecado venial; o bien por falta de caridad misma, como decimos que es menor amor de Dios el de aquel que le ama sólo con amor natural, y entonces la negligencia a la que da origen es pecado mortal.

2. La "oblación pequeña hecha con ánimo humilde y puro", tal como allí mismo se dice, no sólo expía los pecados veniales, sino los mortales.

3. Cuando la negligencia consiste en la omisión de lo necesario para salvarse, viene a ser entonces otro género de pecado más manifiesto, ya que los pecados consistentes en actos interiores son más ocultos. Por eso, la razón de no ser prescritos en la ley determinados sacrificios por ella es que la oblación del sacrificio era un público reconocimiento del pecado. Lo que no es necesario hacer para los pecados ocultos.

INTRODUCCION A LA CUESTION 55

DE LOS VICIOS OPUESTOS A LA PRUDENCIA QUE TIENEN CON ELLA UNA CIERTA SEMEJANZA

Plan y estructura de la cuestión

Una vez explicados los vicios opuestos a la prudencia por defecto, pasa ahora el Santo a exponer los vicios por exceso, que tienen una cierta apariencia de virtud, pero que en realidad le son contrarios. Estos son la prudencia de la carne (a.1-2), la astucia (a.3) con sus dos cómplices, el dolo (a.4) y el fraude (a.5), y la excesiva preocupación por las cosas temporales (a.6) y del porvenir (a.7). Todos ellos tienen su raíz en la avaricia (a.8).

La prudencia de la carne, que también se llama prudencia del mundo y prudencia de los pecadores como tales, es la más radicalmente opuesta a la verdadera prudencia, porque yerra precisamente en los principios de ella, que son los fines de las virtudes morales—el bien honesto—; pues el fin que persigue la prudencia de la carne son los bienes materiales de este mundo, en cuanto sirven a satisfacer las concupiscencias y comodidades de la carne—del hombre animal—. No se interesa de otros bienes superiores ni se afana por conseguirlos. Es una pseudoprudencia pecaminosa (a.1), y mortalmente de suyo (a.2), cuando el hombre pone su último fin en los bienes de la carne.

Pero se diferencia de la astucia, que yerra más bien en los medios que en los fines. El astuto no repara en los medios que emplea con tal de conseguir el fin que se propone. Por eso se incurre en ese vicio no solamente cuanto se usa de medios ilícitos para conseguir un fin verdaderamente malo, sino también cuando se los emplea para obtener un fin de suyo bueno (a.3).

Con ella suelen andar juntos el dolo y el fraude. La astucia es como la directora, que inventa las vías tortuosas para conseguir el fin bueno o malo—pero más particularmente este último—y los modos de discurrir por ellas; el dolo y el fraude son los ejecutores de sus perversas directivas, aunque diferentemente; pues el fraude es sólo con hechos, mientras que el dolo es con hechos y con palabras—lo más ordinario, con estas últimas (a.4-5).

Los bienes corporales de la vida presente deben procurarse con moderación y como medios o instrumentos para llevar una vida racional de virtud conforme a la misma naturaleza del hombre. Por consiguiente, no son apetecibles por sí mismos, sino por los bienes del alma, como el cuerpo mismo es para el alma, y no el alma para el cuerpo.

Debemos, pues, cuidar de esos bienes y preocuparnos de ellos, pero evitando todo exceso y ansiedad como si en ellos estuviera nuestra felicidad o como si no existiera la divina Providencia, que a todos los seres provee según sus necesidades. Esa preocupación excesiva de hoy y del mañana se opone diametralmente a la verdadera y equilibrada solicitud de la prudencia (a.6-7).

Todos estos vicios tienen una cierta semejanza con la prudencia, en cuanto que suponen una cierta habilidad y refinamiento en el uso de la razón para procurarse esos bienes pasajeros e inferiores como si fueran eternos y superiores. Pero al mismo tiempo revelan un espíritu vil y cobarde—de cuquería—, que se rebaja a usar de intrigas, de embustes y de fraudes para conseguir unos bienes perecederos.

Cualidades que eminentemente resplandecen en la avaricia. Pues ésta, al revés de la lujuria, deja expedito el uso de la razón, y además la afina—por el deseo insaciable de riquezas corporales—a procurárselas por todos los medios. El avaro pone su corazón en el metal y no se sacia nunca, preocupado siempre de que todo le ha de faltar. De ahí sus inquietudes presentes y sus preocupaciones del mañana. Se desvive por allegar dinero y no repara en medios para conseguirlo. Es un taimado, sin escrúpulos, que no tiene reparo en emplear toda suerte de embustes, de engaños y de fraudes con tal de acrecentar su capital. Por eso la avaricia es el origen y raíz de todos esos vicios (a.8).

CUESTION 55

(In octo articulos divisa)

De vitiis oppositis prudentiae quae habent similitudinem cum ipsa

De los vicios opuestos a la prudencia que presentan alguna semejanza con ella

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prudentiae quae habent similitudinem cum ipsa (cf. q.53 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum prudentia carnis sit peccatum.

Secundo: utrum sit peccatum mortale.

Tertio: utrum astutia sit peccatum speciale.

Quarto: de dolo.

Quinto: de fraude.

Sexto: de sollicitudine temporalium rerum.

Septimo: de sollicitudine futurorum.

Octavo: de origine horum vitiorum.

Nos toca ahora estudiar los vicios opuestos a la prudencia que presentan alguna semejanza con ella. Sobre ello indagaremos ocho puntos.

Primero: si la prudencia de la carne es pecado.

Segundo: si es pecado mortal.

Tercero: si la astucia es pecado especial.

Cuarto: del engaño.

Quinto: del fraude.

Sexto: de la solicitud por las cosas temporales.

Séptimo: de la preocupación por el futuro.

Octavo: del origen de estos vicios.

ARTICULO 1

Utrum prudentia carnis sit peccatum [a]

Si la prudencia de la carne es pecado

Dificultades. Parece que la prudencia de la carne no es pecado.

1. La prudencia es una virtud más noble que las demás virtudes morales, por ser la que las dirige. Luego, así como ninguna justicia ni templanza son pecado, tampoco lo será ninguna prudencia.

2. El obrar prudentemente en orden al fin que se ama no es pecado. Como, por otra parte, es lícito amar la carne, ya que, según el Apóstol, "nadie aborrece su propia carne", síguese que la prudencia de la carne no es pecado.

3. Tanto como la carne tientan al hombre el mundo y el demonio Pero entre los pecados no se cuenta el de la prudencia del mundo ni del demonio. Luego tampoco debemos colocar la prudencia de la carne entre los pecados.

Por otra parte, nadie es enemigo de Dios sino por el pecado, ya que, según leemos en la Sabiduría, "igualmente son a Dios aborrecibles el impío y su impiedad". San Pablo, por otra parte, nos dice: "El apetito de la carne es enemistad con Dios". Por consiguiente, la prudencia de la carne es pecado.

Respuesta. Como arriba se ha dicho, la prudencia se ocupa de los medios que se ordenan al fin de toda la vida. Por lo mismo, la prudencia de la carne consiste propiamente en proponerse los bienes carnales como fin de toda la vida. Esto manifiestamente es pecado, por suponer un error sobre el último fin, el cual no consiste en los bienes del cuerpo, como queda dicho. Por lo tanto, la prudencia de la carne es pecado.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis non sit peccatum.

1. Prudentia enim est nobilior virtus quam aliae virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla iustitia vel temperantia est peccatum. Ergo etiam neque aliqua prudentia est peccatum.

2. Praeterea, prudenter operari ad finem qui licite amatur non est peccatum. Sed caro licite amatur: "nemo enim unquam carnem suam odio habuit", ut habetur ad Ephes. 5,29. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

3. Praeterea, sicut homo tentatur a carne, ita etiam tentatur a mundo, et etiam a diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua prudentia mundi, vel etiam diaboli. Ergo neque debet poni inter peccata aliqua prudentia carnis.

Sed contra, nullus est inimicus Deo nisi propter iniquitatem: secundum illud Sap. 14,9: "Simul odio sunt Deo impius et impietas eius". Sed sicut dicitur ad Rom. 8,7, "prudentia carnis inimica est Deo". Ergo prudentia carnis est peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.47 a.13), prudentia est circa ea quae sunt ad finem totius vitae. Et ideo prudentia carnis proprie dicitur secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suae vitae. Manifestum est autem quod hoc est peccatum; per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut supra habitum est (1-2 q.2 a.5). Et ideo prudentia carnis est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod iustitia et temperantia in sui ratione important id unde virtus laudatur, scilicet aequalitatem et concupiscentiarum refrenationem: et ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiae sumitur a providendo, sicut supra dictum est (q.49 a.6 ad 1): quod potest etiam ad mala extendi. Et ideo, licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo. Et secundum hoc dicitur prudentia carnis esse peccatum.

Ad secundum dicendum quod caro est propter animam sicut materia propter formam et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licite diligitur caro ut ordinetur ad bonum animae sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio. Et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

Ad tertium dicendum quod diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo, cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur "prudentia diaboli" sicut prudentia respectu alicuius mali finis, sub cuius ratione tentat nos mundus et caro, inquantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi vel carnis. Et ideo dicitur "prudentia carnis", et etiam "prudentia mundi", secundum illud Lc. 16,8: "Filii huius saeculi prudentiores sunt in generatione sua", etc. Apostolus autem totum comprehendit sub prudentia carnis, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem.

Potest tamen dici quod quia prudentia quodammodo dicitur "sapientia", ut supra dictum est (q.47 a.2 ad 1), ideo secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde dicitur Iac. 3,15 sapientia esse "terrena, animalis, diabolica", ut supra expositum est cum de sapientia ageretur (q.45 a.1 ad 1).

Soluciones. 1. La justicia y la templanza implican en sí mismas algo por lo cual la virtud merece ser alabada, es decir, la igualdad y el freno de la concupiscencia; por eso, nunca tienen un sentido malo. En cambio, prudencia viene de providencia o previsión, como ya dijimos, lo cual puede referirse a cosas malas. Y así, aunque la prudencia propiamente tal se la entienda respecto del bien, con alguna adición puede tomársela en mal sentido. Conforme a esto, decimos que la prudencia de la carne es pecado.

2. La carne se ordena al alma, como la materia a la forma y el instrumento al agente principal. Por consiguiente, habrá un amor lícito de la carne cuando ésta se ordena al bien del alma; pero, al poner como fin último el bien de la carne, será un amor desordenado e ilícito, que es el modo como se ordena al amor de la carne la prudencia carnal.

3. El demonio nos tienta no como objeto apetecible, sino por sugestión. Por ello, como la prudencia implica el orden a un fin apetecible, no hablamos de "prudencia del demonio" en el sentido de prudencia respecto de un fin malo, como nos tientan el mundo y la carne al proponernos como apetecibles los bienes de ambos. Por eso se habla de la "prudencia de la carne" o "del mundo", conforme al texto del Evangelio: "Los hijos de este siglo son más prudentes en el trato con los suyos". El Apóstol incluye toda prudencia falsa bajo el nombre de "prudencia de la carne", ya que aun las cosas exteriores del mundo son apetecidas por la carne.

Puede decirse, sin embargo, que, siendo la prudencia en cierto modo sabiduría, cabe hablar de triple prudencia según los tres géneros de tentaciones. Por lo cual el apóstol Santiago dice que la sabiduría es "terrena, animal y diabólica", según ya se expuso.

[a] *In Rom.* 8 lect.1.2.

ARTICULO 2

Utrum prudentia carnis sit peccatum mortale

Si la prudencia de la carne es pecado mortal

Dificultades. Parece que la prudencia de la carne es pecado mortal.

1. Rebelarse contra la ley divina es pecado mortal, porque supone desprecio de Dios. Pero, según San Pablo, "la prudencia de la carne no está sujeta a la ley divina". Por lo tanto, es pecado mortal.

2. Todo pecado contra el Espíritu Santo es mortal. Y tenemos que la prudencia de la carne parece ser pecado contra el Espíritu Santo, pues San Pablo nota que "no puede estar sometida a la ley de Dios". Parece ser, pues, como tal, pecado irremisible y, por ende, pecado grave.

3. Al máximo bien se opone el mayor mal. Luego, oponiéndose la prudencia de la carne a la prudencia, la principal virtud moral, será el mayor de los pecados y, por tanto, mortal.

Por otra parte, lo que disminuye el pecado no implica de suyo pecado mortal. Ahora bien, dedicarse con cautela al cuidado de la carne, que parece ser propio de la prudencia de la carne, disminuye el pecado. Por consiguiente, la prudencia de la carne no implica de suyo pecado mortal.

Respuesta. Conforme a lo dicho, uno puede llamarse prudente en dos sentidos: absolutamente, en orden al fin de toda la vida, o sólo en parte, en orden a un fin particular, como decimos que uno es prudente en los negocios o en otra materia especial. Por lo cual, si entendemos la prudencia de la carne bajo la razón total de prudencia, significando que se pone en el cuidado de la carne el último fin de toda la vida, es pecado mortal, por suponer el apartamiento de Dios, ya que, según hemos visto, no pueden darse varios fines últimos.

Pero, si la tomamos como prudencia particular, la prudencia de la carne es pecado venial. A veces, en efecto, sucede que uno es atraído por un bien deleitable carnal sin apartarse de Dios por el pecado mortal, por lo que no constituye el fin de toda la vida en esa delectación de la carne. Entonces, aplicarse a la consecución de ese placer es pecado venial y propio de la prudencia de la carne.

Pero si se ordena actualmente el cuidado de la carne a un fin honesto, como es el comer para sustentar el cuerpo, no es propiamente prudencia de la carne, porque entonces se practica el cuidado de la carne conforme al fin honesto.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia carnis sit peccatum mortale.

1. Rebellare enim divinae legi est peccatum mortale; quia per hoc Dominus contemnitur. Sed "prudentia carnis non est subiecta legi Dei", ut habetur Rom. 8,7. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

2. Praeterea, omne peccatum in Spiritum Sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritum Sanctum: "non enim potest esse subiecta legi Dei", ut dicitur Rom. 8,7; et ita videtur esse peccatum irremissibile, quod est proprium peccati in Spiritum Sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

3. Praeterea, maximo bono opponitur maximum malum; ut patet in VIII "Ethic." [1] Sed prudentia carnis opponitur prudentiae, quae est praecipua inter virtutes morales. Ergo prudentia carnis est praecipuum inter peccata moralia. Et ita est peccatum mortale.

Sed contra, illud quod diminuit peccatum non importat de se rationem peccati mortalis. Sed cautele prosequi ea quae pertinent ad curam carnis, quod videtur ad prudentiam carnis pertinere, diminuit peccatum (Prov. 6,30). Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.47 a.2 ad 1; a.13), prudens dicitur aliquis dupliciter: uno modo, simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitae; alio modo, secundum quid, scilicet in ordine ad finem alicuem particularem, puta sicut dicitur aliquis prudens in negotiatione vel in aliquo huiusmodi.

Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiae rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitae, sic est peccatum mortale: quia per hoc homo avertitur a Deo, cum impossibile sit esse plures fines ultimos, ut supra habitum est (1-2 q.1 a.5).

Si vero prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiae, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque quod aliquis inordinate afficitur ad aliquod delectabile carnis absque hoc quod avertatur a Deo per peccatum mortale: unde non constituit finem totius vitae in delectatione carnis. Et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis.

Si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis: quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus loquitur de prudentia carnis secundum quod finis totius vitae humanae constituitur in bonis carnis. Et sic est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum quod prudentia carnis non importat peccatum in Spiritum Sanctum. Quod enim dicitur quod "non potest esse subiecta legi Dei", non sic est intelligendum quasi ille qui habet prudentiam carnis non possit converti et subici legi Dei: sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subiecta: sicut nec iniustitia potest esse iusta, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum posset esse frigidum.

Ad tertium dicendum quod omne peccatum opponitur prudentiae, sicut et prudentia participatur in omni virtute. Sed ideo non oportet quod quodlibet peccatum prudentiae oppositum sit gravissimum: sed solum quando opponitur prudentiae in aliquo maximo.

Soluciones. 1. El Apóstol se refiere a la prudencia de la carne en cuanto que se constituye el fin de toda la vida en los bienes de la carne, en cuyo caso es pecado grave.

2. La prudencia de la carne no lleva consigo pecado contra el Espíritu Santo. Cuando se dice que "no puede someterse a Dios", no significa que el que la posee no pueda volverse hacia Dios y someterse a su ley, sino que la misma prudencia de la carne no puede ser sometida, como la injusticia no puede ser justa ni el calor frío, aunque lo que está caliente puede pasar a frío.

3. Todo pecado se opone a la prudencia, como toda virtud participa de ella. Por lo mismo, no es cierto que todo pecado opuesto a la prudencia sea gravísimo, sino sólo cuando se le opone gravemente.

[1] C.10 n.2 (BK 1160b9): S.TH., lect.10.

ARTICULO 3

Utrum astutia sit speciale peccatum

Si la astucia es pecado especial

Dificultades. Parece que la astucia no es un pecado especial.

1. Las palabras de la Escritura no pueden inducir al pecado. Pero inducen a la astucia, pues leemos en los Proverbios: "Para dar astucia a los niños". Por lo tanto, la astucia no es pecado.

2. Leemos también en los Proverbios que "el astuto hace todo con conocimiento". Pero esto lo hará para obrar por un fin bueno o malo. Si es un fin bueno, no parece ser pecado; si es fin malo, parece ser propio de la prudencia de la carne o del mundo. Tenemos, pues, que la astucia no es un pecado distinto de la prudencia de la carne.

3. San Gregorio, comentando las palabras de Job "ludibrio la sencillez del justo", escribe: "La sabiduría de este mundo consiste en llenar el corazón de maquinaciones, ocultar el sentido a las palabras, mostrar como verdadero lo que es falso y como falso lo que es verdadero". Y añade: "Esta prudencia la aprenden los jóvenes con el uso, y a los niños se les enseña por dinero". Mas todas estas cosas parecen darse en la astucia. Luego la astucia no se distingue de la prudencia de la carne o del mundo y no parece constituir un pecado especial.

Por otra parte, dice el Apóstol: "sino que desechando todo indigno tapujo y toda astucia, en vez de adulterar la palabra de Dios". La astucia es, pues, pecado especial.

Respuesta. La prudencia es la recta razón en el obrar, como la ciencia es la recta razón en el conocer. En el orden especulativo puede darse peca-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod astutia non sit speciale peccatum.

1. Verba enim sacrae Scripturae non inducunt aliquem ad peccatum. Inducunt autem ad astutiam: secundum illud Prov. 1,4: "Ut detur parvulis astutia". Ergo astutia non est peccatum.

2. Praeterea, Prov. 13,16 dicitur: "Astutus omnia agit cum consilio". Aut ergo ad finem bonum; aut ad finem malum. Si ad finem bonum, non videtur esse peccatum. Si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis vel saeculi. Ergo astutia non est speciale peccatum a prudentia carnis distinctum.

3. Praeterea, Gregorius, X "Moral."[2], exponens illud Iob 12,4, "Deridetur iusti simplicitas", dicit: "Sapientia huius mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quae falsa sunt vera ostendere, quae vera sunt falsa demonstrare". Et postea subdit: "Haec prudentia usu a iuvenibus scitur, a pueris pretio discitur". Sed ea quae praedicta sunt videntur ad astutiam pertinere. Ergo astutia non distinguitur a prudentia carnis vel mundi; et ita non videtur esse speciale peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit, II ad Cor. 4,2: "Abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei". Ergo astutia est quoddam peccatum.

Respondeo dicendum quod prudentia est recta ratio agibilium, sicut scientia est recta ratio scibilium. Contingit autem contra rectitudinem scientiae dupliciter

[2] C.29: ML 75,947.

peccari in speculativis: uno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam quae apparet vera; alio modo, ex eo quod ratio procedit ex aliquibus falsis quae videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram sive ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam habens aliquam similitudinem eius dupliciter. Uno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est vere bonus sed apparens: et hoc pertinet ad prudentiam carnis. Alio modo, inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum, vel bonum vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis et apparentibus: et hoc pertinet ad peccatum astutiae. Unde est quoddam peccatum prudentiae oppositum a prudentia carnis distinctum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IV "Contra Iulian."[3], sicut prudentia abusive quandoque in malo accipitur, ita etiam astutia quandoque in bono: et hoc propter similitudinem unius ad alterum. Proprie tamen astutia in malo accipitur; sicut et Philosophus dicit, in VI "Ethic."[4]

Ad secundum dicendum quod astutia potest consiliari et ad finem bonum et ad finem malum: nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire et simulatis, sed veris. Unde etiam astutia, si ordinetur ad bonum finem, est peccatum.

Ad tertium dicendum quod Gregorius sub "prudentia mundi" accepit omnia quae possunt ad falsam prudentiam pertinere. Unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

[3] C.3: ML 44,748.
[4] C.12 n.9 (Bk 1144a27) · S.Th., lect.6

do contra la rectitud de la ciencia de dos modos: bien cuando la razón es llevada a una conclusión falsa que parece verdadera o bien cuando parte de premisas falsas que parecen ser verdaderas, sea verdadera o falsa la conclusión a la que llegan. Parejamente puede haber pecados contra la prudencia que presentan semejanzas con ella, de dos modos: bien porque la razón se aplica a ordenar la acción a un fin que no es bueno sino sólo en apariencia, y esto es propio de la prudencia de la carne, o porque para conseguir un fin bueno o malo se camina por vías fingidas y aparentes, lo cual es propio de la astucia. Esta es, pues, un pecado opuesto a la prudencia y distinto de la prudencia de la carne.

Soluciones. 1. Como dice San Agustín, así como en forma abusiva hablamos a veces de prudencia para el mal, así a veces hablamos de astucia para el bien por la semejanza entre ellas, ya que, propiamente hablando, la astucia se ejerce en el mal.

2. La astucia puede aconsejar respecto de un fin bueno o malo. Mas no debe conseguirse un fin bueno usando de medios simulados y falsos, sino verdaderos. De ahí que la misma astucia, ordenada a conseguir un fin bueno, es pecado también.

3. San Gregorio llama "prudencia del mundo" a todo lo que se incluye en la idea de falsa prudencia, comprendiendo también la astucia.

BIBLIOTECA

ARTICULO 4

Utrum dolus sit peccatum ad astutiam pertinens

Si el engaño es pecado perteneciente a la astucia

Dificultades. Parece que el engaño no es un pecado perteneciente a la astucia.

1. En el hombre perfecto no se da pecado—sobre todo, mortal—, mientras que se da en él algún engaño, conforme a la frase del Apóstol: "En mi astucia os cacé con engaño". Por lo tanto, el engaño no es siempre pecado.

2. El engaño parece ser propio, sobre todo, de la lengua, según el salmista: "Bruñen con el dolo sus lenguas". La astucia, en cambio, como la prudencia, se da en el acto de la razón, por lo cual no parece que pertenezca a ella el engaño.

3. En los Proverbios se nos dice: "Dolo hay en el corazón de los que piensan mal". Pero no toda la maquinación del mal pertenece a la astucia. Por lo mismo, el engaño no parece pertenecer a ella.

Por otra parte, la astucia tiene como fin engañar a los demás, conforme al dicho del Apóstol: "que para engañar emplean astutamente los artificios del error". Pero tal fin coincide con el del engaño. Por lo tanto, es propio de la astucia.

Respuesta. Como ya se dijo, es propio de la astucia elegir medios no verdaderos, sino aparentes, para conseguir un fin bueno o malo. Esta elección de dichos medios puede considerarse en un doble sentido: uno, en cuanto a la premeditación de los mismos, y entonces pertenece a la astucia, como a la prudencia la premeditación de los medios rectos para llegar a un fin; otro, en cuanto a la realización de la obra, y entonces se contiene en el engaño. De ahí que éste implica cierta ejecución de la

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod dolus non sit peccatum ad astutiam pertinens.

1. Peccatum enim in perfectis viris non invenitur, praecipue mortale. Invenitur autem in eis aliquis dolus: secundum illud II ad Cor. 12,16: "Cum essem astutus, dolo vos cepi". Ergo dolus non est semper peccatum.

2. Praeterea, dolus maxime ad linguam pertinere videtur: secundum illud Ps. 5,77: "Linguis suis dolose agebant". Astutia autem, sicut et prudentia, est in ipso actu rationis. Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

3. Praeterea, Prov. 12,20 dicitur: "Dolus in corde cogitantium mala". Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

Sed contra est quod astutia ad circumveniendum ordinatur: secundum illud Apostoli, ad Ephes. 4,14: "In astutia ad circumventionem erroris". Ad quod etiam dolus ordinatur. Ergo dolus pertinet ad astutiam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.3) dictum est, ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas et apparentes, ad aliquem finem prosequendum vel bonum vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari. Uno quidem modo, in ipsa excogitatione viarum huiusmodi: et hoc proprie pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis: et secundum hoc pertinet

ad dolum. Et ideo dolus importat quandam executionem astutiae. Et secundum hoc ad astutiam pertinet.

Ad primum ergo dicendum quod sicut astutia proprie accipitur in malo, abusive autem in bono; ita etiam et dolus, qui est astutiae executio.

Ad secundum dicendum quod executio astutiae ad decipiendum primo quidem et principaliter fit per verba, quae praecipuum locum tenent inter signa quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per Augustinum, in libro "De doct. christ."[5] Et ideo dolus maxime attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum et in factis: secundum illud Ps. 104,25: "Et dolum facerent in servos eius". Est etiam et dolus in corde: secundum illud Eccli. 19,23: "Interiora eius plena sunt dolo". Sed hoc est secundum quod aliquis dolos excogitat: secundum illud Ps. 37,13: "Dolos tota die meditabantur".

Ad tertium dicendum quod quicumque cogitant aliquod malum facere, necesse est quod excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant: et ut plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur. Quamvis contingat quandoque quod absque astutia et dolo aliqui aperte et per violentiam malum operentur. Sed hoc, quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

astucia, a la cual, por consiguiente, pertenece.

Soluciones. 1. Así como la astucia propiamente se toma en lo malo y sólo abusivamente en lo bueno, así también el engaño, que es la realización de la astucia.

2. La ejecución de la astucia, engañando a otros, se hace principalmente por las palabras, el signo más apto con el que el hombre manifiesta algo a los demás, como demuestra San Agustín. A veces, no obstante, se da engaño en los hechos, conforme al salmo: "Y para vejar dolosamente a mis siervos". Hay también engaño en el corazón, conforme al Eclesiástico: "Pero en su interior está lleno de engaño". Pero esto más bien se refiere a la premeditación del engaño, según el salmo: "Todo el día están maquinando engaños".

3. Todo el que piensa hacer algún mal debe premeditar algún medio de llevar a cabo su propósito, y la mayoría de las veces se piensan los medios engañosos para conseguirlo más fácilmente. Hay, no obstante, quienes obran el mal no con astucia y engaño, sino claramente y por la fuerza; pero esto, como más difícil, es menos frecuente.

ARTICULO 5

Utrum fraus ad astutiam pertineat

Si el fraude pertenece a la astucia

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod fraus ad astutiam non pertineat.

1. Non enim est laudabile quod aliquis decipi se patiatur, ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quod aliquis patiatur fraudem: secundum illud I ad

Dificultades. Parece que el fraude no pertenece a la astucia.

1. No es digno de alabanza el que uno consienta en ser engañado, a lo cual tiende la astucia; pero lo es, sin embargo, el soportar el fraude, ya

[5] L. 2 c.3 : ML 34,37.

que el Apóstol pregunta: "¿Por qué no preferís el ser defraudados?" Por lo tanto, el fraude no pertenece a la astucia.

2. El fraude parece poseer la razón de injusta acepción o retención de cosas externas, ya que en los Hechos se nos habla de que "cierto hombre llamado Ananías, con Safira, su mujer, vendió una posesión y retuvo fraudulentamente parte del precio". Como, por otra parte, el usar o retener ilícitamente las cosas exteriores es propio de la injusticia o de la avaricia, se deduce que el fraude no pertenece a la astucia, la cual es opuesta a la prudencia.

3. Nadie emplea la astucia contra sí mismo, mientras que los fraudes de algunos son contra sí mismos, ya que en los Proverbios se nos habla de algunos que "traman engaños contra su alma". Por lo tanto, el fraude no pertenece a la astucia.

Por otra parte, el fraude se ordena al engaño, pues en el libro de Job leemos: "¿Creéis poder engañarle como se engaña a un hombre?" Ese mismo es el fin de la astucia, a la cual pertenece, por consiguiente, el fraude.

Respuesta. Lo mismo que el engaño, el fraude consiste en la ejecución de la astucia. Pero parecen distinguirse en que el engaño pertenece a esa realización de la astucia de un modo universal, sea de palabras o de obra, mientras que es propio del fraude la realización de la misma por los hechos.

Soluciones. 1. El Apóstol no exhorta a los fieles a ser engañados en el conocimiento, sino a que sufran pacientemente el efecto del engaño soportando las injurias fraudulentas.

2. La astucia puede realizarse por medio de un vicio, como la prudencia por las virtudes. Así tomada, no hay inconveniente en que el fraude pertenezca a la avaricia.

Cor. 6,7: "Quare non magis fraudem patimini?" Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

2. Praeterea, fraus pertinere videtur ad illicitam acceptionem vel receptionem exteriorum rerum: dicitur enim Act. 5,1-2 quod "vir quidam nomine Ananias, cum Saphira uxore sua, vendidit agrum et fraudavit de pretio agri". Sed illicite usurpare vel retinere res exteriores pertinet ad iniustitiam vel illiberalitatem. Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quae opponitur prudentiae.

3. Praeterea, nullus astutia utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos: dicitur enim Prov. 1,18 de quibusdam quod "molliuntur fraudes contra animas suas". Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

Sed contra, fraus ad deceptionem ordinatur: secundum illud Iob 13,9: "Numquid decipietur ut homo vestris fraudulentiis?" Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

Respondeo dicendum quod sicut dolus consistit in executione astutiae, ita etiam et fraus: sed in hoc differre videntur quod dolus pertinet universaliter ad executionem astutiae, sive fiat per verba sive per facta; fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiae secundum quod fit per facta.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non inducit fideles ad hoc quod decipiantur in cognoscendo: sed ad hoc quod effectum deceptionis patienter tolerent in sustinendis iniuriis fraudulenter illatis.

Ad secundum dicendum quod executio astutiae potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut et executio prudentiae fit per virtutes. Et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam vel illiberalitatem.

Ad tertium dicendum quod illi qui fraudes faciunt ex eorum intentione non molliuntur aliquid contra seipsos vel contra animas suas: sed ex iusto Dei iudicio provenit ut id quod contra alios molliuntur contra eos retorqueatur; secundum illud Ps. 7,16: "Incidit in foveam quam fecit".

3. Los que perpetran el fraude no intentan maquinar el mal contra sí mismos o contra sus almas; pero, por justo juicio de Dios, sucede que lo que traman contra los demás se vuelve contra sí mismos, conforme al salmo: "Caerá en la hoya que él mismo hizo".

ARTICULO 6

Utrum licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus [a]

Si es lícita la solicitud por las cosas temporales

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus.

1. Ad praesidentem enim pertinet sollicitum esse de his quibus praeest: secundum illud Rom. 12,8: "Qui praeest in sollicitudine". Sed homo praeest ex divina ordinatione temporalibus rebus: secundum illud Ps. 8,8: "Omnia subiecisti sub pedibus eius, oves et boves", etc. Ergo homo debet habere sollicitudinem de temporalibus rebus.

2. Praeterea, unusquisque sollicitus est de fine propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia, quibus vitam sustentet: unde Apostolus dicit, II ad Thess. 3,10: "Si quis non vult operari, non manducet". Ergo licitum est sollicitari de rebus temporalibus.

3. Praeterea, sollicitudo de operibus misericordiae laudabilis est: secundum illud II ad Tim. 1,17: "Cum Romam venisset, sollicite me quaesivit". Sed sollicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiae: puta cum quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia populorum et pauperum. Ergo sollicitudo temporalium rerum non est illicita.

Dificultades. Parece ser lícita la solicitud por las cosas temporales.

1. Es propio del jefe el preocuparse de lo que tiene a su cargo, conforme a la frase del Apóstol: "Quien preside, presida con solicitud". Pero el hombre, según el orden establecido por la Providencia, está al frente de las cosas temporales, ya que en el salmo se nos dice: "Todo lo has puesto debajo de sus pies: las ovejas, los bueyes", etc. Por consiguiente, el hombre debe tener solicitud de las cosas temporales.

2. Cada uno se preocupa del fin en orden al cual obra. Por ello, siendo lícito al hombre obrar por fines temporales para sustentar su vida, pues, según el Apóstol, "el que no quiere trabajar no coma", síguese que es lícito preocuparse de las cosas temporales.

3. La solicitud en las obras de misericordia es digna de alabanza, y la alaba San Pablo cuando escribe: "Antes, estando en Roma, me buscó solícito hasta hallarme". Mas la solicitud por las cosas temporales pertenece a veces a las obras de misericordia, cuando uno se preocupa de socorrer a los niños y a los pobres. Por consiguiente, el cuidado por las cosas temporales no es ilícito.

[a] Infra q.188 a.7; 1-2 q.108 a.3 ad 5; *In Mt.* 6; *In Phil.* 4 lect.1; *Cont. Gent.* 3,135; *Quodl.* 7 q.7 a.1 ad 7.

Por otra parte, nos dice el Señor: "No andéis solícitos, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, qué beberemos o qué vestiremos?" Cosas todas éstas muy necesarias.

Respuesta. La solicitud implica un empeño por conseguir algo. Es evidente, por otra parte, que se da mayor empeño cuando se teme perderlo; y así, cuando hay seguridad de conseguirlo, interviene menos la solicitud. Así, pues, la solicitud por las cosas temporales puede ser ilícita por tres capítulos. En primer lugar, por parte de la cosa misma que es objeto de nuestra solicitud en cuanto que buscamos lo temporal como fin. Por ello dice San Agustín: "Cuando el Señor dice: "No os preocupéis", lo dice para que no atiendan a esas cosas y por ellas vayan a hacer lo que se les manda en la predicación del Evangelio".

En segundo lugar, puede ser ilícita la solicitud de las cosas temporales por el demasiado interés en buscar lo temporal, que hace al hombre apartarse de lo espiritual, a lo cual debe atender preferentemente. Por eso nos dice la Escritura que "los cuidados del siglo ahogan la palabra".

Finalmente, puede ser ilícita por parte de un temor exagerado, que se da, v. gr., cuando se teme que falte lo necesario haciendo lo que se debe. Esto lo reprueba el Señor de tres modos: por los beneficios mayores que Dios da al hombre sin intervención de sus cuidados, como son el cuerpo y el alma; por la protección de Dios sobre los animales y las plantas sin el trabajo del hombre, en proporción con su naturaleza; y, finalmente, por la providencia divina, por ignorancia de la cual los gentiles se preocupaban, ante todo, de buscar los bienes temporales. Conclúyese, pues, que nuestra solicitud debe dirigirse principalmente a los bienes espirituales, en la esperanza de que también se nos darán las temporales conforme

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 6,31: "Nolite solliciti esse, dicentes: Quid manducabimus aut quid bibemus, aut quo operiemur?"; quae tamen sunt maxime necessaria.

Respondeo dicendum quod sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quod maius studium adhibetur ubi est timor deficiendi: et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita. Uno quidem modo, ex parte eius de quo sollicitamur: si scilicet temporalia tanquam finem quaeramus. Unde et Augustinus dicit, in libro "De operibus monach." [a]: "Cum Dominus dicit, Nolite solliciti esse", etc., "hoc dicit ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii praedicatione facere iubentur".

Alio modo potest esse temporalium sollicitudo, illicita propter superfluum studium quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo a spiritualibus, quibus principalius inservire debet, retrahitur. Et ideo dicitur Mt. 13,22 quod "sollicitudo saeculi suffocat verbum".

Tertio modo, ex parte timoris superflui: quando scilicet aliquis timet ne, faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant. Quod Dominus tripliciter excludit (Mt. 6,25). Primo, propter maiora beneficia homini praestita divinitus praeter suam sollicitudinem, scilicet corpus et animam. Secundo, propter subventionem qua Deus animalibus et plantis subvenit absque opere humano, secundum proportionem suae naturae. Tertio, ex divina providentia, propter cuius ignorantiam gentiles circa temporalia bona quaerenda principalius sollicitantur. Et ideo concludit quod principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

[a] C.26: ML 40,573.

a nuestra necesidad si hacemos lo que es nuestro deber.

Soluciones. 1. Los bienes temporales están sujetos al hombre para que use de ellos según sus necesidades, no para que ponga en ellos su fin ni se preocupe de ellos en demasía.

2. La solicitud del que gana el pan con el trabajo corporal no es excesiva, sino moderada. Por eso dice San Jerónimo que "debemos realizar el trabajo y abandonar la solicitud", es decir, la innecesaria, que inquieta el alma.

3. La solicitud por las cosas temporales en las obras de misericordia se ordena al fin de la caridad. Por lo cual no es ilícita mientras no sea excesiva.

Ad primum ergo dicendum quod temporalia bona subiecta sunt homini ut eis utatur ad necessitatem: non ut in eis finem constituat, et superflue circa ea sollicitetur.

Ad secundum dicendum quod sollicitudo eius qui corporali labore panem acquirit non est superflua, sed moderata. Et ideo Hieronymus dicit [f] quod "labor exercendus est, sollicitudo tollenda", superflua scilicet, animum inquietans.

Ad tertium dicendum quod sollicitudo temporalium in operibus misericordiae ordinatur ad finem caritatis. Et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

ARTICULO 7

Utrum aliquis debeat esse sollicitus in futurum [e]

Si el hombre debe andar solícito del futuro

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat esse sollicitus in futurum.

1. Dicitur enim Prov. 6,6 sqq.: "Vade ad formicam, o piger, et considera vias eius, et disce sapientiam: quae cum non habeat ducem nec praeceptorem, parat in aestate cibos sibi, et congregat in messe quod comedat". Sed hoc est in futurum sollicitari. Ergo laudabilis est sollicitudo futurorum.

2. Praeterea, sollicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia praecipue est futurorum: praecipua enim pars eius est "providentia futurorum", ut supra dictum est (q.49 a.6 ad 1). Ergo virtuosum est sollicitari de futuris.

3. Praeterea, quicumque reponit aliquid in posterum conservandum sollicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur, Io. 12,6, loculos habuisse ad aliquid con-

Dificultades. Parece que el hombre debe andar solícito del futuro.

1. Leemos en los Proverbios: "Ve, ¡oh perezoso!, a la hormiga; mira sus caminos y hazte sabio. No tiene capitán, ni rey, ni señor. Y se procura en el verano su mantenimiento, reune su comida al tiempo de la mies". Mas esto es preocuparse del futuro. Luego es digna de alabanza la preocupación por el futuro.

2. La solicitud pertenece a la prudencia. Pero la prudencia se refiere al futuro, ya que, como arriba se dijo, su parte principal es la previsión del futuro. Es, pues, algo virtuoso el preocuparse del futuro.

3. El que se reserva algo para más tarde, anda solícito del futuro. Mas se lee que Cristo tenía bolsa para guardar el dinero, la cual estaba a cargo de Judas. Y los apóstoles

[e] Infra q.188 a.7 ad 2; *In Mt.* 6; *Cont. Gent.* 3,135; *In Io.* 13 lect.5.
[f] *In Mt.* 1.1 super 6,25: ML 26,46.

conservaban los precios de las fincas que "eran depositados ante sus pies". Todo esto demuestra que es lícita la solicitud del futuro.

Por otra parte, nos dice el Señor: "No os inquietéis, pues, por el mañana"; y el mañana significa, según San Jerónimo, "el futuro".

Respuesta. No podemos decir que una obra es virtuosa si no va revestida de las debidas circunstancias, una de las cuales es el tiempo, pues dice el Eclesiastés "que cada cosa tiene su tiempo y sazón". Esto tiene aplicación no sólo a las obras externas, sino a la solicitud interior, ya que a cada tiempo corresponde su preocupación, como al verano corresponde la preocupación de la siega, y al otoño, la de la vendimia. Por eso, si alguien en el tiempo de verano se preocupa ya de la vendimia, sería una vana solicitud por el futuro, la cual reprueba el Señor al decir: "No os inquietéis, pues, por el mañana". Por ello añade: "Porque el día de mañana ya se inquietará de sí mismo", es decir, ya traerá su preocupación suficiente para afligir nuestra alma; y termina diciendo: "Bástale a cada día su afán", es decir, su penosa inquietud.

Soluciones. 1. La hormiga tiene su solicitud en conformidad con el tiempo, en lo cual se nos propone como ejemplo a imitar.

2. Es propia de la prudencia la debida previsión del futuro. Pero sería desordenada providencia y preocupación del futuro el buscar las cosas temporales, entre las que se distingue el pasado y el futuro, como fines, o buscar más cosas de las necesarias para la vida, o, finalmente, el no reservar esa inquietud para su debido tiempo.

servandum, quos Iudas deferebat. Apostoli etiam conservabant pretia praediorum, quae "ante pedes eorum ponebantur", ut legitur Act. 4,35. Ergo licitum est in futurum sollicitari.

Sed contra est quod Dominus dicit, Mt. 6,34: "Nolite solliciti esse in crastinum". Cras autem ibi ponitur pro "futuro", sicut dicit Hieronymus [8].

Respondeo dicendum quod nullum opus potest esse virtuosum nisi debitis circumstantiis vestiatur, inter quas una est debitum tempus, secundum illud Eccle. 8,6: "Omni negotio tempus est et opportunitas". Quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori sollicitudine locum habet. Uniculque enim tempori competit propria sollicitudo: sicut tempori aestatis competit sollicitudo metendi, tempori autumni sollicitudo vindemiae. Si quis ergo tempore aestatis, de vindemia iam esset sollicitus, superflue praeoccuparet futuri temporis sollicitudinem. Unde huiusmodi sollicitudinem tanquam superfluam Dominus prohibet, dicens: "Nolite solliciti esse in crastinum". Unde subdit: "Crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi", idest, suam propriam sollicitudinem habebit, quae sufficiet ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit: "Sufficit diei malitia sua", idest afflictio sollicitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod formica habet sollicitudinem congruam tempori: et hoc nobis imitandum proponitur.

Ad secundum dicendum quod ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset autem inordinata futurorum providentia vel sollicitudo si quis temporalia, in quibus dicitur praeteritum et futurum, tanquam fines quaereret; vel si superflua quaereret ultra praesentis vitae necessitatem; vel si tempus sollicitudinis praeoccuparet.

[8] Ib. super 6,34: ML 26,47.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in libro "De serm. Dom. in monte" [9], "cum viderimus aliquem servum Dei providere ne ista necessaria sibi desint, non iudicemus eum de crastino sollicitum esse. Nam et ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est; et in Actibus Apostolorum scriptum est ea quae ad victum sunt necessaria procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo Dominus improbat si quis humano more ista procuret: sed si quis propter ista militet Deo".

3. Como dice San Agustín, "cuando veamos que un siervo de Dios se preocupa de que no le falte lo necesario, no pensemos que anda inquieto por el mañana, ya que aun el Señor tuvo una bolsa para darnos ejemplo; y en los Hechos de los Apóstoles se escribe que se proveían de lo necesario para el futuro ante la inminencia del hambre. No reprueba, por lo tanto, el Señor que se procuren estas cosas según la costumbre humana, sino el que por ellas se olvide a Dios".

ARTICULO 8

Utrum huiusmodi vitia oriantur ex avaritia [a]

Si estos vicios nacen de la avaricia

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod huiusmodi vitia non oriantur ex avaritia.

1. Quia sicut dictum est (q.53 a.6), per luxuriam maxime ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed huiusmodi vitia opponuntur rationi rectae, scilicet prudentiae. Ergo huiusmodi vitia maxime ex luxuria oriuntur: praesertim cum Philosophus dicat, in VII "Ethic." [10], quod "Venus est dolosa, et eius corrigia est varia", et quod "ex insidiis agit incontinens concupiscentiae".

2. Praeterea, praedicta vitia habent quandam similitudinem prudentiae, ut dictum est [11]. Sed ad prudentiam, cum sit in ratione, malorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia, sicut superbia et inanis gloria. Ergo huiusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri quam ex avaritia.

3. Praeterea, homo insidiis utitur non solum in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum caedes: quorum primum pertinet ad avaritiam,

Dificultades. Parece que estos vicios no nacen de la avaricia.

1. La lujuria daña grandemente la rectitud de la razón. Mas éstos vicios se oponen a la razón recta, es decir, a la prudencia. Luego nacen, sobre todo, de la lujuria, máxime teniendo en cuenta lo que dice Aristóteles: "Venus es engañosa y son variados sus lazos"; y también: "El que no frena su concupiscencia, obra engañosamente".

2. Dichos vicios presentan ciertas semejanzas con la prudencia, según se dijo. Residiendo ésta en la razón, parecen estar más próximos a ella los vicios más espirituales, como son la soberbia y la vanagloria. En consecuencia, estos vicios parecen tener su raíz en la soberbia más bien que en la avaricia.

3. El hombre emplea las asechanzas no sólo para substraer bienes ajenos, sino para maquinar el daño de los demás: lo primero es propio

[a] Infra q.118 a.8; *De malo* q.13 a.3

[9] L.2 c.17: ML 34,1294.

[10] C.6 n.3 (Bk 1149b13): S.Th., lect.6.

[11] A.3; q.47 a.13; cf. q.53 introd.; et introd. huius q.

de la avaricia, y lo segundo, de la ira. Ahora bien, el emplear asechanzas es propio de la astucia, del engaño y del fraude. Por lo tanto, estos vicios no nacen sólo de la avaricia, sino de la ira.

Por otra parte, San Gregorio enseña que el fraude nace de la avaricia.

Respuesta. Se ha dicho antes que la prudencia de la carne, la astucia, el engaño y el fraude presentan cierta semejanza con la prudencia por el empleo que hacen, a su modo, de la razón. Entre las demás virtudes morales sobresale el uso de la recta razón en la justicia, que reside en la voluntad. De ahí que el mal uso de la razón aparece de un modo particular en los vicios opuestos a la justicia. Uno de los más opuestos a ella es la avaricia, y por eso estos vicios, de los cuales tratamos ahora, nacen de la avaricia.

Soluciones. 1. La lujuria, debido a la vehemencia de los placeres y de la concupiscencia, oprime totalmente a la razón en sus actos. Pero en estos vicios de que hablamos se da algún uso de la razón, aunque desordenado. Por lo mismo, no nacen directamente de la lujuria—El Filósofo llama a Venus "engañosa" por cierta semejanza, en cuanto que arrastra súbitamente al hombre, como en el engaño acontece; pero no por medio de astucias, sino más bien por la violencia de la concupiscencia y del placer. Por eso añade que "Venus hace perder la cabeza al más sabio".

El obrar con asechanzas parece implicar cierta pusilanimidad, ya que el magnánimo, en frase de Aristóteles, quiere obrar siempre a la vista de todos. Por lo mismo, como la soberbia tiene, o aparenta tener, cierta semejanza con la magnanimidad, estos vicios no nacen directamente de

secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum et fraudem. Ergo praedicta vitia non solum oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

Sed contra est quod Gregorius, XXXI "Moral." [12], ponit fraudem filiam avaritiae.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (q.49 a.6 ad 1), prudentia carnis et astutia, cum dolo et fraude, quandam similitudinem habent cum prudentia in aliquali usu rationis. Praecipue autem inter alias virtutes morales usus rationis rectae apparet in iustitia, quae est in appetitu rationali. Et ideo usus rationis indebitus etiam maxime apparet in vitiis oppositis iustitiae. Opponitur autem sibi maxime avaritia. Et ideo praedicta vitia maxime ex avaritia oriuntur.

Ad primum ergo dicendum quod luxuria, propter vehementiam delectationis et concupiscentiae, totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum. In praedictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licet inordinatus. Unde praedicta vitia non oriuntur directe ex luxuria.—Quod autem Philosophus Venerem dolosam appellat, hoc dicitur secundum quandam similitudinem: inquantum scilicet subito hominem surripit, sicut et in dolis agitur; non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiae et delectationis. Unde et subdit quod "Venus furatur intellectum multum sapientis" ("Iliad." c.14 v.214-217).

Ad secundum dicendum quod ex insidiis agere ad quandam pusillanimitatem pertinere videtur: magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut Philosophus dicit, in VI "Ethic." [13]. Et ideo quia superbia quandam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit, inde est quod non

[12] C.45: ML 76,621.
[13] C.3 n.28 (BK 1124b29): S.TH., lect.19

directe ex superbia huiusmodi vitia oriuntur, quae utuntur fraude et dolis. Magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quae utilitatem quaerit, parvipendens excellentiam.

Ad tertium dicendum quod ira habet subitum motum: unde praecipitanter agit et absque consilio; quo utuntur praedicta vitia, licet inordinate. Quod autem aliqui insidiis utantur ad caedes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio: quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo, ut dicit Philosophus, in II "Rhet." [14]

la soberbia, ya que emplean el fraude y engaño, y esto es más propio de la avaricia, que busca la utilidad y menosprecia el honor.

3. La ira surge espontáneamente, por lo que hace obrar precipitadamente y sin reflexión. Pero el que algunos usen de asechanzas para procurar el daño de otros no procede de la ira, sino más bien del odio, ya que el iracundo no se oculta para hacer el daño, según dice el Filósofo.

[14] C.2 n.1 (BK 1378a31); cf. *Ethic.* 7 c.6 n.3 (BK 1149b17): S.TH., lect.6.

INTRODUCCION A LA CUESTION 56

DE LOS PRECEPTOS RELATIVOS A LA PRUDENCIA

Plan y estructura de la cuestión

Esta cuestión contiene la cuarta y última parte del tratado de la prudencia, que con ella queda terminada. Su plan es sumamente sencillo. Sabido es que los preceptos en torno a una virtud cualquiera son de dos clases: unos, positivos o afirmativos, que prescriben el ejercicio de dicha virtud; otros, negativos, que prohiben el ejercicio de los vicios opuestos. Y así, respecto de la prudencia, considera primeramente sus preceptos positivos (a.1) y después sus negativos (a.2).

En el decálogo no se dan expresamente esos preceptos, pero sí implícitamente, en cuanto que, así como la prudencia se participa en todas las virtudes morales, así también la imprudencia se participa en todos los vicios y pecados contra las mismas [1]. Al prescribir, pues, el decálogo los actos de las otras virtudes y prohibir los actos de los vicios a ellas contrarios, quedaban implícitamente prescritos los actos de la prudencia y prohibidos los actos de la imprudencia y demás vicios opuestos.

Pero no toda la ley de Dios está contenida explícitamente en el decálogo, sino que Dios, al correr de los tiempos, la fué completando y perfilando, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, sobre todo en este último. Por eso se dan expresamente en uno y en otro preceptos positivos y negativos relativos a la prudencia y a los vicios opuestos.

Respecto de la prudencia leemos, por ejemplo: aprended la prudencia (Prov. 4,1); dejaos de infantilidades, vivid y caminad por las sendas de la prudencia (ibid., 9,6); inclina tu corazón para que aprendas y conozcas la prudencia (ibid., 2,2); adquiérela y poséela: no te olvides ni te separes de sus directivas, que ellas te guardarán y te perfeccionarán (ibid., 4,5-8).

Y en el Nuevo Testamento: sed prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas (Mt. 10,16); sed prudentes y vigilantes (1 Pet., 4,7).

Lo mismo respecto de la imprudencia: no os hagáis imprudentes, sino cuerdos (Eph. 5,17); el esposo abrió la puerta y recibió a las vírgenes prudentes, rechazando y dejando afuera a las necias o imprudentes (Mt. 25,1-13); no os inquietéis diciendo: qué comeremos o qué bebere-

[1] «Sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus in quantum est directiva earum, ita et imprudentia in omnibus vitiis et peccatis» (2-2 q.53 c.2c)

mos o con qué nos cubriremos; no os preocupéis del mañana (Mt. 6, 31.34).

El Señor aborrece toda doblez y tortuosidad (Eccli. 2,14), toda dolosidad (Ps. 5,7) y toda fraudulencia (Deut. 25,13-15). Nada más tajante que el Apóstol: *Nolite fraudare invicem* (1 Cor. 7,5), no andéis en fraudes los unos con los otros.

CUESTION 56

(In duos articulos divisa)

De praeceptis ad prudentiam pertinentibus

De los preceptos concernientes a la prudencia

Deinde considerandum est de praeceptis ad prudentiam pertinentibus (cf. q.47 introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: de praeceptis pertinentibus ad prudentiam.

Secundo: de praeceptis pertinentibus ad vitia opposita.

A continuación se han de considerar los preceptos concernientes a la prudencia. Sobre ello indagaremos dos puntos.

Primero: de los preceptos concernientes a la prudencia.

Segundo: de los preceptos referentes a los vicios opuestos a ella.

ARTICULO 1

Utrum de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta decalogi

Si entre los preceptos del decálogo debería darse alguno sobre la prudencia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta decalogi.

1. De principaliori enim virtute principaliora praecepta dari debent. Sed principaliora praecepta legis sunt praecepta decalogi. Cum ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod praeceptum inter praecepta decalogi.

2. Praeterea, in doctrina evangelica continetur lex maxime quantum ad praecepta decalogi. Sed in doctrina evangelica datur

Dificultades. Parece que en el decálogo debería darse algún precepto sobre la prudencia.

1. Sobre la virtud principal deben darse los preceptos principales. Mas los preceptos principales de la ley son los contenidos en el decálogo. Y como, por otra parte, la prudencia es la principal entre las virtudes morales, parece que entre los preceptos del decálogo debería darse alguno relativo a la misma.

2. En la doctrina evangélica está contenida la ley, máxime respecto de los preceptos del decálogo. Pero en el Evangelio hay un precepto so-

bre la prudencia, pues dice el Señor: "Sed prudentes como serpientes". Por lo tanto, en los preceptos del decálogo debería estar preceptuada la prudencia.

3. Otros documentos del Antiguo Testamento se ordenan a los preceptos del decálogo. Por eso leemos en Malaquías: "Acordaos de la ley de Moisés, mi siervo, a quien la di yo en Horeb". Pero en otra parte del Antiguo Testamento se dan preceptos sobre la prudencia. Así, en los Proverbios se dice: "No te apoyes en tu prudencia"; y más adelante: "Vayan tus párpados derechos ante ti". Por consiguiente, en la ley debió figurar algún precepto sobre la prudencia, y principalmente en el decálogo.

Por otra parte, es patente en la enumeración de los preceptos del decálogo que no hay ninguno referente a la prudencia.

Respuesta. Como ya se ha dicho al tratar de los preceptos, los del decálogo, así como fueron dados para todo el pueblo, así se ofrecen a la apreciación de todos, como pertenecientes a la razón natural. Entre los dictámenes de la razón natural figuran sobre todo los fines de la vida humana, que son, para el orden práctico, como los principios especulativos conocidos naturalmente, según queda dicho. Pero la prudencia no versa sobre los fines, sino sobre los medios, como también se dijo. Por eso no era conveniente que entre los preceptos del decálogo se diese alguno directamente referido a la prudencia. No obstante, todos los preceptos del decálogo conciernen a ella en cuanto que dirige todos los actos virtuosos.

Soluciones. 1. Aunque la prudencia es absolutamente más excelente que las demás virtudes morales, la justicia considera, de modo más directo que ella, la razón de debido, que

praeceptum de prudentia ut patet Mt. 10,16: "Estote prudentes sicut serpentes". Ergo inter praecepta decalogi debuit praecipi actus prudentiae.

3. Praeterea, alia documenta veteris Testamenti ad praecepta decalogi ordinantur: unde et Mal. ult., 4 dicitur: "Mementote legis Moysi, servi mei, quam mandavi ei in Horeb". Sed in aliis documentis veteris Testamenti dantur praecepta de prudentia: sicut Prov. 3,5: "Ne innitaris prudentiae tuae"; et infra, 4 cap. v.25: "Palpebrae tuae praecedant gressus tuos". Ergo et in lege debuit aliquod praeceptum de prudentia dari, et praecipue inter praecepta decalogi.

Sed contrarium patet enumeranti praecepta decalogi.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de praeceptis ageretur (1-2 q.100 a.3; a.5 ad 1), praecepta decalogi, sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in aestimatione omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Praecipue autem sunt de dictamine rationis naturalis fines humanae vitae, qui se habent in agendis sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex supradictis patet (q.47 a.6). Prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quae sunt ad finem, ut supra (ib.) dictum est. Et ideo non fuit conveniens ut inter praecepta decalogi aliquod praeceptum poneretur ad prudentiam directe pertinens. Ad quam tamen omnia praecepta decalogi pertinent secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

Ad primum ergo dicendum quod licet prudentia sit simpliciter principalior virtus aliis virtutibus moralibus, iustitia tamen principalius respicit rationem debiti, quod requiritur ad praeceptum,

ut supra[1] dictum est. Et ideo principalia praecepta legis, quae sunt praecepta decalogi, magis debuerunt ad iustitiam quam ad prudentiam pertinere.

Ad secundum dicendum quod doctrina evangelica est doctrina perfectionis: et ideo oportuit quod in ipsa perfecte instrueretur homo de omnibus quae pertinent ad rectitudinem vitae, sive sint fines sive ea quae sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in doctrina evangelica etiam de prudentia praecepta dari.

Ad tertium dicendum quod sicut alia doctrina veteris Testamenti ordinatur ad praecepta decalogi ut ad finem, ita etiam conveniens fuit ut in subsequentibus documentis veteris Testamenti homines instruerentur de actu prudentiae, qui est circa ea quae sunt ad finem.

es necesaria para el precepto, según antes se dijo. Por eso los preceptos principales de la ley, que son los del decálogo, debían referirse más a la justicia que a la prudencia.

2. La doctrina del Evangelio es de perfección, y así era conveniente que por medio de ella el hombre fuese instruído en todo lo tocante a la rectitud de la vida, sean los fines o los medios; y por eso mismo convenía que se diesen en ella preceptos sobre la prudencia.

3. Las demás enseñanzas del Antiguo Testamento se ordenan, como fin propio, a los preceptos del decálogo; por eso fué conveniente que se instruyese al hombre sobre los actos de la prudencia, que considera los medios.

ARTICULO 2

Utrum in veteri lege fuerint convenienter praecepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiae

Si convenía que en la ley antigua se hubiesen propuesto preceptos prohibitivos de los vicios contrarios a la prudencia

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in veteri lege fuerint inconvenienter praecepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiae.

1. Opponitur enim prudentiae non minus illa quae habent directam oppositionem ad ipsam, sicut imprudentia et partes eius, quam illa quae cum ipsa similitudinem habent, sicut astutia et quae ad ipsam pertinent. Sed haec vitia prohibentur in lege: dicitur enim Lev. 19,13: "Non facies calumniam proximo tuo": et Deut. 25,13: "Non habebis in sacculo tuo diversa pondera, malus et minus". Ergo et de illis vitiis quae directe opponuntur prudentiae aliqua praecepta prohibitiva dari debuerunt.

Dificultades. Parece que en la ley antigua no están bien expuestos los preceptos que prohiben los vicios contrarios a la prudencia.

1. Se opone a la prudencia tanto lo que dice oposición directa a ella —la imprudencia y sus especies—como lo que presenta cierta semejanza con ella, como la astucia y lo contenido bajo la misma. Pero estos vicios están prohibidos en la ley, ya que en el Levítico se dice: "No oprimas con engaño a tu prójimo"; y en el Deuteronomio: "No tendrás en tu bolsa pesa grande y pesa chica". Por lo tanto, debían haberse dado preceptos que prohibieran los vicios directamente opuestos a la prudencia.

[1] Q.44 a.1; 1-2 q.99 a.1.5; q.100 a.5 ad 1.

2. Además de la compraventa, pueden ser objeto de fraude otras muchas cosas. Por lo mismo, debería haber sido prohibido el fraude en esas otras materias, no sólo en la compraventa.

3. Existe el mismo motivo para preceptuar el acto virtuoso que para prohibir el vicio contrario. Luego, así como en la ley no se dieron preceptos sobre la prudencia, no deberían haberse dado tampoco contra los vicios opuestos.

Por otra parte, los preceptos de la ley demuestran lo contrario.

Respuesta. Como queda dicho, la justicia considera sobre todo la razón de débito, necesaria para el precepto, ya que, como diremos luego, la justicia se ordena a dar a otro lo que le es debido. La astucia, por otra parte, se comete sobre todo en materia de justicia, según queda dicho. Por ello, convenía que en la ley se promulgasen preceptos prohibiendo practicarla en la materia de injusticia, como son las calumnias inferidas a otro con engaño y fraude o el substraerle dolosamente sus bienes.

Soluciones. 1. Los vicios directamente opuestos a la prudencia, con manifiesta contrariedad, no atañen a la injusticia del mismo modo que la práctica de la astucia. Por eso no están prohibidos en la ley, como el fraude y el engaño, que se incluyen en la injusticia.

2. Todo fraude y engaño cometido en materia de injusticia podemos interpretarlos como incluídos en la prohibición de la calumnia. Pero donde se da con más frecuencia el fraude y el engaño es en la compraventa, según el dicho del Eclesiástico: "El tendero no será sin pecado". Por ello, se da en la ley de modo especial el precepto prohibiendo el fraude en la compraventa.

2. Praeterea, in multis aliis rebus potest fraus fieri quam in emptione et venditione. Inconvenienter igitur fraudem in sola emptione et venditione lex prohibuit.

3. Praeterea, eadem ratio est praecipiendi actum virtutis et prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiae non inveniuntur in lege praecepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

Sed contrarium patet per praecepta legis inducta.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, iustitia maxime respicit rationem debiti, quod requiritur ad praeceptum: quia iustitia est ad reddendum debitum alteri, ut infra dicetur (q.58 a.2). Astutia autem quantum ad executionem maxime committitur in his circa quae est iustitia, ut dictum est (q.55 a.8). Et ideo conveniens fuit ut praecepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiae inquantum ad iniustitiam pertinet: sicut cum dolo vel fraude aliquis alicui calumniam ingerit, vel eius bona surripit.

Ad primum ergo dicendum quod illa vitia quae directe opponuntur prudentiae manifesta contrarietate non ita pertinent ad iniustitiam sicut executio astutiae. Et ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus et dolus, quae ad iniustitiam pertinent.

Ad secundum dicendum quod omnis fraus vel dolus commissa in his quae ad iustitiam pertinent potest intelligi esse prohibita, Lev. 19,13, in prohibitione calumniae. Praecipue autem solet fraus exerceri et dolus in emptione et venditione: secundum illud Eccli. 26,28: "Non iustificabitur caupo a peccato labiorum". Propter hoc specialiter praeceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones et venditiones commissa (Lev, 19,35; Deut. 25,13),

Ad tertium dicendum quod omnia praecepta de actibus iustitiae in lege data pertinent ad executionem prudentiae: sicut et praecepta prohibitiva data de furto, calumnia et fraudulenta venditione pertinent ad executionem astutiae.

3. Todos los preceptos contenidos en la ley sobre actos de justicia se ordenan a la ejecución de la prudencia, así como los que prohiben el hurto, la calumnia y la venta fraudulenta, se ordenan a practicar la justicia.

TRATADO DE LA JUSTICIA

(2-2 q.57-79)

INTRODUCCION AL TRATADO

I. Encuadramiento y orden del mismo

Este célebre tratado *De iustitia*, conocido más comúnmente con el apelativo completo *De iustitia et iure*, o *De iure et iustitia*, se inserta como una parte de la *Moral especial* de la *Suma*, o *Secunda Secundae*, en pos de los tratados sobre las virtudes teologales y el de la prudencia. Bien sabido es, y se ha repetido aquí bastantes veces, que Santo Tomás ha organizado toda su doctrina moral como *Moral de las virtudes* o de los bienes más que como *Moral de los preceptos* o del deber, y mucho más aún que como *Moral de los pecados*. Sobre este primer plano del estudio y análisis de la vida virtuosa, de las acciones buenas que nos conducen al fin, desarrolla el Santo toda la doctrina de las obligaciones morales, que versan siempre—como materia y objeto—sobre actos buenos, y de igual suerte todo el inmenso campo de la moralidad mala, vicios y pecados, que han de conocerse siempre por oposición a los actos buenos y virtudes y por contrariedad o infracción de los preceptos que imponen aquellos actos de virtud. Tal es, al menos, la verdadera sistematización científica de la teología moral especial.

Santo Tomás, es verdad, dividió en otro lugar la filosofía moral en tres partes: la ética individual o *monástica*, referente a los deberes del individuo; la *económica*, que concierne a los deberes de la familia; la *política*, en fin, que trata de los deberes sociales, de la organización de la multitud en orden al bien público [1]. Estas partes tienen para él sentido de *especies* dentro de la filosofía moral, como distintos específicamente son el bien privado, el bien común de la familia y el bien común de la sociedad, fin de la política, y distintas las tres especies de prudencia que a ellos dirigen [2].

Pero esta partición de especies no tiene sentido en la teología moral, ciencia única que eleva la consideración de los bienes y fines humanos a la unidad indivisible de la ciencia divina y fin último de la vida. Por eso ha omitido el Aquinate tal separación en la *Suma* y ordenado simplemente todos los aspectos de la doctrina moral teológica en torno a las virtudes y a los estados particulares de la vida humana (2-2 prol.). Dentro de este marco deberán insertarse todos los temas de la moral social. Los tratados de la caridad y la justicia son los que engloban dichos temas sociales, a quienes toca desarrollar gran parte de la *Moral teológica social*, y así lo hacen de hecho todos los moralistas.

Este *Tratado de la justicia* es el más amplio dentro de los *Siete tra-*

---

[1] *In Ethic.* 1, lect.1 n.6: «Moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas in finem, quae vocatur *Monastica*. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur *Oeconomica*. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur *Politica*».

[2] 2-2 q.47 a.11.

tados de las virtudes. Santo Tomás, como dijimos, ha sistematizado toda la *Moral especial* en torno a las siete grandes virtudes (aparte de la doctrina de los estados especiales) : las tres virtudes teologales y las cuatro cardinales. Y según su principio de la sistematización de todas las virtudes morales en torno a las cuatro morales, expuesto en las *Sentencias* [3], a la justicia cardinal han de agregarse, como *virtudes adjuntas* o *partes potenciales,* todas aquellas virtudes que realizan algún concepto, aunque imperfecto, de justicia, es decir, las que se refieren a los deberes para con otros : la religión, la piedad, la obediencia, la veracidad, y el grupo entero de las llamadas virtudes sociales, con todas las obligaciones que implican y pecados contrarios, se inscriben e incardinan en el tratado tomista *De iustitia.*

Es, pues, muy vasta la amplitud de este tratado, que el Aquinate lo ha ordenado del siguiente modo :

1. De la justicia en sí misma (q.57-60).
2. Las partes subjetivas o integrales (q.61-79).
3. Las partes potenciales, o virtudes adjuntas a la justicia (q.80-120).
4. El don de piedad, correspondiente a la justicia (q.121).
5. Los preceptos de la justicia (q.122).

Sin embargo, el tratado propiamente tal *De la justicia y el derecho* no alcanza sino las dos primeras divisiones, la materia específica de la justicia. El *Tratado de la religión* y el de *las virtudes sociales* forman dos unidades o tratados autónomos, adscritos sólo al de la justicia como sus virtudes adjuntas, es decir, ya al margen del campo jurídico, pero que prolongan su línea y son, análogamente, *del orden de justicia,* como conteniendo deberes más excelsos—los de religión y piedad con los padres—o como verdaderos *complementos jurídicos* del orden social y de la justicia estricta, como las llamadas virtudes sociales.

Este tratado *De iustitia* restringido, de justicia específica, es el que nos va a ocupar y al que nos referimos en adelante.

Y una palabra sobre el título del mismo. Santo Tomás lo inscribe simplemente *De iustitia,* como aparece en el prólogo (q.57) : *Consequenter post prudentiam considerandum est de iustitia,* y como es obvio por analogía con los demás tratados : *De fide, de spe, de caritate...* La inscripción *de iure* se refiere sólo a la cuestión primera (q.57), incluída ya en el epígrafe general del estudio de la justicia, como análisis—siempre primordial—de su objeto. Pero el objeto no se enumera a la par con la virtud, sino todo el tratado es de justicia [4].

Los teólogos clásicos que han hecho de este tratado objeto especial de sus grandes comentarios han popularizado el título compuesto : *De iustitia et iure,* o como inscribe el suyo, con más lógica, Báñez : *De iure et iustitia.* En realidad, la designación obedece a una tradición multisecular. Son los jurisconsultos romanos, dice Báñez, los que han inscrito al frente del libro de las dos compilaciones del Derecho civil el título *De iustitia et iure* [5]. Y el mismo Decreto de Graciano llevaba intitulada al frente de las cuatro primeras distinciones la designación *De iure et iuris differentia.* Es, pues, un título consagrado por la tradición de juristas y canonistas, que pasó de ahí a los comentarios de los teólogos. Algunos incorporaron bajo la designación *de iure* una exposición de la ley que, como derecho

[3] *In Sent.* 3 d.33 q.3 ; 2-2, q.80 a.1. Cf. nuestra explicación sobre ello en el *Tratado de los hábitos y virtudes en general:* BAC, *Suma Teológica* t.5 (Madrid 1954) p.271-297.

[4] P. LUMBRERAS, O. P., *De iustitia* (Romae 1938) p.1.

[5] *Institut.* 1.1 tit.1 : *De iustitia et iure; Digest.* 1.1 tit.1 : *De iustitia et iure;* D. BÁÑEZ, *De iure et iustitia decisiones* prol. (ed Salmanticae 1954) p.1.

objetivo, completaba el estudio de éste. Y todos tomaron de ello motivo para extenderse en amplios análisis sobre el derecho en sus muchos aspectos, sobre el dominio y sus formas, etc., que constituyen el magnífico legado y contribución de nuestros juristas-teólogos a la escuela clásica del derecho.

II. Fuentes del «Tratado de la justicia»

Como en otros varios tratados de la Parte Segunda, o moral, de la *Suma, este de la justicia ha sido creado y organizado casi íntegramente por Santo Tomás por primera vez en la «Suma»* y no se encuentran sino pequeños rudimentos del mismo en las obras anteriores sistemáticas del Aquinate.

Contrasta esto con casi todos los tratados dogmáticos y bastante morales de la *Suma teológica.* En el *Comentario a las Sentencias* se encuentran con gran extensión tratados, a veces más difusamente, y muchos han sido retractados una o dos veces en otras obras, sobre todo en las *Cuestiones disputadas.* El Angélico suele condensar en la *Suma* estas exposiciones, recogiendo lo esencial y perfeccionando el pensamiento y redacción.

En cambio, en las *Sentencias* no hay lugar casi para la justicia y el derecho. El contraste es muy grande con los tratados anteriores de la *fe, esperanza y caridad.* Las tres virtudes teologales han recibido una exposición amplia y adecuada tanto en el Maestro de las Sentencias como en el comentario de Santo Tomás (*Sent.* 3 d.23-32). Sigue luego la d.33, que, desmesuradamente agrandada por la exposición del Santo, ha sido convertida por éste en su original tratado de las virtudes en general, de nuevo refundido en las *Quaestiones disputatae (De virtut. in communi; De virt. cardinalibus).* En él tiene sólo cabida un artículo (*In Sent.* 3 d.33 a.4), para la clasificación de *las partes de la justicia,* con breves indicaciones sobre la naturaleza de la misma. Y eso es todo, porque en los demás lugares en que incidentalmente Pedro Lombardo trató de justicia (*Sent.* 3 d.37 : *de decem praeceptis; Sent.* 4 d.15 : *de satisfactione),* y en que los sentenciarios exponían la restitución y otras cuestiones, el comentario del Aquinate es parco y sin referencia a la justicia. Sólo un amplio análisis del derecho natural inserta ocasionalmente en *Sent.* 4 d.33 q.1 a.1.

Y es que, en rigor, Santo Tomás no encontró otro material y otras cuestiones planteadas de justicia en los teólogos escolásticos anteriores. Dom O. Lottin ha notado ya la pobreza de la especulación teológica hasta 1250 en esta materia, abandonada a sus propios recursos y sin el conocimiento de las fuentes aristotélicas. La escuela de Abelardo había abierto algunas perspectivas, siguiendo textos de Cicerón sobre el análisis de la justicia y la idea de justicia legal y distributiva. Pero éstas fueron pronto abandonadas, y los teólogos se perdieron en clasificaciones verbales y superficiales en su afán de armonizar las varias divisiones, acepciones y sentidos, muchos de ellos metafísicos, de justicia, que encontraban en la Escritura y en breves autoridades y fuentes secundarias. Sólo San Alberto, que empieza a conocer toda la *Etica* de Aristóteles, abre nuevos caminos a la especulación teológica disertando largamente sobre el derecho, el derecho natural y positivo, y sobre la virtud misma de la justicia, especialmente en su *Summa* o *Quaestiones de bono* [6].

[6] O. LOTTIN, *Le concept de justice chez les théologiens du moyen âge avant l'introduction d'Aristote:* Rév. Thom., 44 (1938) p.511-521 ; S. RAMÍREZ, *S. Alberto Magno y la filosofía del derecho de gentes:* Estudios Filosóficos, 2 (1953) p.271-290.

Santo Tomás es, pues, el verdadero creador del tratado teológico *De iustitia et iure*. Y este tratado surge casi íntegramente, con su perfecta organización sistemática y su temario de cuestiones tan abundante, *por primera vez aquí en la «Summa»* [1]. Ya hemos dicho que en las *Sentencias* nada hay que se le parezca. Tampoco en las *Cuestiones disputadas* se habla nada del tema de justicia. Sólo en sus comentarios a la *Etica* de Aristóteles (entre 1264 y 1269), en los fragmentarios comentarios a los *Políticos* (de 1272) e igualmente fragmentario opúsculo *De regimine principum* (hacia 1266) se encuentra abundante material sobre la justicia. Pero estas obras, y sobre todo la primera, del comentario a la *Etica a Nicómaco*, son las que preparan inmediatamente el material para la elaboración del tratado de la *Suma*.

Con esto ya está dicho que la principal fuente del tratado aquiniano *De Iustitia* ha sido Aristóteles. Dom O. Lottin ha insistido ya en la influencia decisiva que ejerció el Estagirita sobre el tratado de la justicia en general y sobre la filosofía jurídica de la Edad Media. Basta, como prueba apodíctica de ello, la comprobación de la pobreza doctrinal sobre este punto de los escolásticos anteriores, cuando no era aún conocida la *Etica* aristotélica [2]. San Alberto, que comienza a utilizar la traducción integral de dicha *Etica a Nicómaco*, abre los nuevos cauces de especulación, y Santo Tomás, que la conoce a fondo, ha podido emplear todos sus fundamentos filosóficos para la construcción de su tratado teológico de la justicia y el derecho.

Esta fuente principal de la doctrina jurídica está, sobre todo, constituída por el libro V de la *Etica*, que el filósofo griego dedica íntegro al estudio de la justicia e injusticia, del derecho y la injuria, con sus especies y divisiones. El Aquinate ha seguido muy de cerca este libro en la estructuración y en las ideas principales de su tratado. Las doctrinas del derecho y sus divisiones, de la justicia en general, su naturaleza y especies de la misma, los principios y las formas de la injusticia reconocen en el breve libro del Estagirita la principal fuente de inspiración. Y no sólo la parte general del tratado, sino toda la continuación y desarrollo del mismo a través de las diversas especies de injusticias, contrarias a la conmutativa, siguen el esquema general aristotélico de división de la materia de la justicia, que el Santo toma y reproduce de aquel libro (q.61 a.3).

Junto a esta fuente primordial, el Santo se remite con frecuencia y cita textos de otros libros de la *Etica* y restantes obras de Aristóteles. En especial aparece utilizada la nueva y valiosa obra de los *Políticos*. Si bien la redacción del comentario fragmentario del Santo a los libros I y II (lect.6) de esta obra de Aristóteles es situada por los historiadores simultánea a la redacción de esta parte de la *Suma* (año 1272), ya debía tenerla elaborada el Angélico cuando este tratado escribía, porque la doctrina de la cuestión 66 (a.1.2), con la famosa argumentación del Angélico para fundamentar la división y derecho de propiedad y su teoría del uso común de las riquezas, es clara refundición de los argumentos de Aristóteles con que éste refutaba el comunismo de Platón [3].

[1] El mismo Báñez había notado ya la plenitud y abundancia del tratado de Santo Tomás en contraste con la pobreza de las fuentes teológicas anteriores (*Decisiones de iure et iustitia* cit., prol., p.1: «Magister autem sententiarum pauca quidem, nec satis opportune de iustitia et iure collegit... Unus autem D. Thomas inter omnes scholasticos quicquid ad iustitiam attinens a theologo cognoscendum erat, suis numeris absolutum dedit...»).

[2] O. LOTTIN, art.cit., p.520-21.

[3] II *Polit.* (Bk 1262b37-1263b30); S. Th., lect.4.—No sólo en éste, sino en bastantes otros lugares pueden verse utilizadas doctrinas aristotélicas del libro de la *Política*

Si de Aristóteles tomó el Aquinate la principal base filosófico-doctrinal y la estructuración fundamental del tratado, está muy lejos de ser el único inspirador y fuente del mismo. El tratado es, ante todo, una obra teológica, y el Angélico la escribe consciente en cada momento de estar elaborando una doctrina teológica de la justicia. Las fuentes de argumentación son por eso, de una manera prevalente, las teológicas. La Sagrada Escritura ocupa el primer plano, con continuas referencias a los textos bíblicos, sobre todo del Antiguo Testamento, en que tan abundante es la doctrina inspirada sobre las excelencias de la justicia y la gravedad de sus preceptos, con la condenación de todas las formas de injusticias.

Los textos de los Padres obtienen el mismo frecuente empleo que en las otras obras. Entre todos, San Agustín siempre es el más ampliamente conocido y utilizado por el Angélico. En pos de él vienen San Ambrosio y San Gregorio, los dos grandes moralistas de la Patrística occidental, y en menor escala algunos textos de Padres griegos, como San Basilio y San Juan Crisóstomo. Especial influencia han ejercido algunos textos de San Isidoro de Sevilla sobre el concepto del derecho y sus divisiones. De enseñanzas directas de la Escritura y los Padres parece derivarse el grupo de cuestiones 72-77, sobre los pecados de injusticia en palabras, que no tiene precedentes en Aristóteles ni en los juristas, y que el Aquinate, con gran sentido teológico y originalidad, las ha creado. Pero no debe olvidarse que *otra gran fuente de la tradición teológica*, de que se ha servido Santo Tomás en grande escala, ha sido el *Decreto* de Graciano con el cuerpo de *Decretales*. En él y en sus glosas y sumas de canonistas se habían desarrollado las cuestiones de moral práctica sobre temas de justicia, y Santo Tomás, que muestra conocer bien esta literatura canónica, ha incorporado muchos materiales y doctrinas prácticas a su *teología de la justicia*, supliendo así la pobreza, antes referida, de las fuentes propiamente teológicas. Con estos elementos ha podido ampliar a otras cuestiones más particulares y de tipo deontológico el esquema de justicia que el libro V de la «Etica» aristotélica le ofrecía.

Esta ampliación se advierte sobre todo en las cuestiones 67-71, referentes a las injusticias en el campo profesional de jueces, abogados, testigos, reos y fiscales, de las que no se ocupaba Aristóteles y que, a juzgar por las abundantes referencias a los textos del *Decreto*, han sido elaboradas sobre la base de esas leyes y enseñanzas canónicas y reflejan las normas del procedimiento judicial del derecho eclesiástico. Tales influencias no son únicas, pues las citas del *Corpus Iuris* reaparecen frecuentes en otras cuestiones, en especial en la 78, *de usura*; en la 66, *de furto*, y más aún en la 64, de *homicidio*, muy calcada sobre las enseñanzas canonistas, y en la que dos artículos (4 y 8) son expresamente insertados para resolver puntos particulares del derecho canónico [4].

Junto al *Corpus Iuris canonici*, otra fuente más secundaria utilizada por el Aquinate ha sido el *Corpus Iuris civilis*. Santo Tomás conoce los textos de los jurisconsultos romanos y hace un uso bastante frecuente de ellos, tanto en referencias textuales como en citas implícitas y mediatas. Estas citas de los juristas romanos son alegadas por el Santo no sólo para los problemas teóricos, como las definiciones del derecho y sus divisiones (q.57) o de la justicia (q.58), sino más aún para basar

como en q.57 a.3.4; q.77 a.1; q.78 a.1c et ad 3.—Para la fecha de redacción de las obras de Santo Tomás, A. WALZ, *Chronotaxis vitae et operum S. Thomae de Aquino* (Romae 1931), que recoge las obras e investigaciones precedentes.

[4] *Decret. Greg.* l.5 t.12: *De homicidio voluntario et casuali.*

sobre su autoridad—sobre la autoridad de las leyes civiles vigentes—la solución de diversas cuestiones prácticas de justicia. En especial es invocada su autoridad en la solución del problema delicado de la competencia judicial (q.60 a.5 ad 2), para varias cuestiones de dominio (q.66 a.5 ad 2) y, sobre todo, en los temas, tan brevemente tratados por él, de compraventas (q.77 a.1) y de usura (q.78 a.1). El Aquinate muestra conocimientos bastante amplios de los juristas, citando no sólo textos de las *Pandectas*, sino de los *Instituta* y el *Codex* [11]. Esta fuente de documentación profana es completada con numerosas referencias a los filósofos, en especial a Cicerón.

III. *División del tratado*

Ya hemos visto que Santo Tomás ha debido organizar casi íntegramente este tratado de justicia, y, por lo tanto, él será el *creador de la ordenación o división del mismo.*

Pero el Aquinate es bien conocido como genio ordenador y de una extraordinaria y rigurosa lógica; por eso también aquí, aunque gran parte de las materias y temas tratados se encuentren ya en Aristóteles, adicionados con otros elementos de la tradición teológica, del *Decreto* de Graciano y derecho romano, se advierte en seguida su sello totalmente personal, sus extraordinarios recursos de lógica inventiva en la división ordenada de estas materias y en la debida proporción que ha dado al estudio de cada una de las cuestiones.

Damos a continuación el esquema del tratado, extraído de los prólogos a las distintas cuestiones, para notar luego los principales aspectos e innovaciones del mismo:

[11] Es, pues, muy incompleto el recuento de las citas del derecho romano que ha hecho O. Lottin, *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs* (Bruges, 2.ª ed. 1931) p.63, si quiere abarcar, como parece, toda la 2-2.—Afirma que el Santo sólo cita las *Pandectas*, no las *Instituciones*, y que el testimonio de Ulpiano es alegado cinco veces; el de Modestino, tres veces, y una vez el de Papiniano, Juliano, Celso, Pomponio, Gayo y el Código.—El célebre historiador no debió repasar casi este tratado de la *Suma*, sino que su recuento se refiere casi únicamente al *De iure*, pues, analizando atentamente estas cuestiones de Justicia, se advierte que son más numerosas las citas del derecho romano, y desde luego hay referencias a textos de las *Instituta* (q.66 a.5 ad 2; q.78 a.1 ad 3).

ESQUEMA DEL TRATADO DE JUSTICIA DE SANTO TOMÁS

1. *La justicia* en sí misma.
   1. Su objeto (q.57).
   2. Naturaleza de la justicia en sí misma (q.58).
   3. Su vicio opuesto, la injusticia (q.59).
   4. Su acto o el juicio (q.60).
2. Sus partes (q.61-120).....
   1. *Las partes subjetivas*, o de justicia propia (q.61-78)...
      1. De las partes de la justicia en sí mismas.
         1. Distinción de la justicia conmutativa y distributiva (q.61).
         2. El acto de la justicia conmutativa, o la restitución (q.62).
      2. De los vicios opuestos.....
         1. El vicio opuesto a la distributiva, o la aceptación de personas (q.63).
         2. Los opuestos a la conmutativa (q.64-78).....
            1. En los cambios involuntarios (q.64-76).
               1. De las injurias en hechos.....
                  1. Contra la misma persona (q.64)
                  2. En sus miembros (q.65).
                  3. En sus bienes (q.66).
               2. De las injurias en palabras...
                  1. En el juicio: de la injusticia.....
                     1. Del juez (q.67).
                     2. Del acusador (q.68).
                     3. Del acusado en su defensa (q.69).
                     4. Del testigo (q.70).
                     5. Del abogado (q.71).
                  2. Fuera del juicio.....
                     1. De la contumelia (q.72).
                     2. De la detracción (q.73).
                     3. De la susurración (q.74).
                     4. De las burlas (q.75).
                     5. De la maldición (q.76).
            2. En los cambios voluntarios .....
               1. Del fraude en las compraventas (q.77)
               2. De la usura en los préstamos.
   2. Partes integrales (q.79).
   3. Partes potenciales o virtudes adjuntas a la justicia (q.80-120).
3. El don correspondiente (q.121).
4. Los preceptos de justicia (q.122).

El modelo lejano de esta ordenación era—hemos dicho—el libro V de la *Etica* de Aristóteles, dedicado todo a la doctrina de la justicia, y de quien están tomados los materiales principales. Pero poco encontraremos en los breves textos del libro aristotélico que se parezca a esta lógica distribución de la materia.

Sólo en la parte general sigue de cerca a su modelo. Y aun aquí el Santo, siguiendo sus principios de ordenación, ha puesto en primer plano la *consideración del derecho*, que en Aristóteles quedaba relegada casi al final (*In Ethic.* 5 c.10 lect.12). El análisis del objeto siempre constituye para el Aquinate el tema de la primera cuestión, que introduce al conocimiento de una virtud, hábito o potencia. En esto sigue además la pauta del *Corpus iuris*, tanto civil como canónico, que comenzaban por el concepto del derecho y sus divisiones. La amplia cuestión de la justicia en sí, que condensa todas las doctrinas aristotélicas, se resiente de la defectuosa ordenación del modelo, al insertarse dentro de ella la división general en justicia légal y justicia particular, separada de la cuestión 61, *de partibus iustitiae*, que contiene propiamente la división de las especies de justicia. Lo que ha dado lugar a una gran confusión de ideas en torno a la naturaleza de la justicia legal.

Santo Tomás ha reducido a la justa proporción de análisis muy breves la cuestión de la *injusticia*, de los principios de la justicia e injusticia (q.59) y de *la materia y justo medio* en cada una de las formas de justicia, temas tan difusamente tratados por Aristóteles. Ha introducido *el juicio* como acto general de la justicia, basado en algunas indicaciones aristotélicas (c.7 lect.6 : Bk 1132a18-24). Sobre otras alusiones y especulaciones generales del Filósofo (c.8 : Bk 1133a1-b28) ha insertado, tomándolo de la tradición teológica, el fundamental estudio de la *restitución* (q.62), como acto de la justicia conmutativa.

En la *parte especial*—y como tal podemos considerar el estudio de las especies particulares de injusticias, contrarias a la distributiva y conmutativa (q.63-78)—preciso es confesar que Santo Tomás ha seguido también y se ha inspirado en la división hecha por Aristóteles. El filósofo griego conoce todas estas formas especiales de injusticia y las ha inventariado partiendo de la división general en *commutaciones voluntarias e involuntarias* (c.5 : Bk 1131a1-10 lect.4). Esta enumeración es la que sistematiza admirablemente el Angélico en la cuestión 61 (a.3), como división de las múltiples materias de justicia conmutativa, en las que pueden darse injusticias o pecados a ella contrarios.

Es de lamentar que en la realización de este plan sistemático el Santo haya tendido a abreviar, sin duda por falta de materiales en su modelo, ya que el Estagirita no trata concretamente de ninguna de las formas de conmutaciones voluntarias o contratos ni de las injusticias allí enumeradas. Sea por ello o por razones lógicas, el Aquinate no se ha atenido al plan aristotélico enunciado. En el campo de las conmutaciones involuntarias ha reducido todas las injurias de obras contra la propia y las personas allegadas, inferiores al homicidio, a la breve, aunque densa, cuestión 64 : *de mutilatione*. En cambio, ha agrandado, siguiendo los materiales del derecho canónico y de la tradición teológica, la breve indicación del Estagirita sobre injurias de palabras—éste sólo enumera el falso testimonio o detracción, la acusación y contumelia—hasta el desarrollo de 10 cuestiones (q.67-76), concernientes a cinco injusticias de palabras en el juicio y otras cinco formas fuera del juicio.

Pero aún es más de lamentar la segunda parte, referente a las conmutaciones voluntarias. El Santo sólo ha encontrado dos tipos de injusticias—el fraude en las compraventas y la usura en los préstamos—, reduciendo a ellas y al vicio general de hurto todos los pecados contrarios a la justicia en las relaciones contractuales. Y, a causa de esta disposición más bien negativa que adopta, nos ha privado de una exposición suya positiva de la *moral de los contratos*, cuya clasificación tan bien fundamenta siguiendo la enumeración aristotélica (q.61 a.3).

No obstante ésta y algunas otras abreviaciones explicables, por razones históricas, pero muy de lamentar para nosotros, el *Tratado de la justicia* ha quedado así organizado por Santo Tomás de una manera definitiva, que ha servido como modelo y pauta para todos los siglos. Los teólogos clásicos siguieron literalmente esta ordenación de la materia, que quedó así consagrada en sus monumentales comentarios y sistemáticas exposiciones de la justicia y el derecho. Sobre esta trama de cuestiones desarrollaron sus admirables doctrinas jurídicas y de moral práctica. Por eso, algunos de esos temas recibieron ampliaciones considerables ; en especial, la primera cuestión teórica fué en seguida aumentada con la adición de la materia, tan vasta, *de dominio*, que recoge tantos materiales derivados del derecho civil. Asimismo, la breve cuestión de la injusticia en las compraventas se completó en seguida con el estudio general de *contractibus*, que incorpora a la moral práctica las nociones y conocimientos generales del derecho civil.

Los tratados y manuales modernos han hecho suyos estos y otros complementos doctrinales referentes sobre todo a la materia de justicia social, que sólo en sus fundamentos fué tocada por Santo Tomás. Los más varían también de mil modos la distribución del tratado para amoldarse a la nueva forma de exposición de la teología moral según el orden *de los preceptos*. No obstante, la ordenación del Aquinate se conserva substancialmente inmutada en los bloques de cuestiones y principales materiales. Y se puede mantener totalmente la división y sistematización—objetivamente la más perfecta y lógica—que el Santo impuso al *Tratado de la justicia*, pudiendo incorporar los progresos científicos subsiguientes y sin mengua alguna de la claridad de exposición didáctica, como lo ha hecho, entre otros, con gran realce y lucidez, el prestigioso manual del P. Merkelbach [12].

IV. *Valor teológico e importancia histórica del tratado*

El teólogo Báñez preguntaba ya en su comentario a qué ciencia o facultad correspondía, en propia competencia, el estudio de *la justicia y el derecho* [13]. Su respuesta era clara y bien matizada : Son las cuatro disciplinas—filosofía moral, ciencias jurídicas, teología y ciencia del derecho canónico—las que tienen esta competencia y función directa.

A la *filosofía moral* corresponde, como una parte de su campo científico *propio e inmediato*, la materia de la justicia y el derecho, desde las varias perspectivas o partes de la ética natural ; sea desde el punto de vista de la moralidad individual, como una parte de los actos humanos morales que conducen al hombre al fin último ; sea desde la ética familiar y social, donde han de darse las relaciones jurídicas, base de la ordenación

[12] H. D. Merkelbach, O. P., *Summa theologiae moralis*: II. *Tractatus de iustitia et iure* n.1215s. (3.ª ed., Parisiis 1938).
[13] P.1415s. ; D. Báñez, *De iure et iustitia* cit. prol., p.2-3

y convivencia social. Así investigaba Aristóteles en su *Etica*—como, por lo demás, han hecho los grandes filósofos antiguos y modernos—los fundamentos jurídico-naturales del derecho y la naturaleza de la justicia e injusticia. Y se construye la verdadera *filosofía del derecho*, que es una parte de la ética y a la vez fundamento filosófico que debe dar consistencia y base sólida a toda ciencia positiva del derecho.

Las ciencias jurídicas positivas tienen por campo propio y único también el estudio de todas las formas concretas y determinadas del derecho y de todas las relaciones de justicia. Y observa Báñez que, para que estas disciplinas jurídicas no proporcionen sólo un conocimiento experimental o mera *pericia jurídica*—propia de jurisperitos—, sino se organicen en verdadera ciencia jurídica, rama del saber subalternada a la ética, deben indagar las fuentes del derecho histórico y de todas las leyes humanas en los fundamentos jurídico-naturales de la filosofía moral y en los presupuestos morales de las relaciones de justicia.

A la *teología sobrenatural* toca también, y de una manera muy principal—*maxime*—, conocer, estudiar y resolver en todo el campo de cuestiones de justicia y derecho, hasta sus últimas derivaciones, *usque ad minima*, como advierte Báñez.

Pero la dificultad entonces es bien patente, porque *la coincidencia* en este punto de materias es casi completa. La teología se habrá de limitar a considerar de nuevo las mismas cuestiones y problemas de justicia, reglas y normas de derecho que habían sido tratados ya por la ética y las ciencias jurídicas, con gran confusión de los campos científicos e indistinción de esas disciplinas. Y es que el orden sobrenatural no ha impuesto o añadido nuevos preceptos morales, distintos de los que se contienen en la ley natural y los principios jurídico-morales de la convivencia social. El tratado teológico de la justicia no hará sino repetir las doctrinas sentadas por la filosofía y ciencias jurídicas.

Sabido es cómo, para resolver esta aporía, ya Vázquez enseñó que nuestra teología moral—justamente porque se inserta en ella todo el cúmulo de doctrinas demostradas por la razón natural, como las materias de actos humanos, de moralidad, virtudes y vicios y, sobre todo, estas de la justicia pertenecientes a la filosofía moral y al derecho civil—constituía un *hábito científico* distinto de la teología dogmática, subalternado a ella y substancialmente idéntico al de filosofía moral. Sólo que se agregaba a la teología porque el teólogo moralista debía conocer bien estas cuestiones y ser a la vez un buen filósofo moral [14].

Pero esta solución en su día recibió adecuada réplica de parte de Suárez, y además estaba refutada por la luminosa doctrina que a este propósito expone Báñez [15]. Estos tratados morales no han sido incorporados por Santo Tomás y toda la tradición a la teología como materias agregadas, tomadas de otras ciencias y extrañas al campo teológico. Constituyen *materia apropiada y mediata* de la teología en su parte moral, cuyo dominio es de tan inmensa amplitud, que debe extenderse a todo el campo de los actos y relaciones morales, aun naturales. Entonces, cuando la teología incide sobre un objeto material común con otras ciencias, advierte Báñez, «no sólo perfecciona esta ciencia en su propia esfera y propios límites» —como la gracia perfecciona la naturaleza—, sino que «eleva tal objeto y consideración científica a su propia luz y razón formal más eminente» (ib.). Es decir, todas estas materias de moral natural y problemática jurídica son asumidas por el teólogo a una consideración más elevada y profunda, son de nuevo estudiadas y juzgadas a la luz de la divina revelación. Bajo esta perspectiva superior y visión teológica caen de nuevo todos los problemas del orden moral natural, porque todos son comprendidos bajo la órbita superior del orden moral sobrenatural. El teólogo moralista considerará las leyes naturales y humanas—todo el orden jurídico-social—en cuanto emanadas del Legislador supremo y reglas de la conducta humana que nos conducen al último fin sobrenatural; el bien y el mal morales, en las obras de justicia e injusticia, no sólo las juzgará por su conveniencia o discordancia con la recta razón, sino en cuanto nos conducen a la salvación eterna o nos apartan del Bien divino. Todas las leyes morales y jurídicas las considerará desde el punto de vista de la conciencia cristiana, del mérito o demérito para la vida eterna. A todas las iluminará desde lo alto de su objeto formal propio la divina revelación, las esclarecerá con las nuevas aportaciones de la doctrina sobrenatural y la enseñanza cristiana, y las juzgará, en fin, en cuanto verdades reveladas o no, elevándolas así al plano de verdades teológicas. Y a su vez las confirmará y superiormente las perfeccionará en su propio valor y certeza naturales de verdades filosóficas.

Tal es *el punto de vista y método* de Santo Tomás en este *Tratado de la justicia*. El Santo se sitúa en su esfera y órbita propia teológica, construyendo ante todo una teología de la justicia y el derecho. Así se desprende del cuidado solícito de remitirse constantemente a las fuentes de la revelación, de alegar continuamente textos de la Escritura y de los Padres para arguir por su autoridad y fundamentar en ella todas sus aserciones y doctrinas.

Es cierto también que en su exposición destaca un enorme cúmulo de material argumentativo tomado de la razón natural y de la filosofía moral y de los filósofos. Pero sus conclusiones y verdades deducidas tienen validez también en el plano de la ética natural y de las relaciones jurídicas de la sociedad humana, excepto algunas doctrinas referentes al orden eclesiástico y determinaciones canónicas. Como hemos dicho, el cristianismo, la revelación, no han venido a traer ningún precepto moral nuevo ni han adicionado deberes de justicia no contenidos de algún modo en el derecho natural. Todas las doctrinas del tratado de justicia aquiniano tienen, pues, aplicación válida en el orden jurídico natural y pueden y deben invocarse frente a una sociedad atea o extraña al orden cristiano, pues nada contienen de específica y exclusivamente sobrenatural.

En realidad, el Aquinate sitúa su exposición, como de costumbre, en un plano de *unidad analógica*, válida para el orden natural y sobrenatural. Todos estos deberes de justicia pueden cumplirse por *la justicia sobrenatural*, virtud cardinal cristiana que se actuará por motivos superiores de carácter sobrenatural, ordenando el cumplimiento de todas las obras de justicia al fin de la vida eterna. Ella constituirá, con la caridad, *el orden social cristiano*. El Angélico, aunque no la mencione expresamente, la supone en todo su tratado, ya que se refiere primordialmente a una actuación de todos estos preceptos de justicia, meritoria para la vida eterna y, por lo tanto, sobreelevada e imperada por la caridad. Y, al contrario, las injusticias opuestas las juzga y dictamina en su gravedad como pecados mortales contrarios a la caridad, que apartan de Dios, destruyendo la vida de la gracia e induciendo reato de condenación eterna.

Así, pues, nunca el Angélico abandona este clima sobrenatural, que da pleno valor teológico a su exposición. Pero tampoco puede salir de este

---

[14] G. VÁZQUEZ, *Comment. ac disput. in I P. S.Thomae* d.7 c.5 n.11; *In 1-2 praefat.* in totam 1-2.

[15] F. SUÁREZ, *Tract. de legibus* prooemium · ed. Vives, t.5 p.IX-X; D. BÁÑEZ, *De iure et iustitia* cit., prol., p.2

plano de unidad analógica, pues el contenido objetivo de las relaciones de justicia que determina y los datos sobre la naturaleza y fundamentos de sus derechos son los mismos que los de la justicia natural. *Lo específicamente sobrenatural* será la motivación más alta y sobrenatural en su ejecución, la virtud y actos sobrenaturales con que entre cristianos deben realizarse y, en el orden objetivo de las verdades enseñadas, la certeza que reciban de la demostración teológica, como verdades reveladas o fundadas en la revelación. Por todos estos lados y aspectos, esta materia del tratado de justicia ha sido elevada al orden teológico, asumida, juzgada e iluminada por la teología, pasando a ser doctrina teológica.

Y tal es también la raíz del *valor perenne* que ha obtenido en los siglos siguientes este tratado de Santo Tomás: el haber estructurado de un modo definitivo la teología de la justicia y el derecho y haber servido de fuente primordial para toda futura filosofía cristiana del derecho. Los teólogos siguientes, sobre todo los del siglo XVI, se han inspirado plenamente en el tratado del Angélico y han desarrollado sus fecundas ideas jurídicas y certeras aplicaciones a nuevos cambios políticos y realidades sociales e internacionales en forma de comentarios a las cuestiones de Santo Tomás. Algunos, como Cayetano y Vitoria, siguiendo la tradicional usanza del comentario continuo y reservando el desarrollo más amplio de algunas cuestiones de especial importancia y actualidad para opúsculos y relecciones. Otros, dando propia autonomía, por su excepcional valor e interés, a la exposición del tratado y creando así las obras especiales *De iustitia et iure*. Estos siguen de cerca el texto de Santo Tomás y se ordenan y estructuran como simple comentario o desarrollo más amplio de sus cuestiones.

Los nombres de Domingo Soto, de Báñez y, en parte, de Martínez del Prado [16], dominicos; de Molina, Lessio y Lugo, jesuítas, van unidos a otros tantos tratados *De iustitia et iure* que han inmortalizado también el modelo y fuente de todos, cual es el de Santo Tomás. Ellos, con las *Relecciones* y comentarios de Vitoria, los tratados de Suárez y demás comentaristas clásicos, no han hecho sino extraer y desarrollar de los principios del Aquinate hondas consecuencias y aplicaciones al orden social, político o internacional, para dejar organizada una preciosa sistematización de la doctrina jurídica cristiana, que se remonta toda ella a Santo Tomás.

La virtualidad del tratado de justicia aquiniano se prolonga y vive en todos los autores posteriores y en las obras y manuales modernos de teología moral. En éstos, no obstante las innúmeras variaciones, ampliaciones y disgregaciones que han dado a la materia de justicia, impuestas sobre todo por la necesidad de seguir el orden práctico de los preceptos, permanece substancialmente inmutada la estructuración sistemática de las cuestiones que el Santo elaboró y, sobre todo, la misma orientación y línea de los principios fundamentales.

Pero la teología de la justicia, condensada por el Angélico en el breve esquema de estas 23 cuestiones de su tratado, obtiene hoy día rica proliferación en una multitud de obras y tratados especiales, que desarrollan aspectos particulares de las relaciones de justicia. La moral social, la moral política y la moral internacional, la moral de la propiedad y de la cuestión social, con la teología del trabajo, de la empresa y de la vida económica; la moral de la asistencia pública, de la seguridad y

[16] No tiene obra así titulada; pero el t.2 de sus *Quaestiones speciales theologiae moralis* (Compluti 1655) constituye un verdadero tratado—y muy erudito—*de iustitia et iure*, con todo el contenido dedicado a esa materia, y al que sólo le falta el título.

previsión social; la moral de los procesos y de los juicios, los tratados de deontología profesional, médica, jurídica o mercantil; de filosofía del derecho, etc., etc., pertenecen de una manera o de otra a la justicia y van dedicados, en todo o en parte, al estudio de sus problemas. El campo de la justicia es en verdad inmenso, pues que interesa a todas las operaciones exteriores que relacionan unos hombres con otros y a todas las manifestaciones de la vida social. Y sus problemas se complican y multiplican cada vez más, a medida que se hacen más complejas las organizaciones sociales, las formas todas de la convivencia social.

Es claro que Santo Tomás, en su esquema de moral de la justicia, no ha podido prever ni tratar expresamente todos estos problemas. Pero sí puede derivarse la solución de todos ellos, como de fuente clara, de los principios y doctrinas sentados por él en su tratado, y todos pueden encuadrarse en su esquema de sistematización debidamente desarrollado.

Por ello siempre interesa y es de perenne actualidad el conocimiento hondo y una interpretación auténtica, precisa y objetiva del texto mismo del tratado de Santo Tomás, que sirva para esclarecer, desde la altura de sus luminosos principios, multitud de cuestiones y derivaciones modernas de la moral de la justicia y el derecho.

B I B L I O G R A F I A

ALBERTARIO, E. : *Il diritto romano* (Milano 1940).
AMANIEU, A. : *Appel:* Dict. Droit Can., t.1 col.770ss.
ANTOINE, C. : *Cours d'économie sociale* (París 1896).
APPLETON, J. : *Traité de la profession d'avocat* (París 1923).
ARQUÉ, P. : *La psicocirugía: su estado actual:* I Curso de actualidades quirúrgicas (Madrid 1953).
AUERT, J. M. : *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas* (París 1955).
AZPIAZU, J. : *Los precios abusivos ante la moral* (Madrid 1941).
— *La moral del hombre de negocios* (Madrid 1944).
— *Moral profesional económica* (Madrid 1944).
BÁÑEZ, D. : *De iure et iustitia decisiones* (Salmanticae 1594).
BAUCHER, J. : *Jurisdiction:* DTC t.8 col.1977ss.
BAUDHUIN, F. : *Déontologie des affaires* ed.4.ª (Lovaina 1950).
BENDER, L. : *Philosophia iuris* (Romae 1947).
— *Occisio directa et indirecta:* Angelicum 28 (1951) p.24-253.
BEZZINA, E. : *De valore sociali caritatis secundum principia S. Thomae* (Neapoli 1952).
BOSCHI, P. A. : *Nozione e funzione della giustizia sociale pro III «tre Giorni di Teologia Morale»* (Roma 1951).
BOVEN, P. : *Le prix normal* (París 1924).
BROUILLARD, R. : *Tribut:* DTC 15 (1946) col.1525-1540.
BRUCCULERI, A. : *El comunismo* vers. esp. (Madrid 1948).
— *La funzione sociale della proprietà* (Roma 1936).
CARRO, V. : *Derechos y deberes del hombre* (Madrid 1954).
CASTÁN, J. : *Derecho civil español* 6.ª ed. (Madrid 1943).
CATHERIN, V. : *Filosofía morale* vers. ital. (Firenze 1913) t.1-2.
CAVALLERA, F. : *Précis de la doctrine sociale catholique* (París 1931).
— *L'Eglise et la justice dans les relations économiques:* Semaine Sociale de France (Toulouse 1921) p.57-77.
CHENON, E. : *Histoire générale du droit français des origines à 1815* (París 1926).
Código Social de Malinas vers. esp. del P. Iren. González (Bilbao 1954).
Colección de encíclicas y documentos pontificios ed. de Acción Católica Española, 4.ª ed. (Madrid 1955).
CONINCK, C. DE : *De la primacía del bien común contra los personalistas* (Quebec 1943) vers. esp. de J. Artigas (Madrid 1952).
— *In defense of Saint Thomas* (Quebec 1945).
Corpus iuris canonici ed. Richter et Friedberg (Lipsiae 1922) t.1-2.
Corpus iuris civilis ed. P. Krueger, 15 ed. (Berolini 1928) t.1-2.
CUNNINGHAM, B. J. : *Morality of organic transplantation* (Washington 1944).
CUVILLIER, A. : *Manuel de sociologie* (París, PUF, 1950) vol.1-2.
DAUPHIN-MEUNIER, A. : *La doctrina económica de la Iglesia* ver. esp. (Valencia 1952).

DEFOURNY, M. : *Aristote. Etude sur la «Politique»* (París 1932).
DEGANI, L. : *I Montli di pietà* (Taurini 1922).
DELOS, T. : *La justice:* Sómme franç., éd. de la Rév. des Jeunes, t.1 (París 1932).
— *La théorie de la Institution* (París 1931).
DEMANT, V.-A. : *The just price* (Londres 1930).
EIJO GARAY, Dr. L. : *La persona jurídica* (Madrid 1935).
FAIDHERBE, A.-J. : *La justice distributive* (París 1934).
FALLON, V. : *Principios de economía social* (Barcelona 1933).
FARRAHER, I. : *Detractatio et ius ad famam:* Per. de re mor. can., 41 (1952) p.6-14.
FAVRE, J. : *Le prêt à intérêt dans l'ancienne France* (París 1900).
FRANCISCI, F. DE : *Storia del diritto romano* (Milano 1939).
FUNK, F. X. : *Geschichte de kirchlichen Zinsverbotes* (Tubinga 1876).
GARCÍA BAYÓN, J. : *Medicina y Moral* (Madrid 1941).
GARNIER, H. : *De l'idée du juste prix chez les théologiens et les canonistes du moyen-âge* (París 1900).
GARRIGUET, L. : *Le régime de la propriété* (París 1907).
— *Prêt, intérêt, usure* (París 1907).
GAY, A. : *L'honneur, sa place dans la morale* (Friburgo 1913).
GEMELLI, A. : *La personalità del delinquente nei suoi fondamenti biologici e psicologici* (Milán 1946).
GÉNICOT, E.-SALMANS, I. : *Institutiones theologiae moralis* ed.14 (Malinas-Buenos Aires 1939), t.1-2.
GILLET, M. S. : *Conscience chrétienne et justice sociale* (París 1922).
— *Le moral et le social:* Bibliot. Thom., 14 (París 1933) p.311-325.
GONNARD, R. : *Histoire des doctrines économiques de Platon à Quesnay* (París 1928).
GRANERIS, G. : *Contributi tomistici alla filosofia del diritto* (Torino, SEI, 1949).
GRANERIS, I. : *Philosophia iuris* (Torino, SEI, 1943).
HAESSLE, J. : *Le travail* (París 1933). Vers. esp. *El trabajo y la moral* (Buenos Aires 1944).
HAGENAUER, S. : *Das «iustum pretium» bei Thomas von Aquin* (Stuttgart 1931)
HERING, H. : *De iure subiective sumpto apud S. Thomam:* Angelicum, 16 (1939) p.295-97.
— *De iustitia legali* (Friburgi Helv. 1944).
— *De acceptatione personarum:* Angelicum, 19 (1942) p.119-138.
HEYLEN, V. : *Tractatus de iure et iustitia* ed.5.ª (Malinas 1950).
HORVATH, A. : *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin* (Graz 1929).
IHERING, R. VON : *Der Zweck im Recht* 2.ªed., I (Leipzig 1884).
IGLESIAS, J. : *Instituciones de derecho romano* (Barcelona 1950).
IORIO, T. : *Theologia moralis* vol.2 (Neapoli 1954).
JANVIER, M. A. : *Exposition de la morale catholique.* T.8 · *La justice et le droit* (París 1918).
LACHANCE, L. : *Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas* 2.ªed. (Ottawa 1948).
— *Humanisme politique de S. Thomas* (París-Ottawa 1939) t.1-2.
LECLERCQ, J. : *Leçons de droit naturel* 2.ªed. t.4 (Louvain 1948).
LEDIONNYER, A., TONNEAU, J., TRODE, R. : *Précis de sociologie* (Marseille 1934).
LESETRE, H. : *Prêt:* Dict. de la Bible, t.5,2.°

LESSIUS, L. : *Decisiones de iustitia et iure* (Lugduni 1622).
LIGORIO, S. ; ALPHONSUS M. DE : *Opera moralia* ed. L. Gaudé (Romae 1904-19, 2) t.1-4.
LOTTIN, O. : *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs* 2.ªed. (Bruges 1931).
— *Le concept de justice chez les théologiens du moyen-âge avant l'introduction d'Aristote:* Rev. Thom., 44 (1938) p.511-521.
LUGO, I. : *De iustitia et iure* (Venecia 1751).
LUMBRERAS, P. : *De iustitia* (Romae 1938).
LUNA, A. DE : *La moral del abogado:* «Moral profesional». Curso de conferencias (Madrid 1954) p.270ss.
LUÑO PEÑA, E. : *Derecho natural* (Barcelona 1947).
— *Historia de la filosofía del derecho* (Barcelona 1948) t.1.
LUZERNE, DE LA : *Dissertations sur le prêt du commerce* (Dijon 1823).
LLOVERA, J. M. : *Tratado elemental de sociología cristiana* 7.ªed. (Barcelona 1934).
MCLAUGHLIN, J.-B. : *De usura et interesse:* Ephem. Th. Lov., 2 (1925) p.229-236.
MARITAIN, J. : *La personne et le bien comun* (París 1947)
— *Du régime temporel et de la liberté* (París 1933).
— *Les droits de l'homme et la loi naturel* (New York 1948).
— *Humanisme integral* (París 1947).
MÁRQUEZ, G. : *Filosofía del derecho* (Madrid 1919).
MARTÍNEZ DEL PRADO, I. : *Quaestiones speciales theologiae moralis* t.2 (Compluti 1655).
MEDINA, B. DE : *Expositio in 1-2 S. Thomae* (Salmanticae 1588).
MEINVIELLE, J. : *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana* (Buenos Aires 1948).
MENDIZÁBAL, Z. y A. : *Tratado de derecho natural* ed.7.ª t.1-3 (Madrid 1928).
MENÉNDEZ-REIGADA, A. G. : *La justicia* confer. cuar. (Madrid 1922).
— *Justicia social:* Cienc. Tom., 50 (1940) p.386-397.
— *El destino fundamental de las riquezas:* Cienc. Tom., 76 (1949) p.587-606.
MERKELBACH, H.-B. : *Summa theologiae moralis* ed.3.ª (París 1930) t.2.
— *Quaestiones de embryologia et de sterilisatione. Opuscula pastoralia.* II B (Lieja 1937):
MESSNER, J. : *Soziale Gerechtigkeit:* Staatslexikon, 4 (1931) col.1664ss.
— *Die soziale Frage der Gegenwart* (Viena 1934).
— *Das Naturrecht* (Viena 1950).
MEYER, T. : *Institutiones iuris naturalis* (Friburgi 1906) t.1-2.
MICHEL, A. : *La question sociale et les principes théologiques* (París 1921).
— *Vente et achate:* Dict. Théol. Cath., t.15 col.26ss.
MOLINA, L. DE : *De iustitia et iure* (Coloniae 1796) t.1-5. vers. esp. de FRAGA IRIBARNE, t.1,3.º, t.6,2.º (Madrid 1943-44).
MONEVA, J. : *El honor* (Zaragoza 1924).
MÜLLER, A. : *La moral y la vida de los negocios* vers. esp. (Bilbao 1951).
MUÑOYERRO, L. A. : *Moral médica en los sacramentos de la Iglesia* ed.3.ª (Madrid 1951).
NELL-BREUNING, O. VON : *Grundzüge der Börsenmoral* (Freiburg i. Br 1928).
OLGIATI, F. : *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto* 2.ªed. (Milano 1950).
— *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso d'Aquino* 2.ªed. (Milano 1944).

PABÓN, J. : *Positivismo y propiedad* (Madrid 1925).
PALACIO, J. M. : *Enquiridion sobre la propiedad* (Madrid 1935).
— *La pena de muerte ante el derecho natural:* Cienc. Tom., 42 (1930) p.309-326.
— *Psicología del delincuente:* Cienc. Tom., 49 (1934) p.30-44.
PALACIOS, L. E. : *El mito de la Nueva Cristiandad* (Madrid 1951).
— *La primacía absoluta del bien común:* Arbor, 16 (1950) p.345-375.
PAYEN, G. : *Deontología médica* vers. esp. (Barcelona 1944).
PAYEN, E.-DUVEAU, G. : *Les règles de la profession d'avocat* (París, Pedone).
PEINADOR, A. : *De iure et iustitia* (Madrid 1954).
PEIRÓ, F. : *Manual de deontología médica* (Madrid 1944).
PELAEZ, A. : *Teoría del honor en la moral tomista:* Cienc. Tom., 31 (1925) p.5-25.
PERREAU, E. H. : *Arbitrage entre particuliers:* Dict. Sociol., t.1 col.170ıss.
PETRASCHEK, K. : *Systhem der Rechtsphilosophie* (Freiburg 1932).
PIEPER, J. : *Ueber die Gerechtigkeit* 2.ªed. (Munich 1954).
RAMIREZ, S. : *El derecho de gentes* (Madrid, Ediciones Studium, 1955).
— *San Alberto Magno y la filosofía del derecho de gentes:* Estudios Filosóficos, 2 (1953) p.271-290.
— *Doctrina política de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1951).
RECASÉNS Y SICHES, L. : *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico* (Barcelona 1929).
RÉNARD, G. : *Le droit, la justice et la volonté* (París 1924).
— *Le droit, l'ordre et la raison* (París 1927).
— *Propriété privé et propriété humaine* (París 1925).
— *Théorie de l'Institution. Essai d'une ontologie juridique* (París 1930).
— *La fonction sociale de la propriété privé* (París 1930).
ROEY, E. VAN : *De iusto auctario et contractu creditii* (Lovaina 1903).
RUIZ-GIMÉNEZ, J. : *Introducción elemental a la filosofía jurídica cristiana* (Madrid 1945).
-- *Derecho y vida humana* (Madrid 1944).
— *Concepción institucional del derecho* (Madrid 1944).
RUTTEN, C. : *La doctrine sociale de l'Eglise* (París 1932), vers. esp. (Barcelona 1936).
— *Manuel d'étude et d'action sociales* t.1-2 (Lieja 1946).
SALMANS, J. : *Deontología jurídica* 2.ªed. vers. esp. (Bilbao 1953).
SALON, B. : *Commentarium in disp. de iustitia D. Thom.* (Valentiae 1951).
SÁNCHEZ-BORREGO, M. : *Justicia social* (Zaragoza 1945).
SANCHO IZQUIERDO, M. : *Filosofía del derecho* (Zaragoza 1943).
SANDOZ, A. : *La notion du juste prix:* Rev. Thom., 49 (1939) p.285-308.
SCHAUB, F. : *Der Kampf gegen die Zinswucher* (Freiburg i. Br. 1905).
— *Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und den modernen Sozialismus* (Freiburg i. Br. 1898).
SCHILLING, O. : *Katholische Wirchaftsethik* (Munich 1931).
— *Christliche sozial-und Rechtsphilosophie* (Munich 1933).
SCHWALM, M.-B. : *Leçons de philosophie sociale* t.1-2 (París 1910-11).
— *Communisme:* DTC t.4 col. 325-587.
— *La propriété dans la philosophie de S. Thomas:* Rév. Thom. (1895) p.281-307.634-660.
SCREMIN, L. : *Dizionario di morale professionale* (Roma 1931).
SERTILLANGES, R. P. : *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin* 2.ªed. (París 1946).

SOBRADILLO, A. DE : *La procréation et la stérilisation au point de vue du droit naturel* (París 1932).
— *El certificado médico prematrimonial* (Salamanca 1943).
— *Enquiridión de deontología médica* (Madrid 1950).
SORIA, C. : *La controversia actual en torno a la persona y el bien común:* Estudios Filosóficos, 1 (1951) p.211-241.
SOTO, D. : *De iustitia et iure:* Opera, t.3 (Salmanticae 1566).
SOUSBERGHE, L. DE : *Propriété de droit naturel, thèse néoscolastique et tradition scolastique:* Nouv. Rev. Théol., 72 (1950) p.580-607.
SPICQ, C. : *La justice:* Somme théologique, ed. de la Revue des Jeunes, t.2-3 (París 1933-1934).
— *Dominium, possessio, proprietas chez S. Thomas et chez les juristes romains:* R. Scienc. phil. théol., 18 (1929) p.269-281.
— *La notion analogique du dominium et le droit de propriété:* R. Scienc. phil. théol., 20 (1931) p.52-76.
THOMAS AQUINAS, S. : *Summa Theologica, Summa contra Gentiles, Commentarii in libros Aristotelis, Quaestiones disputatae et quodlibetales* ed. Leonina (Romae 1882 ss.).—Nueva ed. del texto crítico de la Leonina en BAC, *Summa Theologica* 5 vols. (Madrid 1951-1952) ; *Summa contra Gentiles* (Madrid 1952-1953).
— *Scriptum super Sententiis* ed. Mandonnet et Moos (París 1929ss.).
— *Quaestiones disputatae et quodlibetales* ed. Lethiell... (París 1925) ; ed. Marietti (Taurini 1953, 1949).
— *Opuscula omnia* ed. Lethielleux (París 1881) ; ed. Marietti (Taurini 1954).
— *In decem libros Aristotelis ad Nicomachum expositio* ed. R. Spiazzi (Taurini 1949).
— *In libros Politicorum Aristotelis expositio* ed. R. Spiazzi (Taurini, Marietti 1951).
— *De regimine principum, sive de regno* (Taurini 1924) ; vers. esp. editada por A. Getino (Valencia 1931).
TIBERGHIEN, P. : *Médicine et morale* (París 1952).
TODOLÍ, J. : *El bien común* (Madrid 1951).
TONNEAU, E. : *Propriété:* DTC t.13 col.757-840.
— *La justice,* colab. en *Initiation théologique* t.3 (París 1952) p.738-806.
TONNEAU, J.-L. LACHANCE, A.-M. HENRY : *Initiation théologique* t.3 (París 1952).
URDÁNOZ, T. : *Tratado de los hábitos y virtudes en general:* BAC, *Summa* bilingüe, t.5 (Madrid 1954).
— *Relaciones entre el derecho y la moral:* Cienc. Tom., 70 (1946) p.336-348.
— *La justicia legal y el nuevo orden social:* Cienc. Tom., 65 (1943) p.1-14; 68 (1944) p.200-233.
VACANDARD, E. : *Inquisition:* DTC t.8 col.2037ss.
VALLEJO NÁJERA, A. : *La asexualización de los psicópatas* (Madrid 1934).
VAN GESTEL, C. : *La doctrine sociale de l'Eglise* (París 1952).
VANGHELUWE, V. : *De iustitia sociali:* Collat. Brug., 43 (1947) ; 44 (1948).
— *De dominio privato proprietatis:* Collat. Brug., 43 (1947) p.106ss.
VÁZQUEZ, G. : *Commentariorum ac disputationum in 1-2 Sancti Thomae* (Compluti 1599).
VECCHIO, G. DEL : *La giustizia* 2.ªed. (Bologna 1924).
— *Derecho y vida* vers. esp. (Madrid 1944).
— *Storia della filosofia del diritto* (Milano 1950).

VERMEERSCH, A. : *Quaestiones de iustitia* t.1-2 (Brujas 1904).
— *Theologiae moralis principia, responsa, consilia* 3.ªed. (Roma 1933).
VILA CREUS, J. : *Manual de orientaciones sociales* (Madrid 1924).
VITORIA, F. DE : *Comentarios inéditos a la secunda secundae de Santo Tomás.* T.2-4 : *De iustitia* ed. V. Beltrán de Heredia (Salmanticae 1934).
— *Relecciones teológicas* ed. L. Alonso Getino (Madrid 1934) t.1-3.
WAFFELAERT, G. J. : *De Iustitia* (Brujas 1885).
WEBER, M. : *Les origines des Monts de piété* (Strassbourg 1920).
WELTY, E. : *Herders Sozialkathechismus* vers. esp. (Barcelona 1956) vol.1.
ZALBA, M. : *El precio legal* (Madrid 1943).
— *El precio legal en los autores escolásticos:* Rev. Intern. Soc., 2 (1943) p.201-245 ; 3 (1943) p.139-157.
— *El precio justo:* Pom. Soc., 4 (1949) p.347-417.
— *Theologiae Moralis Summa* vol.1-2 (BAC, Madrid 1952-3).
ZAMAYON, P. DE : *La propiedad y el salario justo* (Madrid 1954).
ZAMMIT, N. : *Lectiones philosophiae moralis:* III. *De philosophia iuris* 2.ªed. pro manuscripto (Romae 1947).

INTRODUCCION A LA CUESTION 57

EL DERECHO, OBJETO DE LA JUSTICIA

I. Sentido y orden de la cuestión

Comienza Santo Tomás el estudio teológico de la justicia a través de su objeto, *el derecho*. La elección de esta primera cuestión venía impuesta, *primero* por exigencias estrictas de su método. En toda consideración de virtudes, como en la de potencias, hábitos y actos en general, el análisis del objeto es evidentemente el primero, por ser el principio especificativo que determina la estructura y el conocimiento de las realidades morales. El Aquinate suele seguir este orden lógico, si otras razones de tradición científica o la menor importancia del tema no le obligan a trasponerlo u omitirlo. Buen modelo de ello es el tratado *De fide*, ordenado según todas las exigencias del método y al que encabeza la amplia cuestión del *objeto de la fe*.

Aún más se le imponía esta colocación del objeto en un primer plano *por razones históricas*. La noción y divisiones del derecho eran el punto de partida obligado, impuesto por la tradición del *Corpus Iuris civilis*, que en sus dos colecciones, *Instituciones* y *Digesto*, consagraba el título liminar, *De iustitia et iure*, con la idea general y las divisiones primeras del derecho; y por la tradición del Decreto de Graciano, inspirada en aquél, que también se abre con el título inicial: *De iure divinae et humanae constitutionis*, conteniendo esta misma idea y divisiones primeras del derecho [1].

Estas, con Aristóteles, son también las fuentes de la breve cuestión del Aquinate. Clara y obvia es la ordenación de sus artículos, en que analiza, primero, la noción o esencia del derecho y su identificación con el objeto de la justicia (a.1); luego, la división general del derecho en natural y positivo (a.2), con la discusión de la otra división tripartita en natural, civil y de gentes (a.3); insertando, finalmente, una secundaria división aristotélica del derecho paterno y señorial (a.4).

Como los reducidos textos de estas sus fuentes, la cuestión del Angélico es demasiado breve para la amplitud inusitada que ha recibido el estudio filosófico del derecho en todo el pensamiento moderno y en la filosofía y teología cristianas. Porque el Santo intenta darnos aquí, al instituir, por el análisis del objeto, este enfoque jurídico de toda su teología de la justicia, una base y fundamentación filosófica de la misma.

[1] *Instit.* l.1 tit.1,1.°: ed. P. Krueger, Berolini[15] (1928) I, 1a; *Digest.* l.1 tit.1,1.°: ed.cit., 29b; *Corpus Iuris Canonici, Decretum Gratiani*, p.1.ª dist.1 c.1: ed. Richter et Friedberg (Lipsiae 1922) t.1,1. Nos abstenemos en lo sucesivo de las referencias a estas ediciones críticas por juzgarlo inútil y porque, además, van indicadas en el texto de la *Suma*.

Por eso constituye ésta una de las cuestiones centrales de su filosofía del derecho.

Dada la importancia de la misma, queremos desarrollar algo su contenido confrontándolo con otros lugares y textos de sus obras, con las interpretaciones posteriores de sus doctrinas, para poder captar el sentido auténtico de la filosofía jurídica de Santo Tomás. Existe, en efecto, una filosofía tomista del derecho—a la vez que teología—, cuyo tema central debe ser la especulación sobre su objeto propio, o la esencia del derecho. También señalaremos su orientación propia y sus soluciones, destacándolas de otras direcciones más o menos desviadas en la filosofía del derecho.

Bien conocido es el empuje y vigor con que se ha construído y se sigue cultivando esta moderna rama de la filosofía. Los juristas se han dado cuenta de la razón profunda de aquella máxima de Cicerón: *Penitus ex intima philosophia hauriendam iuris disciplinam* [2], y se esfuerzan brillantemente por dar riqueza ideológica y fundamentación filosófica a toda su jurisprudencia, como una de las ramas más nobles de las ciencias del espíritu que se ocupan del *deber-ser* o la especulación deontológica. Pero han dado demasiado énfasis a esta flamante filosofía del derecho, volcando sobre ella todas las preocupaciones de sistemas filosóficos y corrientes del pensamiento.

El mismo origen histórico de la *philosophia iuris* responde a una de estas preocupaciones sistemáticas. Hasta el siglo XIX, los escritores, hablando del derecho, no conocían otra fundamentación filosófica del mismo que la doctrina del derecho natural. Pero en este siglo, bajo el influjo del positivismo, se negó el derecho natural; quedó sólo como objeto de la especulación filosófica de los juristas el *derecho positivo*. Entonces hubo de mudarse el antiguo nombre: *doctrina del derecho natural* en el nuevo de *filosofía del derecho* [3].

Llevados de estas mismas preocupaciones de sistema, los juristas han ampliado desmesuradamente y desorbitado el campo de su disciplina. La mayoría de sus tratadistas se adentran audaces por las distintas ramificaciones del saber racional, convirtiéndolas en otros tantos capítulos de su ciencia del derecho: lógica jurídica, gnoseología jurídica, ontología, ética jurídicas..., amén de considerar el estudio empírico del derecho como una ciencia, o un arte su aplicación práctica a la vida, y una disciplina histórica el estudio de su evolución y formas históricas. Porque sostienen, en pos de Kant, que la filosofía se divide en filosofía pura o general y filosofía particular o aplicada, una de cuyas ramas es la *Iuris philosophia* en la cual se han de examinar, como contenidos y a su propia materia aplicados, un problema lógico, un problema metafísico y sus propios problemas deontológicos y metodológicos, que serán otras tantas partes de la teoría pura del derecho [4].

Recientes escritores, sin embargo, velando justamente por la pureza del método jurídico, vuelven a reducir el contenido filosófico de esta teoría pura del derecho a sus justas proporciones, admitiendo en todo caso aquellos temas de filosofía general como *supuestos liminares* o temas

[2] CICER., *De legibus* l.1 n.5.
[3] I. GRANERIS, *Philosophia Iuris* (Torino, SEI, 1943) p.19.
[4] Así K. PETRASCHEK, *System der Rechtsphilosophie* (Freiburg 1932) p.10, quien divide la filosofía pura en lógica, criteriología y metafísica, y las filosofías aplicadas, en filosofía del derecho, de la naturaleza, de la moralidad, de la sociedad, de la belleza, de la historia, del lenguaje, la religión, etc.; KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* Vorrede, 2 Abschnitt. Cf. I. GRANERIS, *Philosophia Iuris* cit. p.8.

conexos, no *como problemas específicos de la filosofía jurídica* [6]. Porque no existe una gnoseología, ni lógica, ni ontología jurídicas que no sean la criteriología y lógica del pensamiento humano en general. Ni pueden ser éstas consideradas en la filosofía del derecho, sector tan particular del saber humano, que no alcanza el alto grado de cognoscibilidad del objeto de aquellas ciencias.

Esta filosofía del derecho, propia y no desorbitada, rama autónoma dentro de las disciplinas normativas de la vida humana, inserta en la suprema y totalitaria ciencia de la conducta humana natural ordenadora de todos los actos del ser racional al fin, que es la ética, puede y debe encontrarse en los principios y textos de Santo Tomás, iluminada por las luces superiores del saber teológico e incluída dentro de la materia y campo general de ésa, como antes dijimos. Es cierto que el diseño teológico-moral que el Santo da a su construcción no le permite analizar todos los elementos del ordenamiento jurídico y exponerlos integralmente; por necesidad ha debido fraccionar su estudio hablando de cada uno de los factores cuando se interfieren con las ideas teológico-morales [6]. Ello obliga a nuestra labor de glosadores a espigar en las diversas partes de sus escritos para, recogiendo los elementos dispersos, recomponer su pensamiento sobre el derecho y juzgar de las diversas escuelas y trayectorias del pensamiento jurídico a la luz de las fórmulas y principios de la doctrina tomista. Es la labor que iniciamos sobre este tema básico de la noción general del derecho, que considera nuestra breve cuestión, preámbulo al tratado de la justicia.

II. *Las significaciones del derecho (a.1)*

En el primer artículo, objeto de tantos comentarios, Santo Tomás se adentra en la indagación de la esencia o concepto formal del derecho a través de un breve análisis de algunas de sus fórmulas verbales y acepciones. En esto se adelanta en siglos a la metodología de los juristas modernos, que, en reacción contra el idealismo, persiguen el concepto filosófico o idea pura del derecho por el análisis empírico de los múltiples elementos que presenta el complejo fenómeno jurídico, y que da lugar a las varias acepciones del derecho.

a) SIGNIFICADO NOMINAL O ETIMOLOGÍAS DEL DERECHO

El Aquinate no detalla ni parece conocer las varias interpretaciones sobre la etimología del *ius*. Se atiene a la interpretación que ha dado al nombre San Isidoro, punto de partida de todo su análisis, y en la que parece ver una verdadera etimología o significación nominal: *Ius dictum est quia est iustum* (sed contra). El texto del Hispalense parece ser simple eco de la interpretación verbal que había dado ya Ulpiano al *ius*, quien lo derivaba de *iustitia*, según el texto introductorio de las *Pandectas*: *Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem ius a iustitia appellatum* [7].

[6] J. RUIZ-GIMÉNEZ, *Introducción elemental a la filosofía jurídica cristiana* (Madrid 1945) p.193. Cf. T. URDÁNOZ, *Relaciones entre el Derecho y la Moral*: Ciencia Tom., 70 (1946) p.336-348.

[6] G. GRANERIS, *Contributti tomistici alla filosofia del diritto* (Torino, SEI, 1949) p.13.

[7] *Digest* 1,1 tit.1.

Pero no es ése el orden de derivación semántica o gramatical, sino el inverso. Tanto *iustum* como *iustitia* se derivan de la forma más primitiva y simple: *ius*. Entre las demás etimologías que se han propuesto, débense descartar también las de *iuxta*, o *a iuvando*, por su nula probabilidad. Muchos latinos se inclinaban por la derivación de *iubeo* y *iussum*, que expresaría tan bien el esencial carácter de imperatividad del derecho. Mas, para los filólogos modernos, la relación es aquí también inversa: son *iubeo* y *iussum* las formas que derivan a *iure*.

Esta filología moderna sólo acepta dos raíces sánscritas como probable etimología del *ius*. Una es la raíz *yu* (de donde *iugum* y *iungere*), que expresaría bien la idea de vínculo y obligación contenida en el derecho. Pero mucho más común y verosímil es la que hace derivar de la otra raíz *yoh* (de donde *yous*, *yaus* y *yovis*) y significa algo santo, sagrado, que procede de la divinidad. Se la encuentra aún en antiguas fórmulas con esa acepción sagrada, y entre los persas bajo la forma de *laos*. Los antiguos latinos solían escribir *lousa* en vez de *lura* [8].

De ahí el nombre latino de la divinidad: *Iovis* o *Iu-piter*, derivado de la misma raíz sánscrita. Este sentido religioso también lo conserva la otra palabra latina de la misma familia: *iurare*, *iuramentum*. El juramento en verdad expresaba algo sagrado, una invocación de la divinidad. Es una «fórmula religiosa que tiene valor de ley».

La palabra latina es, pues, expresión bien elocuente del sentido religioso que tuvo en su origen el derecho, como algo sagrado, dado por la divinidad. Tal es la fuerza de convicción con que creían los antiguos en el origen divino del derecho, como un don del cielo, regalo de Júpiter.

Surge de aquí una dificultad para la distinción originaria del *ius* y *fas*, otra forma de ley con carácter netamente sagrado que los latinos reconocían. Santo Tomás propone ya esta objeción, refiriendo el texto de San Isidoro en que se habla de esta forma sacral del derecho: «*Fas* es la ley divina, y *ius* la ley humana» (obj.3). Y otros textos latinos hablan de ambos tipos de ley, reservando la nota religiosa y divina para el *fas*.

La distinción parece proceder de la aplicación al campo *político* que recibió el *ius*. En el concepto de *fas* se incluían las normas que regían la vida interna de las familias o grupos, reglas que, por estar fundadas en la tradición y costumbre inmemorial, se las tenía por más sagradas, tuteladas directamente por la divinidad. Significaban lo que era lícito según la voluntad divina, interpretada por el jefe de familia en su calidad de sacerdote. Santo Tomás refiere el *fas* al campo de lo religioso, a las relaciones para con Dios (ad 3). Pero esto no impide que se admitiera también el origen divino del *ius*, que regulaba el ordenamiento civil entre las distintas familias y grupos. Estas relaciones estaban asimismo establecidas sobre una base religiosa, puestas bajo la custodia de la divinidad común o *Iovis Pater, Iupiter*... Mas, consistiendo la mayoría de estas reglas en pactos y convenciones entre las gentes, mudaron más fácilmente su carácter sagrado en profano, llegándose así a la contraposición entre *fas* y *ius*, como entre lo sagrado y profano [9].

En cambio, la palabra que ha prevalecido en todas las lenguas modernas de la rama aria o indo-germánica expresa un *concepto profano* del derecho. Estas lenguas han perdido el substantivo latino *ius* y han derivado el término derecho, con todos sus similares modernos (*diritto, droit, reight, recht*), de la raíz sánscrita *rgu*, que significa lo recto o de-

[8] Textos en I. GRANERIS, *Philosophia iuris* p.339s.

[9] I. GRANERIS, o.c., p.35; P. DE FRANCISCI, *Storia del diritto romano* (Milano 1939) p.379s.

recho en su sentido físico o moral; de ahí las voces latinas *regere, rectus, regula, directus,* de las que se han formado aquellos términos. En la semántica original de estas lenguas, la noción de derecho va ligada al concepto geométrico de la línea recta, considerada como símbolo del bien y significando algo rígido e inflexible, la rectitud independientemente de nuestra voluntad.

Santo Tomás, en su análisis, parece tener en cuenta más bien el significado de la palabra griega, tal como había sido interpretado su sentido por Aristóteles. En rigor, la recta derivación y sentido verbal de las voces griegas *diké* (=regla, derecho) y *dikaiousyne* (= justicia) es la misma que sus similares de las otras lenguas arias. Proceden de la raíz griega *delk* (δείκνυμι = mostrar), y ésta de la raíz sánscrita *dica* (= vía recta). Es decir, la misma idea de rectitud, de línea derecha entre los varios caminos desviados que debe servir de regla en las acciones justas.

Pero Aristóteles interpretaba los dos términos derivados inmediatamente del adjetivo *dikaion* (= *iustum*), el cual, a su vez, lo hacía sinónimo o equivalente del adverbio *dicha* (= en dos, doblemente). Esta voz se origina de la raíz *dich* (= dividir en dos partes; dicotómico: dis, dúo, día) e importaría «la división de las cosas en partes iguales». He aquí el famoso texto en que establece la arbitraria sinonimia de *dikaion* y *diké* con esos adverbios, en la versión usada por el Angélico: «Propter quod et nominatur dikaion quoniam dicha est, quemadmodum scilicet quis dicat «dichaion» et dikastés dichastés» [10].

Pero tal interpretación, como derivación semántica, no es recta. La etimología verdadera de *dikaión* es la dada anteriormente para *diké* (= *ius*), pues nunca en griego sufrieron tales cambios fonéticos en *dichaion* y *dichasté*. Ni Aristóteles parece dar otro valor a esas forzadas derivaciones que el de mera equivalencia de sentido. Así, pues, el significado del concreto *iustum* o *dikaion* sería: *quasi bipartitum*, lo dividido en dos partes. Pero tal noción es equivalente a *lo igual* o *lo medio*, pues lo que es doble es el resultado de dividir un todo en dos *partes iguales*. Tal es la noción primera y fundamental del derecho en Aristóteles, quien, en su especial fraseología geométrica, habla tanto de la identificación de la idea de *justicia* con la idea de igualdad: *Iustum est aequale et inIustum inaequale*, repite con gran insistencia. Y esto «igual» lo vierte por la idea de *medio*, que es una *regla y medida* objetiva entre dos extremos iguales [11].

Santo Tomás, que había glosado ya certeramente los textos del filósofo griego [12], acepta aquí esta idea de *lo igual* como designación propia del *iustum*, aun en su misma palabra latina: *Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat*. Para ello apela al significado vulgar del término; «pues las cosas que se igualan se dice vulgarmente que *se ajustan*», lo que equivale a forzar el sentido originario del latino *ius*, *iustum*, trayéndolos a la misma significación de la palabra griega, de donde estaba tomada toda esta especulación.

Pero, en rigor, el Aquinate prescinde de indagar la etimología, y sólo

[10] *Ethic.* 5 c.7 (1132a30). Cf. S. THOM., lect.7: ed. R. Spiazzi, O. P. (Taurini, Marietti, 1949) n.956-963.

[11] *Ethic.* 5 c.6 (1131a11-b30); c.7 (1132a25-b20). Cf. N. ZAMMIT, O. P., *Lectiones philosophiae moralis:* III. *De philosophia iuris* (Romae² 1947; pro manuscripto) p.125.

[12] *In Ethic.*⁵ lect.4 n.933: «Iustum est quoddam aequale. Et hoc etiam absque ulla ratione probante, est omnibus manifestum, quod scilicet iustum est quoddam aequale. Quia ergo aequale est quoddam medium inter plus et minus, consequens est quod iustum est quoddam medium».—Lect.7 n.957: «Ita quod medietas sit quaedam *dicha* id est regula vel mensura, per quam inaequalia reducuntur ad aequalitatem».

intenta dar, como Aristóteles, una noción o definición nominal, *secundum id ad quod significandum nomen imponitur*. Como el nombre de *medicina*, añade (ad 1), ha sido impuesto y usado para significar, ante todo, el remedio que reporta la salud. Bajo este aspecto sí es verdad que el uso o significado impuesto a los varios nombres del derecho había uniformado a todas esas palabras para designar la misma idea de un medio, igualdad o rectitud objetiva, que ha de medir cierta clase de operaciones, cuales son las acciones justas.

Santo Tomás concluye que, por esta misma noción común, el derecho se clasifica como objeto de la justicia. Tal idea original es también el núcleo central del que ha de desenvolver toda la esencia y contenido formal del derecho. Pero antes hemos de ver los varios aspectos y aplicaciones a que da lugar la noción compleja del derecho.

b) ACEPCIONES REALES DEL DERECHO

La alusión a la *medicina* (ad 1), ejemplo clásico de una idea análoga, muestra claro que Santo Tomás conceptúa el derecho como una *noción análoga*, cuya plenitud de significado y comprensión sólo se obtiene con el análisis de todos los inferiores a los cuales desciende; es decir, de todos los elementos y aspectos del *fenómeno jurídico* a los cuales se aplica de modos esencialmente distintos, y que dan lugar a la rica variedad de atribuciones, aplicaciones y matices en que se plurifica la idea del derecho.

Es lo que muchos autores modernos conocen y tienen como único punto de partida para elaborar toda una teoría pura o filosofía del derecho: la descripción fenomenológica de los *hechos jurídicos*, el conocimiento empírico de todos los aspectos y hechos particulares del complejo fenómeno jurídico. Este se da en la vida social del hombre, se presenta con todos los caracteres y notas de la sociabilidad humana, incluído siempre en lo social y en todos los modos y formas de la organización social. Y los positivistas querrían que se acumulara primero toda la materia jurídica, con la descripción de todos los hechos singulares a través de la historia y la vida jurídica de todos los grupos sociales, antes de elaborar una doctrina general del derecho y formular sus principios. En una dirección opuesta, el idealismo no quiere hablar del «hecho o fenómeno jurídico», pues que en este sistema se ha de partir de la idea pura o noción *a priori* del derecho para imponerlo a la realidad [13].

Ninguna de las dos posiciones extremas es recta, sino la actitud habitual de Santo Tomás, para quien los grandes principios metafísicos se elaboran sobre una inducción vulgar, y las doctrinas filosóficas pueden ya construirse por la razón sobre los datos de una experiencia común y ordinaria. Es también su posición en este caso; supone ya conocida la realidad histórica y social y el fenómeno de la vigencia universal del derecho en todos los pueblos. Ha partido de la noción común consignada en las formas verbales, y por fin refiere algunas de las acepciones y realidades a que se aplica, de modo análogo, el derecho (ad 1.2). La experiencia, en efecto, nos presenta el fenómeno jurídico como un fenómeno compuesto de sus múltiples y constantes elementos. Son las personas humanas viviendo en sociedad y en sus relaciones mutuas, en que se proclaman portadoras de derechos y deberes contrapuestos; las normas o leyes que los establecen e imponen; los órganos de la autoridad que fijan esas normas

[13] I. GRANERIS, *Philosophia iuris* I cit., p.37-44.

y los tribunales que las aplican; el aparato coactivo, en fin, que presta eficacia y respalda el cumplimiento de estas normas. Todos estos elementos suelen ir matizados con la nota de lo *juridico*, por alguna atribución, al menos extrínseca, del derecho propio y formal.

Santo Tomás sólo menciona aquí, además del significado objetivo y primario, el derecho como *norma*, o la ley, y entre los analogados secundarios el derecho como *ciencia*, o *arte* de conocer lo que es justo, y el derecho que es *el tribunal* donde se hace justicia y la misma *sentencia* que determina el derecho entre las partes.

Podría extenderse aún más esta gama de analogías, en especial a la *acción justa* en que se contiene por excelencia, comunicado directamente del objeto, lo justo o el *ius;* o a los *ordenamientos jurídicos*, que establecen *las relaciones* de derecho entre los diversos sujetos, y asimismo el *deber jurídico*, impuesto por el derecho de otro, etc. Sin perjuicio de que destaquemos luego todos los elementos esenciales que intervienen en la realización de este fenómeno jurídico tan complejo, es obvio que tres son las *acepciones o sentidos principales* en que se cree aplicar *con propia apelación* la noción del derecho:

1. EL DERECHO OBJETIVO.—Como tal entiende Santo Tomás *ipsum ius sive iustum*, la *res iusta*, el objeto de la justicia. El Aquinate afirma del mismo que es la acepción primaria del derecho, lo que más directamente va significado en el *ius*. *Hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam* (ad 1). Y acepta como definición nominal del mismo, y punto inicial de toda su especulación sobre la esencia del derecho, la fórmula de San Isidoro que establece la equivalencia, sin más, del *derecho con lo justo: Ius dictum est quia est iustum* [14].

Tal identificación tiene como fuente primera a Aristóteles, del que parece derivar el texto isidoriano a través de Cicerón y San Agustín [15]. El filósofo griego usa siempre el término concreto *dikaion*, y no *dikê*, para designar el derecho; es decir, siempre se refiere a él bajo esta apelación objetiva de lo *justo* [16].

Esta sinonimia de los términos *abstracto* y *concreto* la acepta aquí el Aquinate, quien escribe: *ius sive iustum* (a.2.3.4). Y él mismo había antes explicado al Estagirita diciendo que bajo esa apelación concreta quería designar *el derecho* en general de los juristas, toda la idea general del derecho: *Id enim nominarent (iuristae) ius quod Aristoteles iustum nominat* [17].

Con ello inaugura Santo Tomás el llamado *realismo jurídico*, la *orientación objetivista* en la concepción del derecho. Esta se perfila frente a las otras dos tendencias filosóficas, que tienen por punto de partida otra consideración distinta del mismo: *normativismo* y *subjetivismo*. Para Santo Tomás, el momento crucial del análisis jurídico, y como el *fundamento* y *centro de todo* el orden jurídico, está en el *objeto justo*. El derecho y todas sus modalidades han de ser conocidos y determinados *desde el objeto*, a partir de la *res iusta*. Este objetivismo definía también la línea fundamental en toda la ética del Aquinate al señalar el objeto como fuente primera y primordial del bien y el mal moral y constituir así *la*

[14] *Sed contra*. El texto completo de SAN ISIDORO es: «Ius generale nomen est, lex autem iuris species. Ius autem dictum, quia iustum. Omne autem ius legibus aut moribus constat...» (*Etymol.* l.5 c.3: ML 82,199).

[15] Textos en N. ZAMMIT, *Lectiones philosophiae moralis* III cit., p.18-19.

[16] *Ethic.* 5 c.5 (Bk 1130b); c.10 (1134a-1135b); cf. también los textos citados en las notas 10 y 11.

[17] *In Ethic* 5 lect.12 n.1016.

moralidad intrínseca y objetiva como base de toda su concepción ética [18]. Con mayor razón, constituye dicho realismo objetivo la clave de su sistema jurídico. De ahí su insistencia machacona en acentuar, ya desde este primer artículo, cómo en todo el orden de justicia la rectitud de la acción tiene una medida estrictamente objetiva, independiente de la consideración del agente.

Los juristas modernos desdeñan esta consideración del *ius* referido al objeto, que aquí el Angélico, en pos de Aristóteles, propone. Ni siquiera la enumeran entre las *especies* o acepciones principales del derecho. El objeto es designado por ellos como el derecho *material*, realístico. Y reservan la apelación de *derecho objetivo* para el derecho *normativo* o *la ley* [19].

Sin duda es éste también un aspecto objetivo importante del derecho y de todo el orden jurídico. Pero no han comprendido el hondo sentido que Santo Tomás ha querido dar aquí al *ius* o lo justo, que no significa sólo las cosas materiales—este *justo* pueden ser cosas o acciones (q.58 a.8)—, sino que para el Aquinate designa la *proyección* misma del *derecho-facultad* de los otros para constituir, fundidos los dos elementos, un solo concepto pleno y formal del derecho, como objeto de la justicia, según diremos luego.

2. EL DERECHO NORMATIVO.—Es la acepción de derecho objetivo de los autores modernos. Santo Tomás, que no lo acepta como una *iuris species* de que hablaba San Isidoro [20] o como un significado propio y formal del derecho, a la par que el *ius*, objeto de la justicia, vuelve en seguida a él ya desde el artículo 2. La división en derecho natural, derecho de gentes y positivo, aunque también puede entenderse como diferencias del objeto—lo que es justo por derecho natural, positivo—, directamente es considerada por el Santo como división del derecho-norma o de la ley.

Tal era también el uso más común y corriente del término *ius* en toda la tradición. En efecto, los textos del derecho romano, después del intento de definición o explicación del *ius*, pasan en seguida a su designación en la acepción de normas jurídicas o leyes, con la división del *ius naturale, gentium et civile* [21]. Tal sucede también con San Isidoro y con todas las fuentes canónicas y de la tradición. La acepción corriente en que emplean el *ius* es para expresar las leyes o bien las significaciones secundarias de la ciencia jurídica, el código de leyes, el tribunal, etc.

Santo Tomás se atuvo a este uso tradicional de la palabra. Apenas sale de esa cuestión en que define el derecho como objeto de la justicia, y ya casi se olvida de este primordial sentido objetivo para acomodarse al uso latino, que llamaba *ius* a la ley en general o sistema de leyes. El mismo ha notado varias veces la equivalencia usual de los dos términos: *Naturalis conceptio est et indita... quae lex naturalis vel ius naturale dicitur* [22]. Incluso ve en la designación objetivista de Aristóteles, *dikaion*

[18] T. URDANOZ, *Introducción a la 1-a q.18*: BAC, *Suma* bilingüe, t.1 (Madrid 1954) p.465ss.

[19] I. GRANERIS, *Philosophia iuris* I cit., p.43.85ss.

[20] Citado en obj.2.ª El texto completo de SAN ISIDORO, en *Etymol.* l.5 c.3 ML 82,199.

[21] *Institut.* l.1 tít.1.2; *Digest.* l.1 tít.1,1.

[22] *Suppl.* q.65 a.1. Cf. *In Sent.* 3 d.37 q.1 a.3: «Quaedam enim sunt leges quae ipsi rationi sunt inditae, et hae leges ius naturale dicuntur» —*In Sent.* 4 d.33 q.1 a.1 [illegible] ad 1

o *iustum*, un término equivalente al *ius* de los juristas romanos, que también incluye el sentido del derecho-ley, como el nombre concreto puede sustituir al abstracto: lo justo y el derecho, como lo blanco y la blancura [23].

Y, sin embargo, sabe y enseña aquí que la norma jurídica no es el derecho en sentido propio y formal: *Lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris* (a.1 ad 2). No obstante, su conexión y enlace con el derecho esencial son tan íntimos, que ha podido en toda la tradición y en el uso moderno recibir con más frecuencia esa denominación de derecho que aquél. Y con razón, puesto que al principio formal—aunque exterior—de una esencia se le aplica con gran propiedad el nombre de esa esencia. De igual suerte, a la ley jurídica se le llama, en acepción primordial, derecho, como *principio formal* del mismo. Las leyes, en efecto, son las *fuentes del derecho*, ya que todo derecho *está constituído* por alguna ley, y todas las leyes, a su vez, establecen y otorgan derechos. *Lex statuit ius*, afirma Santo Tomás (1-2 q.105 a.2 ad 3), y ya Platón decía que «las leyes son la determinación de lo justo e injusto», con normas que han de dirigir toda la actividad jurídica. Todo derecho ha de ir respaldado por la ley, y debe reconocerse como efecto propio de la misma el establecer y constituir derecho. Así, pues, *es anterior* a la misma acepción del derecho objetivo este otro aspecto objetivo del *derecho-norma*, que presenta a la ley como principio formal del que derivan todos los derechos y todo el orden jurídico.

Esta relación de la ley con el derecho, como su principio formal, la ha explicado aquí y en otros lugares Santo Tomás, al decir que es *quaedam ratio iuris*. Por la *ratio* entiende el Aquinate la idea ejemplar, o las normas de dirección práctica existentes en la mente, y que regulan y dirigen la acción voluntaria, o la elaboración de un artefacto, de la obra artificial por la operación exterior. «Como en la construcción de la obra exterior—dice—ha de preexistir en la mente del artífice una *razón* o norma ideal de la misma, que es *la regla de arte*, de *igual suerte toda obra justa ha de estar determinada por una norma ideal preexistente en la mente, y que es una regla prudencial*» [24]. La ley es, pues, la *regla constitutiva* del derecho, norma de dirección que ha de conformar a sí y determinar *lo que es justo, el orden de justicia* en las acciones y prestaciones humanas, señalando exigencias o derechos y deberes.

Esto equivale a decir que la *ley es causa formal extrínseca del derecho*, la que señala el orden justo y determina para todos los hombres las *relaciones de exigencias y deberes*, pues todo derecho habrá de ser conforme a una ley e ir determinado o regulado por ella [25]. Tal es el sentido de esta especulación del Aquinate sobre la ley como *regla* del derecho, al modo de la dirección de una obra de arte.

Pero, además de ser la ley *causa formal extrínseca, la regla directiva y el ejemplar* de esa obra especial *de arte* humano que es el derecho bajo todos sus aspectos—el derecho-objeto, el orden jurídico, la acción justa, los derechos y deberes de las personas—, tiene también *influencia de*

[23] A.2 «sed contra»; *In Ethic.* 5 lect.2 n.1016.

[24] A.2 ad 2. Más ampliamente en 1 q.21 a.12: «Sicut se habent artificiata ad artem, ita se habent opera iusta ad legem cui concordant».—Ibid., ad 3: «Sicut eorum quae per artem exterius fiunt, quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis, ita etiam illius operis iusti quod ratio determinat, quaedam ratio praeexistit in mente... et hoc, si in scripto redigatur, vocatur lex».

[25] L. LACHANCE, O. P., *Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas*, 2.ª ed. (Ottawa-Montréal 1948) c.6 p.145ss.; N. ZAMMIT, O. P., *Lectiones phil. moralis:* III. *De Phil. iuris* p.41ss.

causalidad eficiente. Ante todo, porque la regla o norma ideal no se aplica a regular el artefacto o la producción artística sino a través del artista que lo ejecuta. La causalidad ejemplar es un complemento de la causalidad eficiente, lo mismo que la final, y ejerce su función de conformar a sí las formas reales a través de ella. De igual suerte, la ley jurídica ejerce su influencia directiva y constitutiva del derecho, estableciendo el motivo formal—señalando *lo que es justo*—a la virtud de la justicia y al hombre, que ha de realizar el orden justo en las relaciones con los demás. Y en segundo lugar, porque la ley jurídica es *principio de obligación* que, como toda ley moral, mueve e impulsa por su intimación y fuerza obligatoria a la voluntad humana a cumplir lo que es justo y debido a otros. Y lo que es justo y debido tiene siempre poder obligatorio y mueve moralmente al sujeto correspondiente a conformarse a él y ejecutarlo. Tal fuerza obligante es, pues, un influjo de *causalidad eficiente moral* [26].

Esta realización del derecho, del orden de justicia, es lo que los autores modernos llaman *el derecho vivido*, el derecho que se hace *vida humana*, que se encarna en *la acción justa* y, por lo tanto, *en el orden* que ha venido a establecer e instaurar en las relaciones humanas y en toda la vida social. La ley o el derecho normativo—conjunto abstracto de normas ideales—se hace *vida* dejando el mundo de las ideas *a priori* y adquiere un *valor existencial* de capital importancia en la vida humana, por su *realización viviente* a través de la virtud de la justicia, y se trueca así en factor esencial y primario—normativo y vital—para la instauración de la *sociedad humana*, del orden y recta convivencia de los hombres en ella [27].

Bajo los dos aspectos, pues, *la ley causa el derecho. En el orden intencional* y de motivación interna, como norma directiva y preceptiva que determina, por vía de principio formal y causalidad ejemplar, aquello que es justo y objeto de la justicia, con la consiguiente delimitación de los derechos o exigencias y deberes al mismo de las personas. Y *en el orden de ejecución*, por vía de causalidad eficiente, como norma imperante que mueve al hombre por su intimación obligatoria a realizar, mediante la acción justa, *el derecho vivido* o el orden de la justicia en la actividad externa [28].

3. EL DERECHO SUBJETIVO.—Este otro aspecto principal y *significación formal* del derecho es desdeñado ahora por un grupo tomista de comenta-

[26] L. LACHANCE, o.c., c.6 p.154-184. Sin que por ello aprobemos la teoría de este autor, que tiende a situar el derecho propio—su concepto formal—en ese derecho vivido y realizado que es la acción justa. Asimismo, N. ZAMMIT, o.c., p.41ss.

[27] Es lo que bella y profundamente ha desarrollado J. Ruiz-Giménez en su obra *Derecho y vida humana* (Madrid 1944) p.17ss.113ss., que parangona y sigue la pauta de su similar de G. DEL VECCHIO, *Derecho y vida*, trad. esp. Bosch (Barcelona 1942). Cf. etiam J. CORTS GRAU, *Filosofía del derecho* I (Madrid 1942); L. LEGAZ Y LACAMBRA, *Introducción a la ciencia del derecho* (Barcelona 1943). La intención y finalidad de estas especulaciones modernas sobre el derecho y vida humana es, sin embargo, más amplia, pues significan una reacción contra el racionalismo y formulismo jurídicos, tendiendo a demostrar el alto valor existencial y sentido práctico para la vida humana y ordenamientos sociales que encierra en sí el derecho, por su estrecha vinculación a todo orden social histórico y concreto.

[28] Es el doble aspecto del derecho, como objeto intencional o motivo de la justicia y como efecto u objeto realizado en el orden de ejecución por la acción justa, que ha querido también señalar VITORIA, *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás* in c.57 a.1 n.9, ed. V. Beltrán de Heredia (Salamanca 1934) p.6: «Redditio debiti potest esse obiectum iustitiae vel aequalitas ipsa quae consurgit ex hoc quod ego do id quod debebam et alius recipit... Effectus iustitiae est utrumque, datio illa et aequalitas illa resultans ex operatione iusta... quia oportet quod idem sit obiectum iustitiae et operationis iustae». Anteriormente, n.7, afirmaba que «ius sumptum pro lege est causa iusti».

dores del Aquinate, que la consideran como noción totalmente extraña al cuadro conceptual del Santo—y tardía invención de Suárez—, puesto que ni siquiera lo nombra entre las varias acepciones del *ius* [29].

Sin embargo, aun aquí el Angélico lo sobrentiende y lo significa de una manera velada bajo esa *proyección objetivista* con que ha querido presentar el derecho en cuanto objeto de la justicia: lo justo, lo *adecuado* a otros, *lo debido* a ellos. Pero deber y derecho son correlativos, y esa obra justa en tanto es debida y medida al otro en cuanto *exigida* por éste, objeto de un derecho subjetivo suyo. Derecho-facultad y deber los proyecta así el Angélico sobre el objeto, como luego diremos.

El Santo conoce también el nombre propio de *ius* aplicado a la *facultad moral* y lo va a emplear muy pronto dentro del mismo tratado: «Restitutio locum videtur habere praecipue in rebus exterioribus, quae manentes eaedem secundum substantiam et secundum *ius dominii*, ab uno possunt ad alium devenire» (q.62 a.1 ad 2). «In parabola Evangelii dicitur de inventore thesauri absconditi in agro quod emit agrum, quasi habeat *ius possidendi* totum thesaurum» (q.66 a.5 ad 2). Y al menos en los catorce textos que ha enumerado y recogido el P. Hering [30].

Con todo, no es ésa la apelación usual en el Santo, pues, como ya hemos dicho, en toda la tradición el término *ius* se empleaba sobre todo para designar el derecho normativo o la ley. Más comúnmente, el Aquinate se refiere al derecho subjetivo con los términos empleados en las fuentes romano-canónicas: «licitum est», «potestas», «facultas», «alienandi rei potestas», «legandi potestas», «potestas haeredis instituendi», «facultas testamenti faciendi» [31]. Así, el Aquinate llama al derecho de propiedad «dominium» o «potestas procurandi et dispensandi» (q.66 a.1.2), o bien habla de *facultas* como sinónimo de *ius exigendi:* «Reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent ius et *facultatem repugnandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis*», «Ecclesia potest remittere ipsos fructus...; non tamen remittit *ius exigendi* decimas, nec tollit debitum reddendi» [32]. Lejos, pues, de ser invención de Suárez, la idea del derecho subjetivo, como la acepción propia y estricta del derecho, se encuentra de mil diversos modos en Santo Tomás, en todas las fuentes de la ciencia jurídica y en el uso común de los pueblos

Ni tampoco la idea de presentar *como única definición del ius en sentido propio* la del *derecho subjetivo* es propia de Suárez, sino que proviene de la tradición [33]. Vitoria, que de ordinario emplea el término *ius* en su acepción normativa o de ley y sabe valorar también la acepción objetiva, expone ya, como formal noción del derecho, la que lo define como facultad moral. Para él vale como definición nominal la derivada del término aristotélico *lo justo,* en el que encuentra con razón incluídos el aspecto objetivo y subjetivo del derecho. Lo justo es «aquello que me es lícito según la ley», lo que equivale a decir: «aquello a que tengo derecho por la ley» [34].

---

[29] Véanse los autores que defienden esta interpretación referidos abajo, notas 57-61.

[30] H. HERING, *De iure subiective sumpto apud S. Thomam:* Angelicum, 16 (1939) p.295-97.

[31] Cf. E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* (Barcelona 1947) p.316.—Pero también en el derecho romano se usa bastante el término *ius* para designar el derecho subjetivo. Así, hablando de los *iura personarum, Institut.* 1.1 tít.3,§.9; de los *iura successionis, Instit.* 1.1 tít.11,1; del *ius donandi, ius utendi,* etc.

[32] S. THOM., *De virtut. in com.* q.1 a.4; *Quodl.* 2 a.8.

[33] Es el P. Lachance *(Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas* cit., p.293ss.) quien ha atribuído esta innovación a Suárez, como una desviación de toda la trayectoria tomista.

[34] F. DE VITORIA, *Comment in 2-2* q.62 a.1 n.5 ed. V. Beltrán de Heredia (Salamanca 1934) t.3 p.64: «Ius ergo, ut ex superioribus constat, nihil aliud est nisi illud quod licet, vel quod lege licet, id est, ius est quod est licitum per leges».

Y *como definición real* propone y hace suya la de Conrado Summenhart († 1502), derivada a su vez de Gerson: *Ius est potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges* [35]. Esta noción del derecho como *potestad o facultad*—sobrentendida moral—la funda Vitoria en los mismos textos bíblicos, que hablan, sin duda, de una tal potestad en el sentido claro de derecho subjetivo [36].

Suárez y los autores modernos nada, pues, han innovado de la línea tradicional al expresar en parecidas fórmulas el concepto propio del derecho, perfilando o completando la definición de Conrado-Vitoria. Según la expresión de Suárez: «Ius est facultas moralis quam unusquisque habet circa rem suam, vel ad rem sibi debitam» [37]. Y los tratadistas actuales sólo intentan, en sus mil varias fórmulas, explicitar más el campo casi universal de la materia u objeto del derecho, que pueden ser realidades —materiales o espirituales—, acciones y omisiones, propias o ajenas: *Ius est facultas moralis inviolabilis personae alliquid habendi, faciendi aut exigendi tanquam sibi debitum, secundum legem.*

Que el derecho es un poder espiritual—*potestas vel facultas*—de la persona humana, ya hemos visto que con tal apelación formal es designado en las fuentes del derecho romano y de la misma Escritura, en Santo Tomás con la tradición y en el lenguaje común de los pueblos. Y ciertamente se refiere a *un poder moral* o del espíritu, no a una fuerza física, como todos han de enseñar contra la teoría materialista del derecho como pura fuerza [38]. Es, sin duda, una realidad espiritual o ente moral el atributo mismo de superioridad y prevalencia imperativa que Dios ha dado a la persona humana sobre las cosas inferiores para servirse de ellas en orden a sus fines, junto con el de soberana independencia de este poder frente a las demás personas morales. Por eso es llamado poder *inviolable,* esto es, que no puede ser impedido legítimamente por otros, con la misma inviolabilidad que respalda a la persona humana «en el uso de sus propios medios para su fin, que a la vez es *exigencia de coactividad.*

Tal poder moral implica en primer plano *licitud,* legitimada o determinada por la ley, de la posesión de una cosa o de una acción u omisión cualquiera, como decía Vitoria. Por algo se llama facultad moral; aquello a lo que se tiene tal facultad es siempre lícito de hacerse. Pero el derecho no se reduce a esa *simple licitud,* como mal interpretan algunos tomistas [39]. Hay también facultad moral, licitud o permisión para acciones no jurídicas, como el poder moral de pensar, dormir, amar a Dios, frenar las pasiones, etc. La facultad jurídica, que es el derecho, implica algo más; entraña siempre *exigencia* respecto de los otros, al menos de no ser impedido en el uso o acción, pues es siempre relativa a otras personas. Hay

---

[35] Ibid.: «In definitione quid rei notandum est quod Conradus... ponit late definitionem illius nominis ius... Dicit ergo quod ius est potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges, id est, facultas data, v. gr., mihi a lege ad quamcumque rem opus sit. Hanc definitionem accepit Conradus ex Gersone in tract. *De potestate ecclesiastica* cons.13».

[36] Ibid.: «In qua significatione saepe reperitur hoc nomen potestas sive facultas in Scriptura sacra, ut patet 1 ad Cor. 7,4, ubi dicitur: *Mulier sui corporis potestatem non habet...* Et Mt. 21,24 et Lc. 20,2... Et 1 ad Cor. 9,4-5 dicitur: *Numquid non habemus potestatem manducandi et ducendi sororem*»...

[37] SUÁREZ, *De legib.* 1.1 c.2 n.4. El mismo P. Lachance *(Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas* cit., p.294) afirma que la expresión «facultad moral» ya se encuentra en la *Summa Lipsiensis* (1185-86).

[38] L. LACHANCE, o.c., p.295.

[39] Así, de un modo especial, L. BENDER, *Philosophia iuris* (Romae 1947) p.67ss., N. ZAMMIT, *Lectiones philosophiae moralis* (Romae 1947-8) III p.51. Idea que también la han tomado de L. LACHANCE, o.c., p.297

derechos que son meras exigencias a prestaciones de otros, v. gr., los derechos del niño. Pero aun aquellos derechos indicados en la definición como de «poseer, hacer y omitir algo», siempre implican, además de la licitud de esa acción u omisión, *la exigencia* sobre los otros—en que termina la relación jurídica—a ser respetado y no ser estorbado en el libre uso de esa acción, como el derecho a la vida entraña la licitud en la libre posesión y disfrute de la misma, y la exigencia sobre los otros al respeto de la misma y a las ayudas necesarias para conservarla. Es decir, *la facultad jurídica*, que es el derecho, significa la licitud moral *en materia de justicia*, sobre algo que es de algún modo *debido* a quien tiene derecho: *in aliquid sibi debitum*, según se dice en la definición, con expresión tan usada por Santo Tomás.

A su vez, lo que es debido a una persona habrá de ser de algún modo *lo suyo*, lo que a él le corresponde y sobre lo que tiene alguna superioridad o poderío. El derecho equivale, por lo tanto, a la potestad de dominio que se tiene sobre algún objeto, acción u omisión, convertidos de esta manera en algo suyo. La equivalencia de las dos expresiones: *lo suyo* y *lo debido*, que se encuentra en la fórmula de Suárez y de otros autores, iba avalada por la definición clásica de la justicia, como veremos, y ha sido hecha expresamente por Santo Tomás: «Unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur» [40].

Frente a lo suyo, la facultad del sujeto se traduce en verdadero *dominio* respecto de aquella cosa que le es debida como suya. Por eso el derecho subjetivo, en toda la amplitud de su contenido, se confunde casi con la idea de dominio, clásica también en las fuentes romano-canónicas del derecho. Tal es también la razón de esta omisión en el Angélico de toda mención aquí al derecho-facultad, ya que de esa noción debía ocuparse bajo la apelación *del dominio de los bienes exteriores* [41].

Sin embargo, como advierte Vitoria, el concepto del *ius-facultas* no se adecua enteramente con el de dominio, al menos entendido éste en su acepción propia, relativa a cualesquiera formas de posesión, uso o usufructo, de los bienes exteriores. La idea del derecho es más amplia, comenta Vitoria, y sólo puede igualarse con una noción del dominio también más general e impropia, en cuanto que comprende no sólo el dominio utilitario o facultad cualquiera de disponer sobre los bienes exteriores, sino también toda potestad dominativa y autoridad de jurisdicción y, en general, cualquier poder y exigencia sobre otro [42]. Por eso no es apta la fórmula usada por algunos manuales modernos para definir el derecho subjetivo en toda su generalidad: Facultad moral sobre algo... *in suum proprium commodum*, que sólo se refiere al dominio utilitario, no a la potestad de autoridad, dada para bien de los otros [43].

4. EL DERECHO-RELACIÓN.—Tampoco es extraña a Santo Tomás la especulación sobre el derecho como una relación. Pero no puede ser una consideración expresa suya, ya que la expresión *relación jurídica* es nueva. Ha sido introducida por Savigny en el derecho [44], y desde entonces es comúnmente empleada no para designar alguna acepción o sentido nuevo del derecho, sino para significar el contenido filosófico y todos *los elementos esenciales* del mismo, estableciendo la unión de los aspectos subjetivo y objetivo y de las dos conexiones del derecho y el deber que en toda vinculación jurídica intervienen. Es decir, quiere en ella indicarse *el concepto adecuado del derecho.*

[40] 1 q.21 a.1 ad 3.
[41] 2-2 q.66. Más tarde, los comentaristas, como Vitoria, trasladan esta especulación sobre el dominio de los bienes exteriores a la q.62, como preámbulo al problema de la restitución.
[42] VITORIA, *Comment. in 2-2* q.62 a.1: ed.cit., n.6-8.
[43] MERKELBACH, *Summa Theol. Moral* II n.150; ZALBA, *Theol. Mor. Summa* (BAC Madrid 1954) II n.424
[44] M. SANCHO IZQUIERDO, *Filosofía del derecho* (Zaragoza 1943) p.379.

Pudiera, en efecto, definirse la relación jurídica en pos de Mendizábal: «Es el vínculo que se establece entre dos personas con relación a un objeto, por virtud de un hecho que determina un incremento en las facultades de la una a expensas de las limitaciones de la otra» [45]. Sin duda, el derecho se presenta esencialmente como una *vinculación* que liga a las personas, sujetos del mismo, con determinados objetos a que se tiene derecho. Tal fenómeno de conexión de un sujeto a determinadas cosas surge de un hecho natural o acción voluntaria; v. gr., el hecho de nacer de tales padres ya da al niño derecho a tal herencia, o el trabajo liga normalmente la cosa elaborada con el sujeto. Y es esencialmente *un vínculo* moral, que importa «la preferencia concedida a uno respecto de ciertos medios y cosas y la consiguiente limitación de las facultades de los demás» [46]. Esta prevalencia o predominio moral sobre ciertas acciones o cosas no puede consistir sino *en una relación*—trascendental o predicamental según sean derechos esenciales o concretos y accidentales—que va fundamentada en un título o hecho sancionado por una regla jurídica, y del que brota la conexión de la cosa justa con el poseedor de tal derecho.

Pero *esta relación constitutiva* del derecho es compleja y comprende una doble vinculación: 1) Un vínculo moral que conecta las cosas con un sujeto, con la persona poseedora del derecho a las mismas. 2) Este mismo vínculo referido a otras personas, a quienes impone el deber correlativo de no impedir al sujeto del derecho en el uso de lo que es suyo. Respecto de este segundo término, la relación del derecho se trueca en verdadera *exigencia* a la acción u omisión de otros, exigencia que va implicada en el derecho. Por eso se dice que la relación jurídica liga siempre a dos o más personas, o sujetos de derechos y deberes; pues si bien dicha relación termina ante todo en el objeto a que se tiene derecho, pero *mediante el objeto* se refiere a las personas en quienes pone el deber de ejecutar la acción o no impedir ese derecho. Así, los derechos personales—v. gr., del niño a la educación, de los superiores al respeto y obediencia de sus súbditos—se refieren, como término, a esas personas, a quienes impone la exigencia de aquellas acciones o prestaciones objeto de tales derechos. Los mismos derechos reales, v. gr., de posesión de una finca, son tal derecho respecto de otras personas, a quienes limita las facultades sobre esa misma cosa.

Se comprende así que esta idea moderna de la *relación jurídica* lleve en sí un concepto adecuado del derecho que unifique el aspecto objetivo y subjetivo del mismo y entrañe los *cinco elementos* que se señalan como condiciones esenciales al derecho: 1) *El sujeto activo* o de derechos, que es la persona humana, único sujeto capaz de relaciones morales. 2) *El objeto o materia* sobre que versa el derecho, que es la substancia corporal o incorporal, acción u omisión ajena, en que recae dicha relación. 3) *El sujeto pasivo*, que es la persona afectada por el derecho de otro y convertida por lo mismo en sujeto del deber correlativo, al menos de los deberes negativos de no impedir al otro en el ejercicio de su derecho. 4) *El título jurídico* o *fundamento de esta conexión moral*, bien

[45] Z. y A. MENDIZÁBAL, *Tratado de derecho natural* (Madrid, 7.ª ed. 1928) vol.1 c.1 p.286; M. SANCHO IZQUIERDO, *Filosofía del derecho* cit., p.380.
[46] MENDIZÁBAL, ibid., c.10 p.200ss.

sea la misma naturaleza de la que emanan los derechos naturales, o cualquier hecho o acción que tenga valor de acto jurídico. 5) Por fin, una ley, que es *la regla jurídica*, como causa y determinante de tales derechos.

Pues bien, el grupo de modernos tomistas que relegan a un plano secundario, a simple acepción derivada y metafórica la idea del derecho-facultad o la reducen a la simple licitud moral, pretenden sustituirlo con el moderno concepto del derecho-relación. El verdadero y propio derecho, afirma el P. Bender, sería esta relación, y su definición propia no es la que le determina como facultad o poder moral, sino por la noción nueva de *ius-relatio*. Relación que no liga la persona a las cosas, sino que es más bien conexión entre las dos personas en que se establece la dualidad jurídica. Así, pues, en vez de la fórmula más usual: «Relatio inter personam et rem qua persona refertur ad rem tanquam ad aliquid sibi debitum», debe señalarse como definición propia del derecho la que le designa como relación referida a su término personal: «Ius est relatio inter personam et operationem vel omissionem alterius personae, qua persona illa se habet ad hanc operationem vel omissionem tanquam ad aliquid sibi debitum» [47].

No parecen, sin embargo, admisibles ambos correctivos de la definición tradicional. Primero, porque el objeto o materia más común de los derechos humanos son las cosas sobre las que tiene dominio el hombre y a las que vincula y liga a sí, no el término indirecto, es decir, las otras personas cuyas facultades a su vez limita. Santo Tomás, hemos visto, llama siempre al derecho objetivo *lo justo*, referido a un objeto exterior o al uso del mismo por la acción humana. Serán sólo los derechos personales los que tienen por objeto inmediato las acciones o prestaciones de otro.

Pero, sobre todo, *la idea de relación no puede suplantar a la de facultad, o poder inviolable*, en la definición clásica.

La relación, en efecto, es una categoría genérica que necesita ser determinada a una especie particular para poder expresar el contenido de una definición. Todos, en efecto, incluyen los derechos en esa categoría de relaciones. El derecho es una relación o vínculo que liga las personas con ciertos objetos o cosas y a la vez relaciona las personas entre sí. La vida del derecho se desarrolla en una red complicada de relaciones jurídicas que enlazan las personas en mutuas conexiones y forman gran parte de la vida social. Pero ¿de qué especie de relaciones se trata? ¿Son relaciones de igualdad, de semejanza, de paternidad o filiación, relaciones de distancia, de acción? No pertenece el derecho a ninguna de estas relaciones naturales, sino que constituye un tipo concreto de *relaciones morales*, que son las relaciones de *predominio* o preferencia de una persona en el uso o exigencia de ciertos medios y cosas, con la consiguiente limitación de las facultades de los demás, como se la define comúnmente. Es decir, relación de facultad, dominio o poder inviolable sobre ciertas acciones o cosas, incluyendo la referencia esencial *de exigencia de ciertos deberes*, al menos negativos, en otras personas. Derechos y deberes son, pues, *entes morales* correlativos, clasificados en la categoría de relaciones morales de poder, o dominio, y obligación. Mas la definición habrá de expresar esta especie concreta, y el derecho se habrá de definir no por la idea genérica de relación, sino por esa especie concreta de poder o facultad moral.

[47] En el sentido en que hemos visto que hablaba VITORIA, cf. nota 28

En realidad, pues, todos vienen a coincidir en que el *esencial fondo ontológico* del derecho es una relación. Pero esta relación ha de ser concretada a la categoría moral de dominio o facultad moral. Por otra parte, las relaciones o entes morales no pueden tener por sujeto sino las personas, no las cosas. De ahí que el derecho, identificado con una relación moral, sólo puede estar formalmente en el sujeto o persona humana, único portador de derechos, no en la *cosa justa* o derecho objetivo. Esta podrá ser sólo el *término* de la relación o derecho formal. Bajo todos los modos volvemos a la identificación del *derecho-relación*, en su parte formal, con el *ius-facultas*, si bien aquel concepto de *relación jurídica* engloba la idea adecuada del derecho en todas sus implicaciones y condiciones.

Volviendo al principio de nuestro intento, decíamos que Santo Tomás no puede ser extraño a esta consideración del derecho-relación. En efecto, junto al carácter objetivo, ninguna otra idea pone tanto de relieve como el *aspecto relativo* del derecho. En el análisis de la justicia será, como veremos, la expresión suya más constantemente repetida: que la justicia versa siempre sobre las acciones exteriores ordenadas a otros, que su objeto o materia son las operaciones *ad alterum*. *La alteridad*, que implica relación, es siempre el primer distintivo que él atribuye al derecho.

De igual suerte, la fórmula por el Santo escogida en esta primera cuestión para definir el derecho en su aspecto objetivo—como objeto de la justicia—lo define a la vez como relación y es indicadora del *derecho-relación*. Lo justo, dice, es «una obra adecuada a otro según una medida de igualdad» (a.2); «lo que es adecuado o conmensurado a otro»: *opus adaequatum vel commensuratum alteri* (a.3.4); «la parte de nuestra acción que responde a otro en verdadera igualdad» (a.1). Y esta idea de *lo igualado* a otro implica la relación constitutiva del derecho, *que vincula* las cosas justas, debidas a otro, con aquel que tiene derecho a las mismas.

El Aquinate denomina a esta relación, en que consiste el derecho, de *igualdad o mensuración*, y nosotros, con la definición común, la hemos llamado de *dominio o facultad* moral vinculadora de las cosas a la persona titular. Pero esto no debe llevarnos a confusión, pues fácilmente se armonizan ambos puntos de vista. El Angélico se sitúa en el plano del objeto de la acción justa, que es la acción de la persona correlativa que debe realizar la justicia y, por lo mismo, es el sujeto del deber. *Lo debido* para él es lo *que se iguala a las exigencias* de la otra persona, la que tiene el derecho. Y la igualdad será la forma general del derecho, la medida de toda justicia. Dicha igualdad será más bien el efecto que se sigue de vivir o realizar el derecho: lo realizado en el orden de ejecución por la acción justa. Y puede muy bien designar, como objeto intencional o motivo de la justicia, el mismo derecho del otro, visto desde el ángulo objetivo, pues cada persona tiene derecho a lo que *le es igual*, por estar adecuado a sus exigencias. Pero Santo Tomás, que empleó esta designación objetiva del derecho-relación, no olvida, como lo consigna a otro propósito, que, desde el punto de vista del sujeto del derecho formal, el nombre propio de esta relación constitutiva del mismo es el de *exigencia*, equivalente al de *potestad* o *facultad* moral sobre algo [48].

5.º EL DEBER JURÍDICO.—Esta otra noción correlativa y segunda parte de la relación jurídica completa tampoco es extraña a los textos y doc-

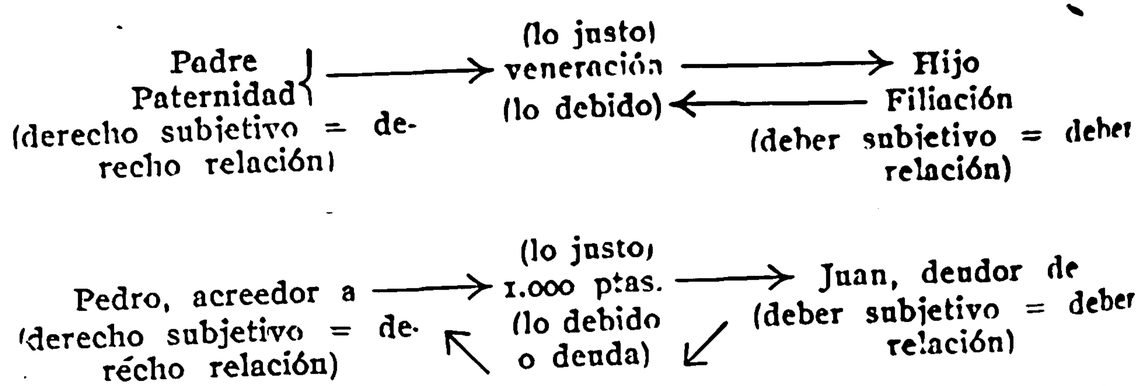
[48] I q.21 a.1 ad 1: «Unicuique debetur quod suum est. Dicitur enim esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur. *In nomine ergo debiti importatur ordo exigentiae vel necessitatis alicuius* ad quod ordinatur... Debitum est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur»

trina del Angélico, sino al contrario, está mucho más expresa en él que la idea del derecho-relación.

La correlatividad entre las dos nociones paralelas es *perfecta* según el adagio: *Al derecho de uno responde la obligación de otro.* Su estructura debe ser, por tanto, uniforme, pues que *relativa cointelliguntur*, es decir, se implican en la mutua comprensión. Por eso, la idea de obligación jurídica admite las tres acepciones o consideraciones paralelas al derecho.

Ante todo, el deber también puede considerarse desde el punto de vista del objeto. Deber es entonces *aquel objeto debido a otro;* es lo debido, *debitum alteri.* Las preferencias de Santo Tomás por este aspecto objetivista son abrumadoras, mayores aún que para el derecho objetivo. No emplea el término clásico de *officium*, que expresaba el puro deber formal o subjetivo, sino rara vez y en la acepción moderna, tan distinta, de oficio = cargo o empleo [49]. Es verdad que las alusiones a los deberes del hombre son constantes en su doctrina moral; pero casi siempre las designa en la forma verbal: *Homo tenetur, obligatur, debet,* o en todo caso con el término *obligatio.* Como designación substantiva, máxime en materia de justicia, sólo emplea el vocablo objetivista, *debitum.* Esto *debido* llega a veces a suplantar, en el lenguaje del Aquinate, al otro substantivo *ius* o *iustum* para significar el derecho, objeto de la justicia, pues fuera de esta cuestión es común en el Santo la designación del *debitum legale* para denominar el objeto de la justicia y distinguir a ésta de las otras virtudes que tienen por objeto el *debitum morale* [50].

Tal uso indistinto de los dos nombres correlativos es plenamente fundado, pues un mismo objeto—cosa o acción—es *lo debido* para el sujeto del deber—el que ha de realizar la obra justa, al cual se refiere casi siempre el Angélico—y *lo justo* para el sujeto de la exigencia o derecho, término a su vez de la acción justa. Esta identidad material del derecho y el deber objetivos, con el consiguiente encadenamiento de relaciones, se patentiza en el siguiente esquema:



Pero es claro que ni el derecho ni el deber en sentido propio y formal se hallan en las cosas, sino en las personas, únicos sujetos de entes morales que se enfrentan entre sí a través de esa compleja *relación jurídica.* Ello patentiza sólo la *tendencia objetivista* de Santo Tomás con toda la concepción tradicional, que así han querido proyectar, sobre las

[49] 2-2 q.183 a.3 sed contra, ad 2.

[50] 2-2 q.80 a.1: «A ratione vero debiti iustitiae defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale; unde et Philosophus secundum hoc duplex iustum assignat. Debitum quidem legale est ad quod reddendum alicuis lege adstringitur, et tale debitum proprie attendit iustitia... Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis». Cf. 1-2 q.99 a.5 ad 1; 2-2 q.70 a.1; q.102 a.2 ad 2; q.78 a.2 ad 2; q.117 a.5 ad 1; q.118 a.4 ad 2, etc.

cosas, los derechos y deberes, explicando desde el objeto estas mismas categorías formales. Esto les permite poner de relieve la medida plenamente objetiva y criterio realista que deben presidir las relaciones de justicia.

En las lenguas modernas ha prevalecido el término subjetivo y formal para hablar del deber, lo mismo que del derecho. Hablamos de derechos y deberes referidos a las personas, no de lo debido y lo justo [51]. Pero las palabras latinas llevan implícita también la apelación al deber o derecho personales.

Pero el Angélico conoce también y habla expresamente del *deber jurídico en su acepción formal*, es decir, como *obligación de la persona* impuesta por el derecho de otro. De él proviene asimismo la designación específica con que es definido el deber por todos los autores modernos. Estos, en efecto, lo definen como una necesidad moral: *Necessitas moralis aliquid faciendi vel omittendi in bonum alterius tanquam ipsi debitum* [52].

Lo mismo enseñaba Santo Tomás. El deber, decía, implica formalmente *una necesidad: Debitum necessitatem importat* [53]. Y el deber de justicia implicará una *necesidad impuesta por el derecho* de otro: *Iustitia enim proprie dicta debitum necessitatis requirit; quod enim ex ius alicui redditur, ex necessitate iuris ei debetur* [54].

Se trata de una mera *necesidad del fin*, no impuesta por la causa eficiente a la acción, que lleva siempre un *determinismo* en el obrar. *La necesidad moral* de todo deber es no sólo compatible con la libertad, sino que solo se da en los seres libres. Todo *deber jurídico* será a la vez un deber ético de conciencia, no una necesidad física o una simple coacción impuesta por la fuerza exterior, como quiere el materialismo y a su modo también Kant. El deber es sólo un vínculo de la libertad impuesto por la fuerza moral de la ley: *Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur* (1-2 q.60 a.3). Si bien este deber jurídico se distingue del simple deber ético porque va respaldado de la *fuerza coercitiva*, por estar sujeto *a la coacción* de la autoridad civil, como después diremos.

Santo Tomás es el que ha introducido esta *distinción neta* entre el puro deber ético y el deber *jurídico*, con su famosa división, expresada en términos objetivistas, *de un debitum legale y un debitum morale* [55]. En éste, la obligación de hacer u omitir el acto es simplemente exigida por la ley ética, *por el fin* del agente. Mas en el deber jurídico la obligación es doble: el hombre queda obligado no sólo para con Dios o para consigo mismo, es decir, en virtud del fin o de la ley moral, sino también para con otro, porque su acción es estrictamente debida en virtud del derecho de éste. En la limosna hay obligación de caridad de darla a Pedro o Juan, pero no hay un deber estricto y determinado respecto de Pedro en virtud del derecho de éste. Por eso, bien puede decirse que son más graves las obligaciones de justicia que las de cari-

[51] Es por ello forzado traducir la palabra latina de Santo Tomás, *debitum*, por *deuda*, que entre nosotros tiene un sentido concreto y material y no hace referencia al deber personal.

[52] MENDIZÁBAL, *Tratado de derecho natural* c.10, ed.cit., p.208; E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* c.15 p.12455.

[53] 2-2 q.80 a.1. Cf. *Cont. Gent.* l.3 c.26. Habla en todo él del *debitum iustitiae*, como un *debitum ex necessitate*. Item c.29: *debitum sive necessitas*.

[54] *Cont. Gent.* l.3 c.28.

[55] 1-2 q.99 a.5 ad 1; 2-2 q.78 a.2 ad 2. Cf. los textos citados en nota 50.

dad, pues en aquéllas se implica el doble deber, ético o ante la conciencia, y jurídico o respecto del derecho de otro [56].

Dada la estricta correlación entre derecho y deberes, la *división* de éstos corresponderá en todo a la enumeración de los derechos. Hay una primera distinción en *deberes puramente éticos* y *deberes jurídicos*. Los primeros se clasifican generalmente en la forma ternaria de deberes *para con Dios, para con nosotros mismos, para con el prójimo*.

En cuanto a los deberes jurídicos, se distinguirán ante todo, en virtud de la obligación de la ley, *en deberes naturales* y *deberes positivos*, y ambos en positivos y negativos. Y cabe también hacer la división, dada por las diversas formas de derecho correspondientes a la triple división de la justicia, en *deberes sociales, deberes de la justicia distributiva* y *de la conmutativa*, o deudas estrictas para con otros.

III. La constitución esencial del derecho

Después de estas indagaciones laboriosas sobre los varios significados y acepciones del derecho, y como resultado de las mismas, queremos poner en claro la verdadera interpretación de Santo Tomás acerca de la noción esencial y auténtica del derecho, en cuál de esos aspectos se encuentra la categoría original del mismo, *el derecho en sentido formal y propio*.

Tres eran, decíamos, las acepciones principales del mismo. Los restantes son tenidos como sentidos derivados, analogados extrínsecos dentro de esta complicada red de analogías, términos o realidades matizadas con la idea de lo jurídico. ¿Se encuentra realizado intrínsecamente el derecho como tres categorías originales o es una la esencia y concepto propio del mismo, al que se reducen los otros dos aspectos?

Ya *a priori* cabe suponer que, como en toda analogía, en la categoría de lo jurídico una será el concepto primario y derecho en sentido formal. Y por todos es descartado como concepto propio el derecho normativo. La ley es la causa y fuente primordial del derecho, y es llamada tal por ser el principio formal y norma objetiva del mismo. Con pleno fundamento recibe, sin embargo, la apelación más común de lo jurídico, como en el orden moral también la ley etica recibe esta apelación primordial junto con la moralidad subjetiva o formal y la objetiva.

Las divergencias se refieren a las otras dos acepciones del derecho objetivo y el *ius-facultas*. Hemos aludido al grupo de tomistas modernos que pretenden volver a la interpretación objetivista, la auténtica, según ellos, de Santo Tomás. Es, al parecer, D. Lottin, siguiendo una primera indicación del P. Lehu, el iniciador de esta corriente de interpretación. Según afirmó Lottin, el Angélico, con Aristóteles y la antigua tradición escolástica, no conocieron sino el sentido objetivo del derecho, que es el sentido primitivo. Para ellos, el término *ius* designaba propiamente lo justo, el objeto de la justicia. El derecho subjetivo, en sentido de facultad inviolable, es desconocido en Santo Tomás y en la literatura del siglo XIII; al menos, no emplean el *ius* en este sentido subjetivo. En este lugar fundamental de la cuestión 57, artículo 1, ni siquiera aparece entre los sentidos derivados [57].

El P. Lachance es, sobre todo, quien ha difundido dicha interpretación,

[56] L. BENDER, *Philosophia iuris* cit., p.101-3.

[57] O. LOTTIN, *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs* 2.ª ed. (Bruges 1931) p.97; L. LEHU, O. P., *Philosophia moralis et socialis* (Parisiis 1914) n.353

tomada de Lottin. Según él, fué Suárez el que marcó la desviación de la línea tradicional, enseñando que el derecho, en su significación propia y estricta, es el derecho subjetivo. Suárez es quien establecería como definición propia del derecho la del derecho-facultad. Con ello introduciría en la concepción del derecho el influjo de su voluntarismo. Pero, aunque fuera en ello seguido por muchos, se había apartado de Santo Tomás. El Aquinate no ignora, sin duda, el poder moral del hombre sobre su derecho. «Mas no ha llegado nunca a confundir el derecho con la facultad de usarlo». Sólo el derecho objetivo, añade, contiene la esencia propia e intrínseca del derecho. El subjetivo, o la facultad moral, *de manera impropia* se llamaría derecho, y por analogía de atribución [58]. Este analogado por atribución o extrínseco es explicado por otros como efecto del derecho propio, que es el objetivo [59]. En todo caso, lo propiamente constitutivo sería, según otros, el derecho-relación, bien la relación de igualdad que va entrañada en el objeto justo, bien la adecuación resultante en la acción justa, debidamente ordenada a su objeto [60]. Y débese reconocer que esta teoría ha conquistado muchos adeptos entre los modernos tomistas [61].

Sinceramente creemos que *no es ésa la auténtica interpretación del pensamiento de Santo Tomás*. Sería, en efecto, extraño que esta concepción tomista del derecho fuera opuesta a la verdad. Ahora bien, no es ya una corriente posterior y voluntarista la que ve en el derecho subjetivo el concepto propio y formal del mismo, sino toda la tradición, basada en las fuentes del derecho romano y canónico, en los mismos textos de la Escritura y en el lenguaje común de los pueblos. Todo el derecho civil, cuando no se refiere al derecho en sentido normativo, como denominación de la ley, por fuerza intenta significar los derechos subjetivos o exigencias de las personas. Lo mismo acontece con el derecho eclesiástico. Son innúmeras las veces que en el Código de Derecho Canónico se encuentran los términos *Ius, Iura*, significando los derechos subjetivos de las personas; todas las veces que no se designa con ellos alguna ley. Como es obvio que la ley no contiene la realidad formal del derecho, sino representa la norma objetiva del mismo, se hace evidente que el único concepto propio del derecho es el del derecho-facultad. De lo contrario, la legislación canónica nunca nombraría el derecho propio, sino analogías extrínsecas del mismo. Y lo mismo vale decir de los autores canonistas comentadores del Código.

Tampoco entre los juristas del campo civil ha tenido eco aquella interpretación objetivista, unánimes en reconocer, contra el positivismo y sociologismo, la realidad espiritual y primaria del derecho-facultad de la persona humana. Así, escribe sobre esto Luño Peña: «Las teorías negativas (del derecho subjetivo) han sido felizmente superadas en un movimiento de casi unánime reconocimiento del derecho subjetivo» [62]. En la nueva concepción de Lottin y Lachance puede muy bien haber obrado influencias de esta tendencia sociologista, en particular de Duguit.

Ya dijimos antes cómo estos tomistas han forzado la interpretación de

[58] L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas* ed.cit., c.1 p.48; c.13 p.293ss.300-7.

[59] N. ZAMMIT, *Lectiones phil. moralis:* III. *Phil. iuris* c.6 p.46ss.

[60] L. BENDER, *Philos. iuris* cit., p.71-4; I. GRANERIS, *Philosophia iuris* 1 (Torino 1943) p.8 p.146ss.

[61] E. WELTY, *Herders Sozialcathechismus* ed.2.ª (Freiburg 1952) p.150; G. MANSER, *Das Naturrecht in thomistischen Beleuchtung:* Div. Thom., 21 (1943) p.350.

[62] E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* cit., p.295; J. CASTÁN, *El concepto del derecho subjetivo:* Rev de Derecho Privado, n.281, junio 1940, p.258

los textos. Que la idea de presentar como definición propia y estricta del *ius* la del derecho subjetivo no es propia de Suárez, sino que éste la ha tomado simplemente de Vitoria y toda la tradición antigua. Y que Santo Tomás conoce y ha hablado en sus escritos con más frecuencia del derecho subjetivo que de la acepción objetiva, no sólo en los términos equivalentes que antes notábamos, de potestad, facultad, dominio, etc., sino en términos expresos. Basta recorrer los catorce textos que, por vía de ejemplo, ha recogido el P. Hering, en los cuales llama expresamente *ius* a diversas formas de derecho subjetivo o facultad moral [63].

Resta explicar la anomalía de por qué en este lugar-clave, en que expone su doctrina del *ius* como objeto de la justicia, no ha mencionado el derecho-facultad ni siquiera entre los sentidos derivados del mismo. Para ello y para captar el sentido hondo de esta especulación del Angélico, hemos de perfilar *el constitutivo esencial* del derecho como objeto formal de la justicia. Veremos cómo, bajo la expresión objetivista empleada por el Santo, no aparece sino un solo concepto propio del derecho, que es el derecho-facultad, proyectado sobre el objeto justo y fusionado con la acepción objetiva.

Fácil es destacar los *elementos esenciales* de este concepto del derecho propio, que es el objeto formal de la justicia. Para ello hemos de seguir en el plano de la consideración objetiva en que el Angélico se sitúa. El derecho es siempre presentado como el objeto de la justicia. Por ello, algunas de sus notas esenciales las presenta en la cuestión siguiente, al hablar de la virtud; pero son condiciones de la justicia-virtud por ser a la vez notas esenciales de su objeto, el derecho. Adelantando algo de esa cuestión y entresacando las que allí aparecen como notas formales del objeto, sentamos la proposición general:

1.ª Para el concepto y esencia de lo justo, objeto formal de la justicia, se requieren tres notas como condiciones esenciales del mismo: 1) Que sea en orden a otro; 2) que sea algo debido; 3) que se deba en estricta igualdad.

Tal es el principio general, que los autores modernos y clásicos comúnmente admiten y es doctrina expresa de Santo Tomás [64]. Estas tres son las notas esenciales que determinan el derecho: *la alteridad, la igualdad y la exigencia de un deber*. Las tres, y sólo esas tres, han de concurrir para hacer de un objeto el *ius* o *iustum* que ha de realizar la justicia. Algunos, como Vermeersch, las exponen como propiedades o condiciones de la justicia, y así en parte las considera el Aquinate. Mas ya Báñez y Lessio las analizaban como notas esenciales del *ius*. Ambos aspectos son verdaderos, pues que las condiciones formales del objeto se comunican a la virtud y son a la vez condiciones esenciales de ella. Interesan aquí como notas constitutivas del propio y único concepto del *ius* o lo justo.

El Angélico no sólo ha explicado repetidas veces cada una de estas condiciones al hablar especialmente de la justicia, sino que ha mencionado las tres juntas como componiendo la estructura formal y definiendo su esencia. Baste alegar el texto central de las *Sentencias* (*Sent.* 3 d.33 q.3 a.4 sol.1). Allí se encuentra por primera vez la definición de la justicia por su objeto: la justicia es la virtud que realiza *la adecuación de la obra exterior con otro*. Transferida al objeto, el *ius*, éste se definirá como la obra o la cosa exterior adecuada a otro: *Opus alteri adaequatum vel commensuratum*. Tal es la definición del derecho objetivo siempre repetida en esta cuestión 57.

Pues bien, al analizar dicha fórmula encontraba el Aquinate que tal adecuación estaba constituída por los tres requisitos o notas esenciales del *iustum*. He aquí el texto: «Et haec quidem adaequatio est quando ei redditur quod et quantum ei debetur; et haec adaequatio proprius modus iustitiae est... Ista autem adaequatio tria complectitur, ut ex dictis patet: scilicet ut sit ordinatum ad alterum: ut sit ei debitum... et ut tantum reddatur quantum debetur» [65].

Interesa ahondar algo en el contenido de estas clásicas condiciones de la justicia y de su objeto, el derecho. Es patente, sin más, la noción de *alteridad* como la primera—y aun genérica—nota distintiva del derecho. Las relaciones de justicia son por fuerza *bilaterales*. La justicia siempre se refiere a relaciones para con otro, y el derecho—hemos visto—se inscribe en la categoría de relación, que enfrenta a dos sujetos de derechos y deberes entre sí a través del objeto del derecho. Más tarde se explicará la exigencia de *alteridad perfecta*, la que media entre dos personas independientes, que es necesaria para que exista la justicia propia y perfecta.

Pero la nota específica y fundamental del derecho va, sin duda, señalada en la idea de *debido*. Tal es, decía Báñez, *potissima conditio iustitiae*, la de implicar la exigencia de un deber, de referirse a un objeto debido a otro. Y este objeto es el *iustum*, objeto de la justicia. Santo Tomás no suele hacer uso del término abstracto del deber—en latín sería *officium*—, como tampoco del abstracto *ius*, sino sus preferencias son para los vocablos concretos y objetivos: *debitum, iustum*. «Lo debido» es para él en todo equivalente a lo justo. Más aún, pasada esta cuestión primera, el Aquinate abandona la expresión objetiva del derecho, *iustum*, para sustituirla por la de debido. Lo justo será, en adelante, *id quod est debitum alteri*. Y, aceptada la sinonimia de ambos términos, el Angélico empleará de un modo invariable la expresión: *debitum legale*, como versión de la fórmula aristotélica, *dikaion nomikon*, o *iustum legale*, para denominar el objeto de la justicia perfecta y distinguir a ésta de las otras virtudes adjuntas que tienen por objeto el *debitum morale*, según antes dijimos [66].

No es extraña esta identificación formal de las dos expresiones. El Aquinate se sitúa desde el punto de vista de la virtud de la justicia y del sujeto portador de la misma. Enfocado desde quien ha de cumplir los deberes de justicia, el derecho de otro se trueca en deber para él. Tal es *lo justo*, el derecho objetivo, *lo que es debido* por él a otro. Respecto de este otro será en rigor un derecho a reclamar. Y la denominación de *debitum* será, pues, la propia para designar el derecho respecto

---

[63] H. HERING, O. P., *De iure subiective sumpto apud S. Thomam:* Angelicum, 16 (1939) p.295-97. Son los textos principales y más expresos: 1-2 q.58 a.2; 2-2 q.62 a.1 ad 2; q.66 a.5 ad 2; q.69 a.1; q.87 a.3; 3 q.46 a.3 obj.3; q.57 a.6 ad 3; q.67 a.2; q.67 a.6; *Suppl.* q.64 a.1 ad 3; a.4 ad 1; *De virtut. in com.* q.1 a.4; *Quodl.* 2 a.8.

[64] VERMEERSCH, *Quaestiones de iustitia* I c.3 a.1; MERKELBACH, *Summa Theol. Mor.* II n.136; LESSIUS, *Decisiones de iustitia et iure* c.2,1.° (Lugduni 1622) p.17: BÁÑEZ, *De iure et iustitia decisiones* in q.57 a.4 (Salmanticae 1594) p.25.

[65] *Sent.* 3 d.33 q.3 a.4 sol.1.—La misma enumeración conjunta de las tres notas para expresar la esencia de la justicia a través de su objeto se encuentra en el lugar fundamental de 2-2 q.80 a.1: «Ratio vero iustitiae consistit in hoc quod alteri redditur quod debetur ad aequalitatem».

[66] Véanse los textos principales en la nota 50. En el primero se declara esta sinonimia o identificación formal de lo justo y lo debido (2-2 q.80 a.1): «A ratione vero debiti iustitiae defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale: unde et Philosophus in VIII *Ethic.*, secundum hoc duplex iustum assignat».

de quien ha de realizar la justicia: *Lo justo es lo debido a otro*, lo que debe realizar la justicia.

Santo Tomás ya tomaba esta expresión del *debitum* como equivalente al término formal del *iustum*, de San Alberto Magno, que la emplea profusamente también para significar el objeto propio de la justicia [67]. Esta equivalencia la justifica por la reducción de este concepto de débito a las otras dos fórmulas con que hasta ahora había definido el *ius*. Una, la clásica definición romana de la justicia—de ella se hablará en la cuestión siguiente—, en que el objeto o el derecho es denominado *lo suyo* de cada uno. Ahora bien, añade el Aquinate, lo suyo de cada persona es lo que se le debe en igualdad: *Hoc autem dicitur suum unius-cuiusque quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur* [68].

La otra es la definición del derecho objetivo aquí empleada por el Santo: *Opus adaequatum vel commensuratum alteri*. Tal adecuación de la cosa o la obra exterior se obtiene, explicaba en las *Sentencias*, cuando al otro se le da cuanto se le debe: «Haec adaequatio habetur quando ei redditur quod et quantum *debetur*» [69]. Lo que se adecua a otro es lo que le es debido, lo suyo, pues no hay otro fundamento de dicha ecuación jurídica sino la exigencia del derechohabiente al tanto cuanto, a todo lo que es suyo. Por lo tanto, los dos conceptos esenciales del derecho se han reducido a esta nueva y general fórmula de lo *debido*.

A su vez, *esta idea de lo debido es completada formalmente por la de igualdad*, que es la tercera condición. La igualdad es la nota esencial última y más específica de la justicia y de su objeto, el derecho. Ello es porque completa formalmente la idea de lo debido. Para que tengamos un *débito estricto* o legal, propio de la justicia perfecta, ha de ser algo *debido en igualdad completa*, marcado por una medida rigurosamente objetiva, que es el *medium rei*. De lo contrario, surgirá el débito imperfecto, concerniente a las partes potenciales de la justicia [70].

No es extraño, pues, que en esta última nota formal simplifique y condense el Aquinate todo el concepto esencial del derecho. El *ius* o *iustum* lo define aquí sin más por el objeto «adecuado», «igual» o «conmensurado a otro»: *Opus alteri adaequatum vel commensuratum*. Nada menos que catorce veces en esta breve cuestión emplea dicha fórmula. En ello no hace sino traducir a Aristóteles, que definió el *Iustum* por *aequale* y lo injusto por lo *inaequale*. Para el Estagirita, este *dikaion ison* es sólo una parte del *dikaion nominon*, o *legale*, y justamente el derecho más estricto, perteneciente a la justicia conmutativa [71].

Por eso el Aquinate ha llamado también a esta igualdad *el modo propio y distintivo* de la justicia: «Et haec adaequatio proprius modus iustitiae est» [72]. Los modernos juristas, abundando en esta idea, llaman a la

---

[67] S. ALB. MAGNUS, *Summa de Bono:* «Iustitia generalis, sicut omnis iustitia, consistens in debito... Debitum iustitiae specialis est per actum redditionis unicuique quod suum est... et debitum iustitiae generalis... ista iustitia (generalis) non differt a virtutibus in genere consideratis nisi ratione debiti». Texto más ampliamente alegado en O. LOTTIN, *Le concept de justice chez les théologiens du Moyen Age, avant l'introduction d'Aristote:* Rev. Thom., 44 (1938) p.511-12.

[68] 2-2 q.58 a.11. La misma identificación en 1 q.21 a.1 ad 3: «Dicitur esse suum alicuius quod ad ipsum ordinatur... In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur»

[69] *Sent.* 3 d.33 q.3 a.4 sol.1: «Sed haec adaequatio habetur quando ei redditur quod et quantum debetur».

[70] Ibid.: «Ubicumque invenitur ista adaequatio completa est iustitia quae est virtus specialis... Ubi autem ista adaequatio non secundum totum salvatur, sed secundum aliquid, reducitur ad iustitiam ut pars potentialis, aliquid de modo eius participans»

[71] ARIST., V *Ethic.* c.2 (1129a32-35); cf. c.3-6; S. THOM., lect.3 n.922.

[72] *Sent.* 3 d.33 q.3 a.4 sol.1

igualdad *la forma general de la justicia* [73]. La idea de igualdad penetra bajo todos los aspectos las relaciones de justicia. Hay una igualdad que la justicia supone, y es la igualdad de los sujetos de derecho, que deben ser personas independientes entre sí. La justicia es relación entre iguales.

Hay esta segunda igualdad formal, que es la nota especificativa del débito o del *Iustum*, definido por lo igual. La justicia debe dar a cada uno lo igual a su derecho.

Y hay una *tercera igualdad*, que es el efecto resultante de la realización del derecho o del cumplimiento de la justicia. Al dar a cada uno lo que es suyo se restablece la igualdad. Es la igualdad existente en la acción justa, que Vitoria llamó también objeto de la justicia [74], por lo que algún moderno ha situado en este orden o relación de igualdad la esencia del derecho [75]. Pero es obvio que tal no constituye el objeto formal o motivo, sino *el terminativo*, el efecto en el orden de ejecución. El objeto motivo no es esa acción justa o igual, sino «la igualdad de lo debido», que se ha de dar. Como el objeto de la caridad no es el bien formal del acto de amar a Dios, sino el Bien divino que se ha de amar y que es un bien objetivo. Por otra parte, sabido es que, en el orden de la ejecución, el objeto formal es efecto de la virtud.

Esta misma confusión subyace en la teoría del P. Lachance cuando afirma que la igualdad es lo propiamente constitutivo del derecho. No en lo debido, dice, que es genérico a todas las virtudes, sino en la igualdad consiste el derecho; y llega a definir el derecho «la igualdad moral que debemos introducir en nuestras relaciones con otro» [76]. De nuevo se confunde el constitutivo de la moralidad de la acción justa con el constitutivo del objeto de esa acción justa, que es el derecho. Aunque Santo Tomás, con Aristóteles, haya definido tantas veces lo justo *por lo igual*, pero esa fórmula abreviada no nos debe llamar a engaño. Su expresión completa es, como siempre explica el Angélico, *lo debido a otro en igualdad*: «Haec adaequatio habetur quando ei redditur quod et quantum debetur» [77]. La igualdad es un atributo aún más genérico que la idea de débito. Por sí sola atañe a la categoría ontológica de relación—dos piedras, dos hombres iguales—, y sólo es relación moral cuando cualifica a una entidad de este orden, cual es el ente moral exigencia-débito. Entonces ya se trueca, como nota cualificadora de lo debido, en último distintivo formal o especificativo del derecho, porque determina la especie del *debitum legale* o jurídico, como distinto de todo otro deber imperfecto o moral.

Dados estos preámbulos, ya podemos desentrañar el contenido formal o constitutivo de este derecho propio y objetivo, definido con todas las fórmulas anteriores. Siempre situándonos desde el punto de vista del derecho, como objeto de la justicia, que es el ángulo de mira en que se sitúa el Angélico, podemos sentar la siguiente proposición:

2.ª El objeto formal de la justicia, o el derecho, es el bien de la obra exterior bajo la razón de debido a otro en estricta igualdad, y se constituye por el derecho subjetivo, facultad o exigencia moral de este otro en cuanto termina en la cosa o acción, debida o justa.

La primera parte de esta afirmación es manifiesta después de todo lo dicho. La virtud se refiere siempre a un bien, y el bien propio de la justicia es ese bien específico de muchas operaciones exteriores consistente

---

[73] E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* cit., p.143-4.

[74] VITORIA, *Comentarios a la 2-2* in q.57 a.1 n.9. Texto citado en la nota 28.

[75] I. GRANERIS, *Philosophia Iuris* ed.cit., p.146ss.

[76] L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas* ed.cit., p.202ss

[77] *Sent.* 3 d.33 q.3 a.4 sol.1. Lo mismo en 2-2 q.80 a.1.

en dar a cada uno su derecho; porque la virtud se define por el propio acto en orden a su objeto formal. Este objeto formal es lo justo, el derecho de cada uno, consistente en lo debido a otro en igualdad: *ratio debiti alteri ad aequalitatem*. Las fórmulas del Santo abundan en orden a llamar a esto debido a otros *el bien formal, el objeto formal* de la justicia: «Nam iustitia est circa operationes ad alterum sub ratione debiti legalis» (2-2 q.23 a.3 ad 1). «Bonum sub ratione debiti pertinet proprie ad iustitiam» (q.79 a.3). «Iustitia... respicit bonum sub ratione debiti ad proximum» (ibid., a.1; cf. q.80 a.1; *Cont. Gent.* 2,28).

Y es bien obvio, como dijimos, dada la correlatividad de los dos aspectos, derechos y deberes, que, por parte del sujeto que ha de dar el derecho, este objeto justo sea alcanzado bajo la razón de *debido*. El sujeto de la justicia es por fuerza un sujeto de deberes que mira como deberes los derechos de otro. Lo que es derecho o justo para este otro es debido para mí, que debo cumplir la justicia; lo que implica la identificación de ambos términos, lo justo y lo debido.

De este derecho objetivo decimos que se constituye por *el derecho-facultad* o *la relación del derecho subjetivo del otro* a la cosa o acción debida. Ahí está la originalidad de nuestra posición, en cuanto fusionamos las dos acepciones en un solo derecho formal.

Aparte de la autoridad de buenos tomistas clásicos que avalan esta interpretación del Angélico [18], el argumento no puede ser más convincente: El constitutivo formal de una cosa es aquel elemento esencial puesto el cual se da toda la esencia de una cosa, y, destruído, se destruye esta esencia. Ahora bien, puesto el derecho subjetivo o exigencia de uno, se establece ya lo justo o lo que le es debido, y, sin este derecho o exigencia del mismo, ninguna cosa es justa y debida a esa persona que pueda erigirse en objeto de una acción justa. Parece, pues, claro que la cosa material no se constituye en algo justo, objeto de la justicia, sino por la relación al derecho subjetivo del otro. Tenemos, por lo tanto, la realidad material constituída en objeto debido, marcada con el sello del *iustum*, en cuanto término pasivo de la relación de derecho subjetivo de otra persona. A ella queda vinculada esa cosa por la relación de posesión o exigencia sobre la misma. Tal relación constitutiva del derecho objetivo la había indicado claramente Santo Tomás: «Unicuique debetur quod suum est... Dicitur enim suum alicuius quod ad ipsum ordinatur, sicut servus ad dominum... *In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur*» (1 q.21 a.1 ad 3).

La siguiente proposición es, pues, lógica consecuencia de todo lo expuesto:

3.ª No existe sino un derecho formal y propiamente dicho o una sola razón esencial del mismo, que es el derecho subjetivo o facultad moral de la persona, en cuanto terminada en el objeto a ella debido y constituyendo con esa cosa lo justo objetivo.

Defendemos, pues, la fusión de los dos aspectos en una sola *ratio iuris*. Bien entendido que no son las cosas exteriores—la casa, las fincas, palabras del elogio, etc.—el derecho propio, sino la materialidad del mismo, y que éstas se constituyen en derecho en cuanto afectadas o medidas por la exigencia de la persona. O lo que es igual, *la relación de*

[18] Por no citar sino a Billuart, que claramente lo formula así: «Obiectum formale quo (iustitiae) est *ratio debiti seu ius in altero sumptum pro legitima potestate possidendi, alienandi*» etc. (*Tract. de iure et iustitia* diss.5 a.-).

exigencia de la persona a esas cosas, el vínculo moral de potestad moral o posesión que las une a sí como cosas suyas. Y así queda la facultad moral como única categoría formal del derecho y constitutiva del mismo *ius obiectivum*, pues las cosas no son debidas ni se truecan en un *iustum* a realizar por la justicia, sino por las exigencias de posesión o facultades subjetivas de las personas, que las convierten en el *ius reddendum ad aequalitatem*.

Y no es otra la interpretación del Angélico. En todas las fórmulas suyas de definición del derecho, objeto de la justicia, está reconociendo implícitamente la existencia del derecho subjetivo, si bien lo considera, no desde el sujeto, sino desde el punto de vista del objeto material o acción que es debida a otro. Es el aspecto del *ius passive sumptum*, término de la relación del sujeto y cuyo constitutivo es precisamente ese derecho subjetivo o facultad. En la definición suya: «Ius vel iustum, opus alteri adaequatum», no se encuentra más derecho propio que el del sujeto. En esa expresión objetivista sólo se dice que la cosa se trueca en *ius*, o se hace suya del otro, porque se ordena o proporciona a él, y esto ocurre porque el otro goza de un *ius subiectivum* o *vínculo jurídico exigitivo* de tal cosa o acción. Y es que las cosas materiales no pueden ser sujeto receptor de la relación jurídica, que, como entidad moral, sólo puede estar inscrita en la persona: ellas son mero *término pasivo* de esa relación jurídica del sujeto personal, la cara objetiva de la misma, suficiente para que puedan ser llamadas por el Santo con el término concreto del *ius* o *iustum reddendum alteri*.

De toda esta discusión fluye sólo una consecuencia, y es *la objetividad* que ha dado Santo Tomás a toda su doctrina jurídica y análisis del derecho. Derechos subjetivos y sujetos de deberes se enfrentan entre sí mediante el objeto, el *iustum*, que es «el que juega—dice el P. Delos—una función central y determinante» [19]. Las facultades subjetivas quedan sujetas y adscritas al objeto debido. Santo Tomás bien pudo decir que el *ius* es algo totalmente objetivo, definido *a parte rei*, puesto que el derecho-facultad del otro es algo totalmente distinto del sujeto de deberes, exterior a él y plenamente independiente en sus exigencias, que son objetivas para el portador de la justicia y sus deberes, el cual ha de realizar la obra justa y desde el cual ha definido Santo Tomás el derecho.

Así, pues, el concepto de derecho-facultad, como formal y estricto *ius*, no rompe con la línea tradicional, sino que está enseñado por Santo Tomás en estas expresiones objetivistas por él creadas, aparte de todos los demás textos en que, siguiendo las fuentes jurídicas romano-canónicas, designa los derechos subjetivos de las personas con los términos *facultas vel potestas* o simplemente *ius*, como ya antes dijimos. Ni tiene por qué infiltrarse el voluntarismo suareziano u otros más radicales en esta doctrina del derecho formal y la justicia inscritos en la voluntad, con tal de que dichos poderes de la volúntad vayan siempre limitados, medidos y determinados por el principio formal de todo derecho, que es derecho-normativo, y al cual en seguida traslada Santo Tomás su consideración en el artículo 2.

[19] TH. DELOS, *La justice*, trad. francesa de la *Suma* (París 1932) p.236.

IV. La causa material o el sujeto del derecho

Santo Tomás no se ha extendido en otras especulaciones sobre la esencia del derecho, porque no entraba en sus planes trazar el cuadro completo de su filosofía. Podemos, sin embargo, completar su doctrina con este otro aspecto básico de *la causa material* o *sujeto del derecho*, entresacado de otros textos suyos.

Y es obvio que *esta consideración se refiere* al derecho en su sentido propio y formal, que es *el derecho subjetivo*. El mismo grupo, antes citado, de partidarios de la interpretación objetivista, o del «realismo jurídico», debe por fuerza referirse en este apartado al derecho subjetivo y reconocer, más o menos veladamente y en contra de la posición sostenida antes, la vigencia y plena validez del mismo, puesto que las personas no pueden ser sujetos portadores sino de esas entidades llamadas exigencias o facultades, no de las realidades objetivas. El tema, pues, del sujeto del derecho concierne a «la estructura del derecho subjetivo» [80], siquiera algunos de esos autores se resistan a llamarlo «facultad moral» —mejor sería designarlo como *exigencia de algo*—y consientan sólo en nombrar esta exigencia subjetiva *desde el objeto debido*, o con la apelación moderna de «una relación de la persona a la acción u omisión de otra persona como a algo a ella debido» [81]. Pero ya hemos mostrado la sinonimia conceptual de estos términos y cómo la expresión objetivista de «lo debido a otro» señala que esa relación subjetiva llamada derecho es un poder o facultad exigitiva de la persona a ciertas cosas o acciones de otra persona.

Pues bien, teólogos intérpretes de Santo Tomás y juristas están casi unánimes en proclamar que el *sujeto propio del derecho es toda persona, y sólo la persona*.

Y si prescindimos del mundo de las substancias invisibles—Dios y los ángeles son también sujetos propios del derecho—, persona entre las criaturas visibles es sólo el hombre. Hablando, pues, en todo rigor, *sólo el hombre es el sujeto del derecho entre las criaturas visibles*.

El Aquinate, que no desarrolló expresamente este concepto de la persona humana en relación con el derecho, sino refiere el sujeto de derechos simplemente al hombre, va a probar en seguida esta doctrina por el concepto de alteridad. La justicia, dice, debe rectificar las acciones humanas que son para con otro. Mas las acciones son de los supuestos, del compuesto total que obra, y no de sus partes o facultades. Por eso «la justicia requiere diversidad de supuestos humanos y no puede darse sino en un hombre para con otro» [82]. Lo que equivale a decir que los derechos sólo se encuentran en estos supuestos o personas humanas, porque la justicia no enfrenta y relaciona sino sujetos de derechos y deberes.

En el comentario a la *Etica* aplicaba este mismo razonamiento a los dos términos de la relación en cuanto personas, porque la igualdad de la justicia, decía, se da entre dos personas a través de las cosas [83].

[80] LUÑO PEÑA, *Derecho natural* cit., c.34 p.299.

[81] AS. L. BENDER, *Philosophia iuris* cit., p.53ss.78ss.; L. LACHANCE, *Le concept de droit dans Aristote et S. Thomas* cit., p.246ss.; I. GRANERIS, *Philosophia iuris* p.76-81.

[82] 2-2 q.58 a.2: «Iustitia... requirit diversitatem suppositorum et ideo non est nisi unius hominis ad alterum».

[83] *In Ethic.* 5 l.4 n.934-5: «Cum ergo iustum sit et medium et aequale, oportet quod in quantum est iustum, sit ad aliquid... in quantum autem est aequale sit in

Y también de manera expresa, aunque incidental, atribuye luego el débito de la justicia—y, por lo tanto, el derecho—a las personas humanas *por su propiedad y dignidad de personas* [84].

El Angélico se ocupó de la persona sobre todo para definir y precisar su constitutivo metafísico. Pero también desde esta ontología de la persona humana debemos derivar fácilmente su atributo inseparable de *ser sujeto de derechos*; es decir, que la persona metafísica esencialmente ha de ser también persona moral o sujeto portador de derechos.

No interesa aquí ni aun mencionar las varias interpretaciones de la doctrina de Santo Tomás sobre el constitutivo metafísico de la persona, sino recordar alguna de sus fórmulas. Bien sabido es cómo la definición más repetida y generalmente aceptada por el Santo es la fórmula recibida de Boecio: *Rationalis naturae individua substantia*, una substancia individual de naturaleza racional o intelectual [85]. Su exegesis de la misma interpretaba como esencial en la definición la exigencia de una perfecta individuación en el sujeto substancial. Es decir, que no fuera parte de substancia ni subsistente en otro supuesto, sino individuo subsistente por sí mismo [86]. Por eso, otra versión que hace el Angélico de esa fórmula, aplicable análogamente al constitutivo de las divinas personas, significaba la noción de persona como *la individualidad subsistente en una naturaleza intelectual* [87].

Si atendemos a la valoración axiológica de este «individuo de naturaleza racional por sí mismo subsistente»—las diferencias de interpretación estriban sólo en el constitutivo ontológico de esta subsistencia—, nos dirá el Angélico que la persona es un nombre de perfección, que significa: «id quod est perfectissimum in tota natura», y, siguiendo una fórmula célebre en la antigua escolástica, confirma el Aquinate que «la personalidad necesariamente expresa *la dignidad y perfección de cada cosa*». Ahora bien, la dignidad ontológica substancial de cada ser está en «existir por sí», añade en el mismo texto [88]. Y la dignidad y perfección dinámica de este ser substancial de naturaleza humana, por la que le llamamos persona, está en poseer *el dominio de sus propios actos*, en el señorío de su propia actividad [89].

De ahí fluye también, y en ello estriba justamente, *su condición de persona moral*, de ser sujeto del derecho Las condiciones ontológicas de la persona substancial son las que hacen posible esta otra personificación en el orden jurídico. Porque el hombre es un supuesto subsistente por sí de naturaleza racional con un fin propio que realizar con sus propios actos, por eso puede presentarse frente a otros seres con propias exigencias morales o derechos. *La personalidad jurídica radica, pues, en la misma subsistencia autónoma de la persona metafísica del*

---

quibusdam rebus, sec. quas scil. attenditur aequalitas inter duas personas... scil duas res et duas personas respicit quasi intrinseca, in quibus scilicet constituitur iustitia... Et oportet ad rationem iustitiae quod sit aequalitas personarum».

[84] 2-2 q.63 a.1: «Consistit aequalitas distributivae iustitiae in hoc quod diversis personis diversa tribuantur secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personae propter quam... est ei debitum, non erit acceptio personae, sed causae».

[85] 1 q.29 a.1; cf. *De pot.* q.9 a.1; a.4; *Sent.* 3 d.23 q.1 a.3.4.

[86] 3 q.2 a.2 ad 3.

[87] 3 q.2 a.2; 1 q.29 a.4; *In Sent*, 3 d.5 q.1 a.3: «Individuum subsistens in natura illa»: «subsistens distinctum», «id quod est distinctum in natura illa».

[88] 3 q.2 a.2 ad 2; cf. a.3; 1 p.29 a.3 ad 2.

[89] 1 q.29 a.1: «Adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt... Et hoc nomen est persona».

nombre e inmediatamente se implanta en su condición de ser inteligente y libre. El derecho es una relación y una entidad moral, y sólo por la razón y voluntad libre puede el hombre relacionarse con los demás, comprender las exigencias morales de unos para con otros.

De nuevo vemos que el derecho es un poder moral que otorga al sujeto subsistente la nueva categoría *de persona moral*, de autonomía y poder libre no sólo en su ser, sino también sobre sus actos. Por eso, la capacidad jurídica se enraíza en la razón y se sitúa formalmente en la voluntad libre, que dan al ser subsistente el dominio de su actividad y de la dirección de su vida. Los animales irracionales son también supuestos subsistentes, mas no tienen esa perfección ontológica de personas, porque, carentes de inteligencia y voluntad, les falta la autonomía y dominio libre del obrar, por lo que no pueden ser sujetos de moralidad ni, por lo tanto, de derecho

La personalidad moral, con su atributo inherente de ser sujeto de derechos, es, pues, culminación *de la dignidad y perfección de la persona humana*. La persona, por ende, es un nombre de *dignidad*. Significa ante todo *la dignidad ontológica* de ser un supuesto subsistente de naturaleza racional—porque «es de gran dignidad, añade el Angélico, subsistir en la naturaleza racional»—, y su significación se consuma y perfecciona formalmente en *la dignidad operativa* de ser persona moral, o sujeto de derechos [90].

Esta *fundamentación teórica está en perfecto acuerdo con el sentido y origen histórico de los términos.* Siempre se ha considerado la persona en relación con el derecho. En el derecho romano, de donde toma su origen, el hombre es llamado persona por ser sujeto de la ordenación jurídica. Como ya decía el sabio Vico, los romanos en el derecho llamaban a los hombres *personas* o también *capita*, en cuanto sujetos de la ordenación jurídica. El término latino de persona es, pues, originariamente, un vocablo jurídico: «Certe *persona iuris vocabulum* est, ut homo vocabulum est naturae» [91]. La razón de ello parece ser la doble indicada ya por Santo Tomás: una, la nota de dignidad que acompaña a la persona, como apelativo reservado para la función de ciertos cargos y puestos; otra, la nota de cierto artificio, proveniente del origen semántico de la palabra, puesto que primitivamente se aplicó a significar la máscara del actor de teatro; de modo análogo, en el orden jurídico, la persona sería como la figura ficticia que reviste el hombre por la función o cargo que ejerce o representación social que ostenta.

El hombre, en el derecho romano, nace ya *persona*, como ser subsistente por sí y sujeto de derechos. Y parece ser que, de algún modo, se reconocía la personalidad jurídica y los derechos del niño antes de nacer, del *nasciturus*. Sin embargo, es cierto que *la capacidad jurídica*—el ejercicio actual de los derechos—no se reconocía y garantizaba a la persona humana sino bajo las condiciones de *libertas* y *civitas*, o la cualidad de ciudadano, que daban entrada al mundo jurídico romano. Sólo era persona *sui iuris* el que no estaba sometido a otro. En caso contrario, el hombre

[90] 1 q.29 a.3 ad 2: «Quia in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen *persona* ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici *personae* in ecclesia, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt *personam*, dicentes quod *persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona».

[91] J. B. VICUS, *De constantia iurisprudentis* (Napoli 1861) p.2.ª c.20 n.4-5. Los textos de Santo Tomás, en las notas 89 y 90.

era *alieni iuris*, como el esclavo o el hijo, y revestían entonces la persona del señor o del padre [92].

Sólo por influencia del cristianismo fué reconocida *la personalidad jurídica*, o capacidad actual de derechos naturales, a todo hombre para el cumplimiento de sus fines. Porque ante el derecho natural el hombre nace ya persona, y tal personalidad moral no se destruye sino con la muerte. Tal es ya asimismo el niño nonnato o el feto viviente en el seno de su madre, quien, por el hecho de recibir la persona ontológica o su constitución de ser humano, obtiene toda la esencia de persona moral y se constituye en sujeto de los derechos inalienables de la persona humana.

Otra cosa será llegar a la plena capacidad jurídica, pues es obvio que el niño, como los alienados o carentes del uso de razón, se ven impedidos en el ejercicio de múltiples derechos. Y el derecho civil podrá limitar esa capacidad de persona jurídica en muy diversos modos y esferas de actuación jurídica.

A esta doctrina de la unión indisoluble del sujeto de derechos con la persona humana parece obstar la división, que ya desde el derecho romano y germánico se considera, de un doble sujeto del derecho: *la persona física* u ontológica, que es el hombre individual, a quien primariamente compete este concepto de persona, y *la persona moral o colectiva*, de las sociedades, colegios y corporaciones. También éstas son consideradas como propias personas, nuevos sujetos de derechos distintos de los individuos. En el derecho canónico reciben el nombre de *persona moral*, mientras que en el derecho civil el de *persona jurídica*, pues ya en el antiguo lenguaje medieval eran también llamadas persona o *corpus mysticum*.

En cuanto *a la realidad de estas personas colectivas*, bien conocidas son las varias interpretaciones que se han dado. La corriente positivista, desde Savigny, sostiene que la sociedad no es tal persona sino por pura ficción de derecho. Sería una simple persona jurídica, mas no real y en sentido filosófico. Y afirman que tal era el pensamiento antiguo, pues en el lenguaje canónico fué designada como *persona ficta*. Los objetivistas, en cambio, y partidarios del organismo exagerado, con tendencia al estatismo, piensan, desde Gierke, que la sociedad es persona real al modo de un *organismo natural*, con unidad biológica, aunque supraindividual [93].

La verdad está en un término medio, que es la concepción organicista tradicional. Las sociedades son verdaderas personas y propios sujetos del derecho, no sólo por ficción jurídica, sino también con realidad análoga a los individuos humanos. Están constituídas por una *forma real*, aunque accidental, que es *la unidad de orden* y de relación entre los miembros que se agrupan en el todo social. La comunidad social forma un nuevo principio de operaciones y sujetos de derechos con un fin propio, al cual deben tender las actividades asociadas y, por lo tanto, una persona distinta de los individuos.

Es verdad que ya Sinibaldo de Fiesco, o Inocencio IV, el papa canonista que aceptaba las primeras designaciones de *persona universitatis, persona collegii*, aplicadas a estas corporaciones, acuñaba la idea de *persona ficta: Collegium in causa universitatis una fingatur persona* [94]. Pero, en el lenguaje canónico, la idea de *persona ficta* no significa una

[92] L. GRANERIS, *Philosophia iuris* cit., p.76ss.; E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* c.34 p.304.—También en el Derecho canónico el hombre se constituye en persona moral de la Iglesia sólo por el bautismo (can.87).

[93] E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* cit., p.304ss.

[94] DR. L. EIJO GARAY, *La persona jurídica* (Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1935) p.305s.

pura ficción jurídica, sino que la entienden tal por respecto a la persona física. La sociedad es *una ficción de persona ontológica;* pero tiene *realidad de ente moral y de verdadera persona,* aunque análoga a los individuos substanciales.

Siempre es verdad, no obstante, que son las personas físicas o individuos humanos, miembros del cuerpo social, los verdaderos sujetos de los derechos, tanto individuales como sociales. Sólo los hombres, los gobernantes, que encarnan la autoridad, o los súbditos, serán los responsables, los que reciben y dan efectividad a todos los derechos y deberes de un todo social.

Tampoco puede ofrecer dificultad a esta doctrina la noción de *personas morales no colegiadas,* que todos los derechos reconocen, es decir, de las *universitates rerum, fundaciones o instituciones.* Puede haber una mayor ficción de derecho en la creación de estas personas meramente jurídicas, que se definen como «entes jurídicos formalmente constituídos por la autoridad pública con independencia de las personas físicas singulares». Pero no todo es pura ficción y subjetividad en esta figura jurídica. Si bien el derecho puede abstraer, en su definición y constitución, de las personas naturales, siempre se dará subyacente un sujeto real de personas físicas que han de ejercer tales derechos de la colectividad fundacional, como son los fundadores, administradores y destinatarios de la misma.

V. *El fundamento del derecho*

Es otro *segundo aspecto de la persona humana, como causa material o sujeto del derecho,* considerado por la neoescolástica. Pero es una consideración básica que, como tal, debe conectarse con el estudio de las causas del derecho. La causa material es no sólo *pasivo receptor* de las formas, propiedades o atributos que en ella se sustenta, sino pueden tener influencia en su producción y origen. A veces será verdadera causa eficiente de las formas que en ella como sujeto se reciben. Así, las facultades espirituales son causa eficiente y sujeto receptor de los actos y hábitos propios; y los hábitos, a su vez, tienen la misma influencia eficiente y receptiva de los actos. En otros casos, la causa material es a la vez eficiente emanativa de las formas que recibe: tal la substancia respecto de los accidentes. No sólo los sustenta, sino que de ella, como de propia fuente, fluyen y reciben su vitalidad, como el entendimiento y voluntad emanan del alma espiritual.

Tal es el caso del derecho respecto de la persona humana. El derecho es no sólo un atributo del ser substancial del hombre, que, como forma o ente moral, en él se sustenta, sino a la vez fluye, como propiedad espiritual, de la naturaleza humana ya constituída en persona, que es causa emanativa de todo derecho. Es el segundo sentido de esta verdad de la persona humana como sujeto del derecho. Significa que es a la vez *raíz emanativa y razón de ser* de todo derecho y capacidad jurídica que en ella, como propiedad inalienable, reside.

Se considera aquí el fundamento general del derecho en común de la persona humana. Esta fundamentación filosófica y abstracta difiere del fundamento inmediato de cada derecho en concreto, que la ciencia jurídica considera. Es el llamado *título jurídico,* que ya hemos indicado era uno de los elementos imprescindibles para la constitución de todo derecho.

Desde el punto de vista *existencial,* la *relación jurídica,* en que consiste el derecho, no surge sino a la posición de un fundamento en la persona radicalmente cualificada para ser titular de derechos. Porque toda relación brota sólo a la posición del fundamento del que deriva. Tal es el título jurídico: *la razón de ser,* o aquella realidad que funda cada derecho concreto, existencial. *Tales títulos* pueden ser, bien dados por la misma naturaleza—el nacimiento para los derechos innatos del hombre—, bien otros hechos positivos que determinan o cambian la condición social del hombre. Se clasifican como *actos o negocios jurídicos* los actos voluntarios de las personas que, bajo el imperio de la ley, producen efectos jurídicos y respectivas obligaciones, como testamentos, contratos; o bien *simples hechos jurídicos,* aquellos acontecimientos independientes de la voluntad—nacimiento de tales padres, mayoría de edad, muerte de parientes, etc.—, los cuales, siempre bajo la determinación de la ley, establecen nuevas relaciones jurídicas—transferencias de dominio, etc.—y crean, por lo tanto, nuevos derechos.

Por encima de ellos se ha de indagar *el principio general* que funda todo derecho en el hombre: *la capacidad jurídica* para adquirir derechos positivos y al menos *el fundamento actual* de todos sus derechos naturales. Y aun éste suele distinguirse en fundamento próximo, o inmanente al hombre, y fundamento remoto, o causa trascendente del derecho. Dos proposiciones formulan debidamente la doctrina católica.

1.ª El fundamento próximo de todo derecho es la dignidad inviolable de la persona humana, como ser racional que se mueve libremente al fin.

Con ello se proclama el perenne valor de la personalidad humana, como fuente de todos los derechos del hombre. Y a la vez se mantiene el carácter y naturaleza espiritual del derecho, como propiedad del ser espiritual del hombre.

Pero, a la vez, también esta fundamentación espiritualista del derecho sobre la perfección de la naturaleza intelectual del hombre y *la dignidad de su fin personal* se afirma contra todas las otras teorías y sistemas falsos del derecho. Se entrelaza, en efecto, la cuestión sobre el fundamento del derecho con las diversas concepciones del mismo, pues según se conciba la fuente o el origen del derecho, así se constituyen los diversos sistemas jurídicos, políticos y sociales, todos los cuales llevan en su fondo una noción distinta del derecho.

No es menester aquí ocuparnos de la inmensa literatura en torno a las teorías del derecho. Nos limitamos a mencionar algunas de las clasificaciones o grupos más comunes de sistemas opuestos a nuestra doctrina católica [15].

a) Ante todo, *la escuela materialista, o subjetivismo físico,* identifica el derecho con la fuerza física del sujeto. Es el sistema que prácticamente reconocen tantos hombres de mundo, para quienes la fuerza se confunde con el derecho real, porque, si no se tiene poder para conseguir algo o capacidad y habilidad para triunfar en la vida, el derecho no tiene sentido y es inútil. La ley del más poderoso es aún, por desgracia, imperante en el mundo de las relaciones jurídicas, sobre todo internacionales. Y ha sido elevado a sistema por Nietzsche, como moral y derecho propios del

[15] Véanse sobre estas teorías y clasificaciones L. RECASÉNS Y SICHES, *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico* (Barcelona 1929); M. SANCHO IZQUIERDO, *Filosofía del derecho* (Zaragoza 1944) p.302ss.; I. GRANERIS, *Philosophia iuris* I p.79ss.; N. ZAMMIT, O. P., *De Philosophia iuris* (Romae 1947) p.67ss.; F. OLGIATI, *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto* 2.ª ed. (Milano 1950).

superhombre, cuya única finalidad sería desarrollar la voluntad de poder. Está en la entraña del *evolucionismo* de Spencer, Darwin, con sus ideas materialistas del triunfo de unos individuos y especies sobre otros. Y es invocado también por *el sociologismo* materialista de Durkheim, negador de la libertad individual y sus derechos. Y por *el socialismo* y otras teorías positivistas de fondo materialista.

b) El positivismo jurídico es la teoría que establece como única fuente de derecho, bien el Estado, la ley positiva, la legalidad, la costumbre o cualquier otra fuente histórica. Aparte de los positivistas antiguos, han sido Spinoza y Hobbes quienes enseñaron que las nociones de lo justo y de lo injusto dependen únicamente de la autoridad civil. El único derecho es el de las leyes positivas, y es justo cuanto ordena la ley, única creadora de derecho. Al mismo positivismo se puede agregar *el utilitarismo* de la escuela inglesa, enseñado sobre todo por Bentham y A. Smith. El derecho se confunde con la utilidad, única fuente del bien moral y también del derecho, que sólo persigue un fin utilitario, sea la felicidad de los individuos, como quería también Spedalieri, o el interés general.

Y otra variante del positivismo debe verse en *la escuela histórica* de Savigny, Hugo, Puchta, para quienes el derecho es fruto de una evolución histórica y reconoce como única fuente y origen las costumbres de los pueblos o la conciencia popular; o *la escuela* puramente *empírica* de Ihering y de cuantas tendencias sociologistas o estatistas ven en el Estado la fuente del derecho.

c) Como *subjetivismo voluntarista* deben clasificarse las teorías que establecen el fundamento del derecho en la voluntad humana o en alguno de los elementos voluntarios, como la libertad, el imperio o un contrato. En esta dirección es clásica y la más importante la concepción de Rousseau, con su exaltación de la libertad originaria del hombre y el derecho absoluto a la libertad que regía en el estado de naturaleza, junto con su teorización del contrato social y la voluntad general como fuente de todos los derechos históricos, teoría que forma la raíz y origen de todo el liberalismo desde Rousseau hasta nosotros reinante.

d) Plenamente incluído dentro de la línea voluntarista, es el sistema jurídico más marcadamente individualista: *el racionalismo subjetivista* de Kant y su escuela. El derecho concierne, según Kant, al solo dominio de la libertad exterior, sometida al imperio de la ley y de la coacción. Y este derecho y orden jurídicos se definen como «el conjunto de condiciones bajo las cuales la libertad exterior de cada uno puede coincidir con la de los demás, según la ley general de la libertad». Fichte desarrolló la teoría jurídica de Kant en un extremo subjetivismo idealista, que parte de la idea de la libertad y señala en esta libertad absoluta el derecho originario del hombre.

Por reacción contra este exceso de individualismo subjetivista, Schelling y Hegel condujeron el voluntarismo hacia el objetivismo panteísta; objetivaron aquella voluntad interna totalmente autónoma de Kant, transformándola en *la Voluntad absoluta universal,* que se realiza en el Estado y es la fuente de todos los derechos. Todo derecho deriva de esa voluntad universal y objetiva, encarnada en el Estado. De aquí la estatolatría y omnipotencia del Estado, que para Hegel no es sino una de las fases de la evolución de la idea panteísta. No es extraño que el sistema jurídico hegeliano sea invocado por los diversos sistemas de estatismo totalitario, es decir, a la vez por el marxismo y el fascismo.

e) En la misma línea del racionalismo de Kant y siguiendo los mismos supuestos subjetivistas se han formado las teorías de los neokantianos modernos. Es la más importante la escuela de Viena, o «la teoría pura del derecho», de Kelsen y sus discípulos. Estos aplican los principios de Kant a las teorías jurídicas, llegando a un concepto puramente formalista del derecho. Proclaman la existencia de las categorías originales del *ser* y el *deber-ser,* naturaleza y normas, que se imponen como ideas simplemente formales y *a priori.* Las normas puramente ideales del derecho deben ser vaciadas de todo contenido empírico, y la ciencia del derecho debe constituirse en una teoría pura de las normas jurídicas. Es el racionalismo kantiano quintaesenciado y convertido en *formalismo jurídico,* la teoría del derecho desligada de toda sociología y toda ética y reducible más bien a una especie de lógica.

El formalismo neokantiano no ha sido superado por aquellas teorías jurídicas que, como las de Stammler, Stahl o Del Vecchio, han llegado al reconocimiento del derecho natural. Se trata de un yusnaturalismo logicista, reducido a principios puramente formales o categorías *a priori,* simples ideales de justicia que pueden conjugarse con múltiples derechos justos. El derecho natural sería sólo inmutable en la forma, pero variable en la materia o contenido, según la fórmula stammleriana del «derecho natural de contenido variable».

Ni tampoco ha sido superado ese racionalismo kantiano por los fenomenologistas, como A. Reinach, o los filósofos valoristas y de la cultura, como G. Radbruch, que aplican esas concepciones filosóficas a la teoría general del derecho y hablan de «conexiones jurídicas *a priori*» de universal validez, o de los valores eternos de la justicia, que se imponen por sí mismos en la intuición emocional de las esencias y qué, como los demás valores sociales, de la cultura, etc., son simples medios al servicio de los valores de una *personalidad autónoma e independiente* en sí misma. Pese, pues, a los grandes méritos de estas escuelas, por su reacción contra el positivismo y el excesivo formalismo racionalista, no han sabido redescubrir las eternas fuentes del derecho y el verdadero fundamento del mismo.

Estas fuentes eternas del derecho sólo pueden ser dos: una, que puede llamarse *realista o existencial,* y es la persona humana por su dignidad de ser racional, dotado de libertad para conseguir su fin último; la otra es *la fuente normativa* y principio formal, y es el derecho natural en cuanto anclado en la ley eterna.

A) Expliquemos *la primera fundamentación personalista,* que, con los neoescolásticos [**], la hemos formulado en la proposición anterior. Pero en ello no hacen sino recoger la doctrina de Santo Tomás, en tantos lugares de sus obras dispersa, y de los teólogos clásicos.

El Aquinate, en efecto, enseña que todo hombre es sujeto de derecho y que por el hecho de su racionabilidad recibe la capacidad jurídica del Creador. El Angélico parte de la consideración de la divina Providencia y su gobierno en el mundo. Los efectos del gobierno divino se manifiestan en las criaturas según la variedad de su naturaleza. Las criaturas racionales reciben del Creador los esplendores de la inteligencia; por ella llevan en sí el sello de Dios y reproducen su imagen. Tal es—la imagen de Dios en el alma—, según el pensamiento teológico del Aquinate, la fuente y razón de ser de todas sus prerrogativas. Por ella recibe a la

[**] T. MEYER, *Institutiones iuris naturalis* (Friburgi 1906) I p.400ss.; V. CATHREIN, *Filosofia morale* trad. ital (Firenze 1913) I p.673ss.; B. A. MERKELBACH, *Theologia moralis* II n.152.

vez una participación del gobierno de Dios en el mundo y el principio de su destinación libre al fin. El sello más característico de esta imagen de Dios en el alma espiritual es la inteligencia, de la que brota la voluntad libre, por la cual recibe el hombre dominio sobre sus propios actos y una como supremacía sobre el universo entero [87].

De ello deduce Santo Tomás que la Providencia divina ha debido establecer *una manera especial de gobierno* sobre las naturalezas intelectuales, porque ellas exceden a las otras criaturas por la perfección de su naturaleza y la dignidad de *su fin personal*. Sólo el alma humana es capaz de conocimiento y de amor de Dios y de conseguir, por lo tanto, su propio fin individualmente, de una manera consciente y libre. «Solas las criaturas racionales» son conservadas y gobernadas por Dios por sí mismas, para alcanzar la propia perfección en sí, sin ser subordinadas al bien de otro ser superior o de la especie. Las criaturas inferiores están, en cambio, ordenadas a ellas, han sido creadas como medios e instrumentos para su servicio. Por eso el ser racional permite a toda la creación retornar a su Principio y remontarse directamente hasta su fin [88].

Así es como el hombre ejerce un dominio relativo sobre el universo entero. «Por su inteligencia y su voluntad puede servirse de las cosas exteriores en propia utilidad, como de cosas hechas por él, porque siempre lo imperfecto es por lo perfecto» [89]. Y tal es *la raíz ontológica del derecho en el hombre, el dominio* que ejerce sobre sus actos y sobre las cosas, y *la relación ontológica* que liga las cosas exteriores a su persona y es a la vez referencia a los demás hombres, los cuales no deben impedirle en el uso lícito de esos medios.

Esta raíz ontológica, que Santo Tomás y los clásicos la expresaban en la teológica especulación de *la imagen de Dios* en el hombre y del consiguiente dominio que éste ejerce sobre las cosas, los modernos la han condensado *en la persona humana* como fundamento de todo derecho. Al fin, la persona es nombre de *dignidad moral* y de perfección, que resume y cifra todas las prerrogativas morales de su ser racional.

El razonamiento, en substancia, es el mismo. La persona humana goza de la facultad inviolable de ordenarse y conseguir su propio fin por su naturaleza racional y libre, que le hacen ser una persona—subsistencia intelectual *sui iuris* y a otro totalmente incomunicable—y le confieren el dominio sobre su ser y sus propios actos, con dominio también sobre su fin y sobre los medios para tender a él y conseguirlo. Mas no puede tender a conseguir eficazmente su fin y perfección sino mediante diversos medios, como son el uso de las cosas exteriores, de sus propias facultades, de la ayuda y prestaciones de otros. Síguese, por lo tanto, que goza de poder inviolable para obtener y exigir todos esos medios, y tal potestad es el derecho en general.

Añádase a ello que no le es potestativo, sino que le incumbe *el deber* de orientarse a su fin humano y trascendente y conseguir su propia perfección. De ese deber para con el fin último brotan sus derechos y en dicha obligación primera se insertan: *los derechos absolutos de la persona*, consecutivos a su naturaleza, y *los derechos relativos* que surgen de la convivencia social.

Porque esa primera argumentación no nos daría toda la perspectiva del origen del derecho si no es completada con la consideración social.

---

[87] I q.98; *In Sent.* 1 d.3 q.3; *C. Gent.* 3,1; 4,26; *1-2 Prol*

[88] *C. Gent.* 3,111-113.

[89] 2-2 q.66 a.1; cf. q.64 a.1; 1 q.21 a.1 ad 3.—Cf. L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas* cit., c.11 p.258-61.

Que el hombre no es un ser aislado, sino que para su conservación y perfeccionamiento depende de los demás. Por ley inmanente de su naturaleza es un *ser social*, que no puede desarrollar sus actividades sino con la ayuda de otros. Sólo puede conseguir su fin *en la sociedad*, en mutua relación y dependencia con los demás hombres. Esto determina la solidaridad mutua y las relaciones de la vida social, ya que todos dependen de todos y ninguno se basta a sí mismo. Cada uno tiene que conseguir su propio fin individual en función del bien común, en subordinación al bien general de las distintas sociedades en que ha de ir encuadrado el hombre. De la naturaleza de esta ordenación al bien común se hablará más tarde.

Infiérese de todo ello: 1.° Que la persona humana—también aquí es la persona y no sólo el individuo—lleva en su naturaleza inscrita una ordenación *necesaria, obligatoria*, al bien común de la sociedad y a la cooperación social. Esta obligación primera es la fuente de todos los derechos y deberes sociales. Por lo mismo, 2.°, de esta incorporación necesaria a la vida social síguese que tiene derecho a que los otros cooperen a su propio perfeccionamiento, a todas aquellas acciones y ayudas de los otros sin las cuales no puede obtener su propio fin. Y la facultad de los demás a ordenarse libremente y disponer de su fin determinará en mí los deberes correlativos de respeto, ayuda y prestaciones mutuas. He aquí, pues, el origen de las relaciones jurídicas sociales; en la misma comunidad de fin va implicado el principio social de colaboración, con las consiguientes facultades y obligaciones jurídicas. A su vez, esta dignidad inviolable de la persona, basada en el ser espiritual del alma con un destino trascendente o fin último personal, hace que no pueda subordinarse como medio a ninguna otra criatura en su ser y obrar, sino sólo esté sometida a Dios, y origina de esa suerte los derechos inviolables de la persona humana.

Así, pues, *la perspectiva personalista* del origen del derecho va conjugada y completada con esta *perspectiva comunitaria* de su fundamentación social. Pero no olvidemos que esta segunda perspectiva brota de la primera y va incluída en ella. La vida social y la ordenación al bien común es uno de los medios obligatorios que la persona tiene para conseguir su fin último, y lo social en este sentido se ordena al fin último y bien trascendente de la persona, según la dialéctica de fines y medios que después se ha de explicar. Por lo tanto, en el orden creado la raíz ontológica y última del derecho es la persona ordenada a su fin propio.

A la vez hemos fundamentado el derecho no sólo en la subjetividad de la persona humana, sino en la ordenación de la misma al fin objetivo. Tenemos con ello dada, junto con la causa material y raíz emanativa del derecho, *su propia causa final*. La consideración finalista es, pues, básica en una recta teoría del derecho, pues el fin aparece en nuestra argumentación como *raíz última fundamentante* de que de la persona humana deriven y se actualicen los derechos.

En esto los teóricos modernos de la ciencia del derecho se han puesto de acuerdo con la doctrina tradicional, pues ya son muchos los que insisten en el valor fundamental de la finalidad del derecho como razón de ser y causa del mismo. La nueva teorización proviene de R. von Ihering, que hizo ver el valor capital de los fines en el mundo del derecho como en la ética, y en cuya obra figura como lema la fórmula después vulgarizada: *Der Zweck schafft das ganze Recht*: el fin crea

todo derecho [100]. Por ello se jactaba de haber descubierto el fin como el gran motor del mundo jurídico, lamentándose, después de conocer los textos de Santo Tomás coincidentes con su doctrina, de la ignorancia reinante en el mundo moderno del pensamiento del Aquinate y de toda la tradición cristiana. También los teóricos institucionalistas han contribuído de manera especial a revalorizar el fin, señalando la importancia del mismo como razón de ser del derecho [101].

En esta finalidad es bien obvio en la doctrina del Angélico que se significa, ante todo, el fin último de la persona y, juntamente, el fin temporal de la sociedad y de todos sus miembros, que es el bien común. Como se ha dicho antes, este fin temporal de la vida en sociedad está implicado en aquél y es impuesto por la necesidad misma de alcanzar el fin último de cada persona. Santo Tomás llamaba fin último al bien común temporal a que se ordena la ley [102].

Por lo cual no es verdadero el reproche que algunos juristas modernos, partidarios de la concepción objetivista antes descrita, dirigen a esta doctrina, teniéndola por una fundamentación *subjetivista* del derecho. Y afirman que el verdadero fundamento del derecho, tomista y objetivo, debe situarse en la exigencia de la vida social en el hombre y en la necesidad de mantener ese orden y convivencia social estableciendo relaciones justas entre los hombres; es decir, el derecho tiene, como base, *un fundamento social* y sólo se actúa en función de la comunidad perfecta [103].

Pero la acusación parece infundada. La doctrina católica no podrá dejar de considerar en la persona humana y sus prerrogativas la raíz de los derechos. Por otra parte, el derecho se actúa en la persona humana en cuanto orientada a los fines exteriores, lo que imprime un valor objetivo a esta fundamentación. Y éstos son, sin duda, los del bien común temporal, pero como ordenados a su vez y recibiendo su fuerza del fin supremo del hombre. Ese fundamento parcial, que es la necesidad de la vida social, deriva a su vez del otro fundamento universal, la necesidad y el deber de la persona humana de ordenarse a los fines supremos y adquirir su perfección última, de donde brota la urgencia de vivir en sociedad y toda la organización social, de la cual el derecho es la forma constructiva.

Por lo tanto, no es el orden a la sociedad base última del derecho, sino que este orden tiene *una instancia ulterior* en la persona humana. Los derechos naturales del individuo y de la familia son anteriores a la sociedad y encuentran su razón de ser únicamente en la persona. ¿Habría que poner, con el positivismo y el estatismo, en la sociedad la fuente de todos los derechos individuales de la persona humana? No se debe, pues, oponer, observa el P. Lachance, los derechos individuales a los derechos colectivos, ya que unos y otros son otorgados a las personas por una sola y misma ley natural; con una sola diferencia, de que los primeros son fin de los segundos y gozan de una prioridad de naturaleza y de dignidad sobre ellos [104]. Y sobre *la raíz social* del derecho se ha de proclamar, como fundamento propio, *la raíz humana y personalista del mismo.*

[100] R. VON IHERING, *Der Zweck im Recht* I (Leipzig 1884) 2.ª ed.—Cf. G. GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto* (Torino 1949) p.123ss.

[101] De todo ello informa G. GRANERIS, o.c.

[102] 1-2 q.90 a.2 ad 3: «Firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet».

[103] I. GRANERIS, *Philosophia iuris* cit., p.81; J. RUIZ-GIMÉNEZ, *Derecho y vida humana* (Madrid 1944) p.88ss.; FR. OLGIATI, *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso d'Aquino* 2.ª ed. (Milano 1944)

[104] L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas* cit., p.353

FUNDAMENTO ÚLTIMO DEL DERECHO.—Con este aspecto complementario debese cerrar la consideración de *las causas* del derecho. Esta idea de un fundamento supremo se refiere, como es patente, *a la causa eficiente*, y puede formularse en esta proposición:

2.ª El fundamento último, fuente primaria y causa eficiente del derecho es Dios.

No cabe reducir el derecho a otro *Principio fundamentante* que a Dios, fuente primera de todas las prerrogativas de la naturaleza y valores eternos del espíritu. Como fundamento supremo, deberá ser un principio exterior en razón de causa eficiente del derecho. De Dios, como de Causa primera, recibe el hombre *inmediatamente*, por la creación de su ser espiritual, la capacidad jurídica en general y todos los derechos naturales que van inherentes a su persona; los derechos positivos y todos los ordenamientos jurídicos históricos de los pueblos sólo *mediatamente* emanan y son causados por Dios o remontan a su fundamento supremo.

Es tal afirmación *doctrina católica cierta*, que proclama nuestra concepción teológica y trascendente del derecho, separándolo netamente de todos aquellos sistemas jurídicos positivistas, o simplemente racionalistas, voluntaristas y liberalistas, que no reconocen como única fuente y origen del derecho sino la autoridad del Estado o la historia y evolución de la conciencia de los pueblos, la libertad y voluntad humanas, manifestadas sobre todo en los pactos y tratados entre los individuos y los pueblos; o simplemente admiten un orden jurídico inmanente a la naturaleza y la razón humanas, no abierto a la trascendencia, participado y regulado por la fuente primera de todo ser. La Iglesia ha condenado todos estos errores, en especial en el *Syllabus* de Pío IX: todo racionalismo, que convierte a la razón humana en árbitro de la verdad y del bien y ley suprema de todo el orden de las sociedades (D 1703-7 1708); en la reprobación de todo positivismo jurídico y éticos (*Syllabus*: D 1739 1756-64); y al anatematizar, en tan diversas ocasiones, los errores del liberalismo [105].

Santo Tomás no ha tratado en particular aquí este aspecto. Había trazado ya magníficamente esta teología del derecho y sentado la tesis de que la causa primera, fundamento del orden jurídico, es Dios en la doctrina antes expuesta de la imagen de Dios participada en el hombre, y la ordenación de éste a Dios, fin último personal, y en su concepción de la ley natural como participación de la ley eterna.

La argumentación teológica se basará en esas mismas ideas: *a)* Que Dios es el autor de todo el orden moral, y el orden jurídico es una parte de ese orden de valores morales, por lo que Dios es también autor del derecho. *b)* Que Dios es el Creador de la naturaleza humana y quien ha instituído su fin último, por lo que ha debido dotar al hombre de todos los medios y facultades jurídico-morales necesarias para tender a ese fin. *c)* Y que, por fin, el derecho y el deber son correlativos y reconocen el mismo fundamento. Pero toda obligación sobre la persona humana dimana de la autoridad divina, la única que puede ligar la

[105] GREGOR. XVI: D 1613-15; *Syllabus*: D 1777-80; LEÓN XIII, enc. *Immortale Dei*: D 1868-1888.

conciencia del hombre. Por consiguiente, también el derecho tiene su fundamento en el orden objetivo con que Dios ha ligado al hombre respecto del fin, y está basado en el orden divino impuesto por el Primer principio al mundo y a toda la actividad libre de la criatura racional.

VI. *Relaciones entre el derecho y la moral*

LAS PROPIEDADES DEL DERECHO.—Santo Tomás no ha trazado un cuadro completo de las llamadas propiedades del derecho, de que tan ampliamente se ocupan las modernas sistematizaciones teóricas del derecho. No entraba en el breve esquema de esta cuestión, que se propone sólo, siguiendo textos introductorios del *Corpus Iuris*, tratar del derecho y sus divisiones.

Pero creemos que el Santo habría juzgado superfluo el estudio de los temas que, en calidad de propiedades, desarrollan aquí los teóricos modernos. Porque muchas de esas propiedades, o son genéricas y no privativas del derecho, o el Aquinate las ha analizado mejor como notas diferenciales del objeto, formal o material, de la justicia. Veamos, si no, las principales.

La racionabilidad es, sin duda, una nota muy destacada, que los teóricos en primera línea subrayan para descartar todo voluntarismo jurídico. Pero es *propiedad genérica y común* del derecho con todo el orden ético. Todas las normas de la vida ética y jurídica llevan esta impronta de la racionalidad. La *recta ratio* es la regla directiva y principio formal de la moralidad, por lo que todas las relaciones morales y ordenamientos jurídicos deben ajustarse a esta recta razón para su validez.

La imperatividad es otra de las propiedades que se exaltan del derecho, siendo algo constitutivo del derecho su fuerza imperativa. También la simple imperatividad es nota genérica, esencial a toda norma ética. Sólo una fuerza imperativa más estricta, implicando la coacción, es propiedad específica del derecho.

La objetividad es asimismo nota esencial y propiedad básica del derecho. Santo Tomás la analizará a fondo más tarde, al considerar la virtud de la justicia como nota fundamental tanto de su objeto material como del objeto formal, o derecho propio.

Algunas otras propiedades por los autores citadas se refieren más bien al derecho natural, como *la unidad, la inmutabilidad* del derecho, y a propósito de él son analizadas. Se mencionan asimismo otros atributos comparativos más propios del derecho; pero es para negar su realidad o su universalidad. Tales son: *la colisión de derechos*, o coincidencia de dos o más derechos y deberes cuya actuación simultánea es imposible. Pero *esta colisión es sólo aparente;* en realidad, si son deberes no obliga más que uno, y en conflicto de varios derechos suele prevalecer el derecho superior—o bien otros, según la casuística jurídica aplicable a cada caso—, cesando los demás derechos. *La correlatividad* de derechos y deberes, según la cual todo derecho induce en algún otro sujeto un deber correspondiente. Tal propiedad es auténtica y universal a todo derecho, lo mismo que la prioridad absoluta del mismo sobre el deber. En cambio, no lo es la cualidad de *renunciable*, que sólo conviene a algunos derechos.

Resta como *verdadera propiedad*, la más característica del derecho, la *coactividad*. Esta *facultad coercitiva* es inherente al derecho y sigue a él como su marca indeleble y verdadera propiedad. Significa la facultad de

emplear la fuerza física—que en la sociedad bien organizada sólo es de competencia de la autoridad civil—para hacer efectiva la inviolabilidad del derecho. Nace, pues, y va implicada en la misma esencia del derecho como facultad inviolable y en su carácter también esencial de estricta exigibilidad. Los derechos subsisten aunque no sean recabados por la fuerza, por lo que *la coacción actual* no define el derecho ni expresa su esencia, según quería Kant. Pero no tendría la eficacia necesaria si no fueran respaldados por el poder coactivo de la autoridad [106].

Santo Tomás apenas menciona en este tratado la fuerza coercitiva del derecho (sólo en q.58 a.3 ad 2 la reconoce), relegando su consideración al derecho objetivo, como atributo también de la ley y de la autoridad legislativa. Nosotros omitimos también todo análisis detallado. Pero queremos fijarnos en el otro problema que se roza con la coactividad del derecho: es el estudio de las relaciones del derecho y la moral, aspecto consecutivo de la esencia del derecho, que arroja más luz sobre su propio concepto que el estudio de tales propiedades.

INTEGRACIÓN DEL DERECHO EN LA MORAL.—La separación de la moral y el derecho tiene su origen en el protestantismo, sobre todo el de la tendencia calvinista y puritana, que independizó toda ética de la religión y con ella también el derecho, llegando a crear una ciencia del derecho natural racionalista, sin apelación ni recurso a la revelación. De ahí el paso hacia su separación también de la moral, de toda obligación de la conciencia.

Este paso lo inició Grocio, que, al establecer la fundamentación última del derecho en la naturaleza y en el derecho natural, prescindiendo aun de la existencia de Dios, instituyó una consideración del derecho aparte de la moral. Y la perfiló sobre todo Tomasio en su obra *Fundamenta Iuris naturae et gentium*, de 1705. Tomasio lleva la distinción de ambos campos hasta una antítesis entre el derecho y la moral. Esta se refiere exclusivamente a la conciencia del sujeto, al *forum internum*, y tiende a procurar la paz interna. El derecho, por el contrario, regula únicamente las acciones exteriores y tiende a procurar sólo la paz externa, la coexistencia y convivencia exterior, fundada en el principio de «no ofender a los demás». La unidad de la conciencia queda así escindida en un doble fuero: externo e interno. Con ello queda rota la unidad esencial del acto humano, pues se defiende la coexistencia de acciones puramente externas, reguladas sólo por el derecho.

La independencia del derecho de la ética queda elevada a sistema en el racionalismo de Kant. Este acentuó la heteronomía y separación de los dos campos, del dominio de la ética y el dominio jurídico. Para él, la moralidad se funda en la libertad interna de la voluntad, que tiene en sí misma la regla moral, ya que es esencialmente autónoma e independiente de toda ley. El derecho, en cambio, se refiere a la libertad externa sometida al imperio de la ley, de la *coacción exterior*. Para Kant, el derecho tiene por elemento esencial el poder coercitivo. Pero las leyes no imponen obligación moral, porque a lo jurídico se le ha privado de todo contenido moral. Para la legislación externa basta *la simple legalidad*, o el acuerdo del acto externo con la ley, sin atender a los motivos éticos. Así, es definido el derecho por ese elemento puramente exterior del juego mutuo de la libertad de todos y la coactividad inherente como

[106] Sobre este tema de la coactividad y otras propiedades, véase, entre otros, ALFREDO MENDIZÁBAL, *Tratado de derecho natural* ed.7.ª (Madrid 1928) c.16-17 p.207ss; M. SANCHO IZQUIERDO, *Filosofía del derecho y principios de derecho natural* cit., p.[illegible]: I. BENDER, *Philosophia Iuris* (Romae 1917) p.[illegible], etc.

condición de la coexistencia de las mismas: «El derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales la libertad exterior de cada uno puede coincidir con la de los demás, según la ley general de la libertad»; o como «posibilidad de la coacción general y recíproca que puede componerse con la libertad de los otros según leyes generales» [107].

La influencia de esta teoría de Kant ha sido decisiva. Su formalismo se enlaza en seguida con toda la corriente liberalista y sistemas del contrato social. La ley brotaría de un pacto, de un común consentimiento, para regular y limitar la libertad de cada uno en favor de la libertad de los demás. Y el derecho tendría así un carácter negativo; se reduciría a una función de policía o un régimen de protección legal, con misión de establecer un equilibrio de libertades.

Y tal formalismo degeneró también en *puro legalismo*, formando la base de las teorías jurídicas positivistas, para quienes la autoridad del Estado es la única fuente del derecho y que niegan todo entronque de los preceptos jurídicos con los principios de un orden moral superior. Así, éstas llegan hasta admitir la contradicción entre los dos campos, pudiendo los preceptos jurídicos conservar todo su valor legal aun en contra de las leyes divinas.

Por desgracia, casi todos los juristas no católicos y aun muchos católicos que no admiten el derecho natural o niegan a sus normas plenitud de valor jurídico, siguen sosteniendo esta trasnochada desvinculación del derecho respecto de las normas morales.

En contra, la posición de la doctrina católica es bien obvia y basta recordarla aquí. Se refiere primariamente al derecho objetivo en toda su amplitud; es decir, al conjunto ordenado de reglas y preceptos de derecho que regulan las relaciones entre los hombres y constituye el *orden jurídico*. Después se aplica a los derechos y deberes subjetivos, que van medidos por estas normas objetivas.

Conclusión: El orden jurídico es una parte integrante del orden moral.

Así, pues, todo el orden jurídico es esencialmente moral, aun el de las normas jurídico-positivas de las sociedades civiles. Santo Tomás, aun sin formularla expresamente, ha enseñado con toda evidencia esta tesis, que es *verdad católica*. No cabe duda que el Aquinate estudia aquí el derecho en su especifidad, señalando los elementos constitutivos del orden jurídico. Sin embargo, esta doctrina jurídica la enseña no como simple jurista, sino como teólogo, incorporándola al sistema general de su teología moral. Santo Tomás abre la gran serie clásica de los teólogos-juristas. Por eso ha enfocado *la consideración del derecho desde la justicia*, que es una de las virtudes morales cardinales o principales sobre que «descansa y gira» todo el orden moral. El derecho aparece, en esta primera cuestión, como objeto de la justicia, y las principales determinaciones, formales y materiales, del derecho, las va a dar en la cuestión siguiente, de la naturaleza de la justicia. El derecho va, pues, esencialmente compenetrado e incluído en el orden moral, natural y teológico.

Y tal es *el primer fundamento de la tesis:* el derecho es el objeto de la justicia, y ésta es una virtud moral que debe ordenar y regular una parte del bien moral completo, cual es el bien de la vida social, de la rectitud de los actos debidos a otros. Todo el orden jurídico, con sus normas, forma, pues, una parte del bien moral, del orden moral completo y del derecho, objeto de la justicia, y representa la aplicación de la ley moral a las relaciones sociales.

[107] KANT, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung

Lo mismo se patentiza considerando, *en segundo lugar*, el concepto integral del orden moral. Todo orden que dirige y regula las acciones humanas hacia el fin último del hombre está incluído en el orden moral, como parte del mismo. Mas el derecho y el orden jurídico regulan las acciones humanas exteriores que se refieren a la *convivencia social*. Este orden de la actividad social forma una parte básica del orden de la vida humana, de los medios exteriores para conseguir el fin último. Y la ley natural, que comprende todo el campo de la actuación humana, debe prescribir al hombre todo cuanto sea necesario para que esté bien ordenado respecto de Dios, de sí mismo y del prójimo. Al derecho le está encomendada gran parte de este tercer campo del bien y de las relaciones sociales. Forma, por lo tanto, una parte del orden ético, regido por la ley natural.

Este mismo concepto de una parte del orden moral aparece en la comparación de sus finalidades. El fin próximo del orden jurídico es el bien de la vida social. A su vez, el orden moral comprende la ordenación normativa de todos los actos del hombre al fin general de la vida humana, que es el fin último o la plena felicidad. Como el bien de la vida social es una parte de esta perfección completa y los fines próximos se subordinan al fin general del hombre, así el orden jurídico se incorpora, en la calidad de parte integral, al orden ético general. Y no cabe oponer, como algunos juristas modernos, que este bien común temporal que fomenta el ordenamiento jurídico está integrado por intereses y bienes materiales—salud, prosperidad económica, bienestar, etc.—, ajenos al bien moral y a las normas éticas. Nada más inexacto, pues que todos esos bienes componen el bien natural del hombre y, como partes del *bien humano completo*, no son extraños al bien honesto, mientras no se le opongan. Tanto más que el elemento esencial de este bien común temporal, fin de la sociedad civil y del derecho, lo constituyen los valores éticos del orden, paz y seguridad de la justicia, es decir, la vida según la virtud, como más tarde diremos.

Y *un tercer argumento*, que bastaba para evidenciar la tesis, es que todos los elementos del orden jurídico son morales. Los derechos subjetivos son, como hemos dicho, facultades morales, basadas en la ley justa, que otorgan poderes morales e imponen a otros obligación también moral. El deber jurídico es a la vez deber ético, que tiene en la ley moral la fuente y fundamento de su obligatoriedad. Se refiere a lo debido para con los otros, que es a la vez lo debido para con el fin último y la propia conciencia.

Y, sobre todo, la ley jurídica, principio formal y expresión objetiva del orden jurídico, es a la vez ley ética, homogénea con todas las demás leyes morales. El derecho natural, porque forma parte esencial de la ley natural y divina; y a su vez el derecho positivo, porque deriva su fuerza obligatoria del derecho natural y, como éste, obliga en conciencia, ya que tiene su límite infranqueable en el orden moral y no puede prescribir nada que por su naturaleza sea inmoral e injusto.

Por aquí ya puede verse lo inconsistente de los fundamentos secesionistas, máxime de la posición kantiana. Es falso asignar a la ley humana o al orden jurídico el dominio de la pura coacción exterior, sin fuerza obligatoria en el fuero de la conciencia. Esto sólo puede ser verdadero para quienes conciben el derecho como simple fuerza bruta y la ley como un sistema policíaco de medidas coercitivas, o no admiten otra propiedad y distintivo fundamental que la autoridad civil. La coactividad es, sin duda, propiedad y distintivo fundamental que respalda el orden jurídico; mas no es esencial al derecho la coacción efectiva o la fuerza coercitiva actual, pues los derechos que no son reconocidos ni protegi-

dos por la fuerza de la autoridad civil no por eso pierden su valor de exigencias inviolables.

Pero es aún más absurda la escisión «de la conciencia humana en dos mitades regidas por dos fueros diferentes: el fuero interno y el fuero externo. A la unidad del acto humano se opone la división en dos partes o sectores: interno, regulado por la moral, y externo, regido por el derecho» [108]. Es cierto que la ley ética prescribe inmediatamente los actos interiores, sujeto propio de la moralidad formal. Pero la regulación moral se extiende también a todos los actos exteriores, ya que todos ellos son morales, como actos humanos imperados por la buena o mala voluntad.

De igual suerte, el orden jurídico se refiere directamente a los actos exteriores. Los actos meramente internos no caen bajo la regulación jurídica, porque no se refieren a los deberes para con otros o a la convivencia social. Pero es absurdo afirmar, con Kant, que la ley jurídica sólo atañe *al puro acto externo* y que la regulación jurídica para nada afecta a los actos interiores. Toda ley se dirige directamente a la voluntad del súbdito y le preceptúa poner de un modo consciente y deliberado una acción exterior. El elemento interno voluntario de ese acto externo cae, pues, bajo el precepto de la ley, que, por lo mismo, obliga en conciencia. El orden jurídico se impone a los actos humanos, y éstos, aunque exteriores, constan de un elemento interno de voluntariedad. De esa interioridad se ha de ocupar también la ley, y, por lo tanto, de su moralidad. Los actos meramente externos, que no son humanos, no pueden llamarse tampoco jurídicos, y todos los actos jurídicos son también morales. Sólo se substraen a la competencia del legislador humano las intenciones puramente subjetivas que acompañan al acto exterior; pero tampoco se desentiende la ley de todos aquellos elementos interiores de intenciones y otras circunstancias que influyen y se traslucen en la acción exterior. Así, el Código civil se ocupa de la buena o mala fe en la prescripción, y el Código penal juzga también de los elementos interiores de culpabilidad que agravan el delito, como la alevosía, ensañamiento, premeditación o asechanza, para aumentar la pena, y, al contrario, de los que atenúan la culpabilidad, para disminuirla.

DIFERENCIAS Y RELACIONES ENTRE EL DERECHO Y LA MORAL.—Por otra parte, los juristas modernos acusan a los teólogos de haber confundido las esferas de lo moral y lo jurídico, incurriendo en un cierto *moralismo jurídico*. El teólogo, velando por la pureza del método teológico, habría hecho del derecho un capítulo de su moral, el capítulo de la justicia.

Pero esto no parece ser verdad. Al menos, Santo Tomás, con toda su escuela, ha sabido deslindar ambas esferas y ha reconocido el derecho y el orden jurídico en toda su especificidad, con todas sus características diferenciales. En realidad, ninguna de las diferencias entre la moral y el derecho que asignan los modernos ha sido desconocida por Santo Tomás en su justo valor ni omitido por él entre las notas del derecho. Basta examinar estas notas o criterios diferenciadores que los juristas señalan, y pueden reducirse a las siguientes [109]:

1.ª Según unos, el criterio fundamental que diferencia el derecho de la moral es el de *interioridad-exterioridad*. Ha sido puesta como nota pri-

[108] E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* cit., c.37 p.321. Sobre este mismo tema, L. BENDER, *Philosophia iuris* c.13 p.216ss.; N. ZAMMIT, *De philosophia iuris* cit., p.108ss.; V. CATHREIN, *Filosofía, moralе* ed.cit. p.626ss.; T. MEYER, *Institutiones iuris naturalis* I p.392ss.

[109] Pueden verse expuestas en la obra de J. RUIZ-GIMÉNEZ, *Derecho y vida humana* (Madrid 1944) p.162ss.

mera y esencial por Tomasio y Kant y radicalizada en su sistema amoralista hasta abrir una escisión completa entre los dos órdenes.

Este sentido exclusivista es absurdo y ha sido refutado con vigor por G. del Vecchio [110]. Es «un exceso de exteriorización del derecho», sostiene éste, «pues que toda acción es interna y externa a la vez, y no puede existir una actividad puramente externa privada de todo contenido psíquico». El derecho—como explicamos—no puede prescindir totalmente de la intención interna, y la moral también se ocupa de todas las operaciones exteriores.

Reducida a sus justos límites, es muy verdadera y ha sido puesta antes que nadie por Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, como diferencia básica del derecho en sí (a.1) y como *objeto material* de la justicia (q.58 a.9; 1-2 q.69 a.4). La justicia—dijo—se ocupa *circa operationes exteriores*, mientras que las virtudes simplemente morales versan sobre las pasiones interiores. Nunca en el Aquinate ha tenido esta idea sentido de escisión radical, sino de materia inmediata y principal. El derecho se ocupa primariamente de la operación exterior y sólo indirectamente del acto interno, que no es excluído. Y la moral, como tal, parte inmediatamente de la valoración del acto interior, extendiendo después su consideración a todos los actos exteriores.

2.ª Otra característica semejante es la de *objetividad del derecho* frente a la *subjetividad de la moral*. Mejor que por Del Vecchio, había sido esta nota fuertemente acentuada por Santo Tomás (a.1; q.58 a.10; 1-2 q.64 a.2). La justicia—o el derecho—, según él, se ocupa de las acciones externas propias de la vida social, y no todas, sino las ordenadas al prójimo según exigencias estrictamente objetivas, sin tener en cuenta la intención del sujeto. La medida en lo jurídico es valorada según criterio netamente objetivo, *medium rei*. Mientras que el justo medio en lo puramente moral es un *medium rationis*, juzgado y valorado por un criterio subjetivo o atendiendo a las disposiciones del sujeto. Es verdadero criterio específico, consecutivo a lo formal del derecho y tan radicalmente diferenciador, que por ella autores católicos hablan de una cierta *amoralidad* del derecho según Santo Tomás [111].

3.ª También es nota diferenciadora del derecho respecto de la moral la *bilateralidad de exigencias*. El derecho es bilateral, pues enfrenta las acciones de un sujeto frente a las de otro, que es el sujeto de deberes; mientras que la moral sólo relaciona las acciones para con el mismo sujeto. Esta *reciprocidad* de relaciones ya la había indicado Santo Tomás, que notó tan vigorosamente la alteridad del derecho. La justicia, como el derecho, siempre son *ad alterum* (q.57; q.68 a.2). Pero tampoco es nota específica del derecho, sino genérica, pues también hay otras virtudes sociales—piedad, veracidad, etc.—que entrañan cierta bilateralidad de exigencias.

4.ª Otra prerrogativa no primaria, pero sí consecutiva y propiedad específica del derecho respecto de la moral, es *la coercibilidad de sus normas*. El derecho está investido de poder de coacción, que falta a las leyes simplemente morales. Y los deberes jurídicos siempre son exigibles por vía de coacción, por la fuerza del poder civil, que respalda el derecho. Su otra manifestación es *la sanción penal*, física y coactiva, que puede seguir a la infracción del derecho y que falta en el quebrantamiento de las normas puramente morales. Sin duda, es auténtica y bien marcada diferencia entre ambos campos de normas imperativas. Santo Tomás la reconoce

[110] G. DEL VECCHIO, *Filosofía del derecho* trad. española, 3.ª ed. (Barcelona, Bosch, 1941) p.288ss.

[111] G. GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto* (Torino 1949) p.51-69

expresamente como atributo de la norma jurídica [112]. Bien entendido que, como antes se dijo, no puede erigirse en principio de separación radical entre ambos campos ni ser interpretada como nota esencial al derecho, ya que la coacción actual, siendo fuerza física, no puede constituir la realidad espiritual del derecho. Se trata sólo de la exigencia de coacción, esencialmente unida a la ley jurídica, como medio de actuarse y hacer valer el carácter inviolable del derecho.

5.ª Otra diferencia, más discutida, es la que se designa como *criterio de la doble finalidad*. El fin del derecho es el fin temporal, consistente en la realización del bien común, pues la ley jurídica prescribe los actos en cuanto que son convenientes para realizar el bien social. La moral, en cambio, se ordena al fin último del hombre; sus normas imponen una acción en vistas al bien moral del individuo, como conducente a su perfección última.

Entendida como nota de *la socialidad* del derecho, sería entonces reducible a la diferencia *individualidad-socialidad*, que es universalmente admitida, como designando una neta distinción entre ambos órdenes. La relación social está ya expresada en la alteridad que Santo Tomás puso como inherente al derecho. Y con más fuerza aún, subrayada en su definición de la ley, como principio de ordenación de las acciones humanas al bien común.

Muchos juristas modernos, desde Radbruch, Mayer, Le Fur y, sobre todo, los de la corriente institucionista, destacan esta *nota comunal* como cardinal diferencia del derecho respecto del campo ético. Y una nueva versión, derivada de la teoría institucional, es la que han dado algunos tomistas a esta idea. Iniciada por los PP. Lachance y Delos, Mons. F. Olgiati es el que ha desarrollado ampliamente la tesis de *la esencial politicidad* del derecho, como enseñada por Santo Tomás. Esta *politicità*, u ordenación primaria del derecho al bien común de la sociedad perfecta, sería la nota específica o formalidad última de lo jurídico y el verdadero constitutivo de la *juridicidad*. Y sostienen que, para Santo Tomás y Aristóteles, el verdadero derecho—el *iustum simpliciter*—entraña una ordenación intrínseca no sólo a lo social, sino a lo político, y únicamente se actúa en función de la comunidad perfecta o el Estado [113].

No parece que sea esta tesis verdadera ni la exacta interpretación de Santo Tomás, por lo que ha sido criticada por otros tomistas [114]. Ante todo, porque lo social no es atributo exclusivo—ni, por lo tanto, específico—de la juridicidad. Hay otra gran esfera de la moral pura—todo el campo de *las virtudes sociales*, y máxime de la caridad—que se ordena también a la vida social con misión de regular la actividad social. Pero, además, la relación social no debe confundirse con *la relación política*, lo que implicaría que todas las formas del derecho dependen esencialmente del Estado, incidiendo en verdadero «estatismo» y negándose, como consecuencia, la existencia de derechos naturales anteriores que no deriven, como de su fuente, de la sociedad política, sino que regulen las relaciones inmediatas con los otros individuos o con los grupos sociales—familia, etc.—anteriores al Estado.

[112] Véase, v. gr., 1-2 q.90 a.3 ad 2: «Quod persona privata non potest efficaciter inducere ad virtutem. Potest enim solum monere, sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem... *Hanc autem virtutem coactivam* habet multitudo, vel persona publica ad quam pertinet poenas infligere». Cf. q.95 a.1.

[113] F. OLGIATI, *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso d'Aquino* 2.ª ed. (Milano 1944); L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas* cit., p.67ss. 125ss.; S. T. DELOS, *Droit, moral, moeurs* (París, Sirey, 1936) p.198ss.

[114] G. GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto* cit., p.43ss. T. URDANOZ, *Relaciones entre el derecho y la moral*: Cienc. Tom., 70 (1946) p.336-348

Tampoco es cierto que sea privativa y esencial a todo derecho la finalidad política. Esta ordenación al bien común define el campo del *iustum legale* o el derecho público. Pero queda todo el ámbito del derecho privado, objeto de la justicia conmutativa, en especial los derechos naturales de la persona humana, que no se ve broten directamente de la necesidad y exigencias del bien común, puesto que se dicen anteriores al Estado. Así, pues, la justicia conmutativa, con todo el campo de relaciones jurídicas interindividuales que regula, parece substraerse a esa ordenación primaria al bien de la sociedad perfecta. Y si bien Santo Tomás definió la ley como ordenación imperativa *al bien común*, pero hace equivalente este bien común con el fin último o la felicidad humana [115], por lo que se ha de interpretar análogamente este concepto según los distintos planos de ley, desde el bien común, que es el destino eterno de cada hombre para la ley natural, hasta el bien común temporal, alcanzado mediata o inmediatamente en la norma jurídica positiva, según sea de derecho privado o público.

En consecuencia, no cabe definir el derecho universalmente por un orden esencial a lo *político*. Sólo como relación mediata, que supone el derecho interindividual ya constituído, puede admitirse la politicidad u ordenación posterior de todo derecho a la sociedad perfecta.

6.ª En la doctrina de Santo Tomás, este problema de las verdaderas diferencias entre el derecho y la moral está ya resuelto por lo expuesto antes. Sólo cabe establecer, como última determinación formal de la juridicidad, las notas arriba señaladas como constituyendo la esencia del derecho. Como nota fundamental debe colocarse *la estricta exigibilidad del debitum legale*: es decir, que la ley jurídica prescribe acciones en todo rigor debidas, referencias a exigencias estrictas de otro. Se asemeja en algo a la heteronomía de que hablan juristas modernos, si bien no a la manera de Kant y Kelsen. Es decir, que *los imperativos jurídicos* se imponen no sólo por exigencias de la conciencia, del propio fin último, sino por exigencias de otro. Tal nota esencial, implicando las otras dos, de *alteridad* de la relación jurídica e *igualdad* de lo debido, distingue formalmente la justicia y su objeto, el derecho, de todo el restante campo moral. Junto a éstas aparece la otra nota simplemente declarativa o consecutiva de ese objeto formal, *la objetividad* y la determinación del objeto material, o el criterio de *exterioridad*, a las que debe agregarse la propiedad de *coercibilidad*. Tal es la jerarquía de diferencias entre el derecho y la moral, que se desprende de la doctrina de Santo Tomás.

Concluyamos, pues, este prolijo análisis con las palabras de G. del Vecchio, que contienen profunda verdad: «Entre moral y derecho existirá distinción, pero no separación y mucho menos antítesis».

VII. *Las divisiones del derecho (a.2-3)*

Tras de estos prolijos análisis dedicados al artículo 1 en atención a la importancia del mismo, como tema central del tratado de justicia, y que afecta a la más honda especulación de la filosofía del derecho, volvamos a ceñirnos más a glosar los textos del Angélico.

[115] 1-2 q.90 a.2c. Ibid., ad 3: «Firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune». Cf. et ad 1

El Santo pasa en seguida, después de establecido y determinado el derecho como objeto de la justicia, a señalar las divisiones del derecho. Las divisiones propias en los artículos 2-3 y una división especial y análoga dejada para el artículo 4.

Los artículos 2 y 3 van dedicados casi del todo a exponer la clásica división del *derecho objetivo o normativo*. En rigor es una nueva versión de la división de las leyes aplicada a la materia jurídica. No es extraña la preferencia, ya que las fuentes jurídicas, romana y canónica, se ocupaban casi únicamente de esta división. Además, el Santo intenta armonizar las diferencias existentes en ellas; la división bipartita de Aristóteles, en derecho natural y positivo, con la división tripartita de San Isidoro, procedente de los juristas romanos. Contra la dada antes (1-2 q.95 a.4), encuadrando el derecho de gentes bajo el derecho positivo, aquí altera el esquema, presentándolo como subdivisión del derecho natural. Y la división que propone ofrece el siguiente esquema clásico:

- Derecho objetivo o normativo....
  - Natural.....
    - Material o primariamente natural: común a los animales.
    - *Formalmente natural*, natural derivado o racional, propio del hombre: derecho de gentes.
  - Positivo.....
    - Positivo-divino.
    - Humano.....
      - Eclesiástico.
      - Civil.

Prescindiendo de las subdivisiones del derecho positivo que ahora se insertan, tal sería la división simplemente filosófica del derecho. El Santo indica también (a.2 ad 3) que hay otro plano más alto y *perspectiva teológica de división*, en la cual debe ser como principio *el derecho divino*. En la división de la ley (1-2 q.91) establecía, junto a la ley natural y humana, la ley divina, y hablaba ampliamente de la ley eterna (q.93) y de todas las leyes positivo-divinas (q.99). Esta visión, más amplia y teológica, de la división del derecho, estaría, pues, dada en el siguiente esquema:

- Derecho objetivo o normativo....
  - Divino.....
    - Natural...
      - Connatural al orden de gracia
      - Propiamente natural.
    - Positivo-divino...
      - De la ley antigua.
      - De la ley nueva..
  - Humano..
    - Natural...
      - Material o primario.
      - Formal o secundario: derecho de gentes.
    - Positivo...
      - Eclesiástico.
      - Civil,

Y es que, desde el punto de vista teológico sobre todo, Santo Tomás y toda la tradición han llamado al derecho natural *derecho divino*. Porque su principio eficiente es Dios, pues a través de la ley eterna participa el hombre el derecho natural, y porque ha sido promulgado por Dios en la revelación. El decálogo, objeto de tan expresa revelación, contiene para Santo Tomás los principios comunes de orden jurídico natural. Y todas las normas de derecho natural pueden encontrarse, al menos implícitamente, reveladas en la Sagrada Escritura. El derecho divino contiene también un cierto derecho sobrenatural, connatural al orden de la gracia, sobre todo en materia de sacramentos [118]. Además de todas las normas de derecho divino-positivo, sean las del Antiguo Testamento—ya todas abrogadas—, sean del Nuevo.

Así, pues, como la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, el derecho natural adquiere nueva vigencia, mediante la revelación, en el nuevo estado de gracia y pasa plenamente al orden teológico. No es extraño que la teología moral considere bajo una luz nueva e incorpore plenamente a su doctrina todas las verdades de justicia y del orden jurídico naturales.

Esta *división esencial* es válida para todos los otros aspectos del derecho y puede trasponerse fácilmente a ellos. Así, respecto del derecho formal o subjetivo, *derechos naturales* serán los que están fundados en la naturaleza y brotan de una norma de ley natural, como el derecho a la vida, los derechos de la persona, etc.

Positivos serán los derechos que obtienen los hombres de una norma jurídica de la autoridad positiva, humana o divina, o de convenciones y contratos mutuos entre sí, sancionados por una ley natural o positiva, etc.

Más aún que de la clasificación misma, Santo Tomás se ocupa de concordar las definiciones y de esclarecer en frases profundas y lapidarias, que han alcanzado amplia proyección histórica, la naturaleza íntima de estos tres términos de la división: derecho natural, derecho de gentes y derecho positivo. El pensamiento de Santo Tomás sobre este problema, que marca el segundo tema fundamental de la filosofía del derecho, es muy complejo y discutido.

Magistralmente acaba de exponerlo el P. Ramírez en su reciente obra *El derecho de gentes* (Madrid 1955), por lo que retiramos un apéndice que teníamos preparado sobre este asunto.

OTRAS DIVISIONES DEL DERECHO.—Pero el Aquinate notaba, al hablar de la ley jurídica positiva, que el derecho humano admitía múltiples divisiones según distintos aspectos esenciales del mismo: «Sunt autem multa de ratione legis humanae, secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest» (1-2 q.95 a.4). Al margen de las que él glosa, tomadas de San Isidoro y referentes al derecho de la época, indiquemos las más comunes. Ante todo, la división análoga de que aquí habla:

- Derecho.....
  - Estrictamente tal, perfecto o derecho «político».
  - Imperfecto o *secundum quid*.....
    - Derecho paterno.
    - — señorial.
    - — económico.

Su sentido va a ser explicado en el apartado siguiente. A su vez, el aspecto más formal del derecho subjetivo da lugar a numerosas divisiones, cuyo esquema principal será el siguiente:

[118] *In Sent.* 4 d.17 q.3 a.1 sol.1.

- Derecho subjetivo
  - Derecho correspondiente a la justicia legal: *ius iurisdictionis*.
  - Derecho correspondiente a la justicia distributiva: *ius publicum*.
  - Derecho correspondiente a la justicia conmutativa, o derecho privado.....
    - Por razón del sujeto.....
      - Derecho referente a las personas, o *ius personale*.
      - Derecho referente a los bienes, *ius patrimoniale* o derechos reales.
    - Por razón del objeto.....
      - Derecho personal o *ius ad rem*.
      - Derecho real o dominio: *ius in re*....
        - Perfecto, o derecho de propiedad.
        - Imperfecto.
          - Directo o radical.
          - Indirecto....
            - Usufructo.
            - Uso.
            - Servidumbre

Todas estas variedades y sentidos del derecho son de común uso en la ciencia del derecho. El *ius iurisdictionis* es la autoridad pública, o la potestad que reside en el representante de la comunidad para ejercer el *imperium*, o el poder civil sobre los súbditos en todas sus formas. Por su parte, los súbditos es bien obvio que poseerán, en razón de la justicia distributiva, numerosos derechos frente a la sociedad y los poderes públicos, a la protección de la ley, a la distribución de los bienes comunes y toda la escala de derechos sociales que forman el contenido del derecho social.

A su vez, los derechos que corresponden a la conmutativa son llamados *personales*, los que no se refieren a valores materiales, sino a los bienes espirituales—fama, honor—o a las personas, y *derechos reales* o sobre los bienes materiales. El Código civil emplea bajo otros varios sentidos esta misma denominación; uno de ellos, la de llamar personales a los derechos sobre los mismos bienes que afectan inmediatamente a las personas y no pasan a los herederos, mientras que *reales* son los derechos que afectan directamente a las cosas y por ellos a las personas, pasando a los herederos. Otra acepción es la del llamado *ius ad rem*, derecho imperfecto de hacer suya la cosa que funda acción sobre la persona del deudor. A él se opone el *ius in re*, o derecho de posesión actual de la cosa, coincidente con la noción clásica de dominio. Y la ciencia jurídica habla de las mil modalidades de dominio imperfecto o perfecto que es el derecho de propiedad, y de los cuales se hará mención en su lugar propio.

Es patente que todo ese vasto campo de derechos personales y derechos reales o formas del dominio se presenta como divisiones del derecho subjetivo. Pero, dada la correlación de los dos elementos, es fácil transportar esta notación de conceptos jurídicos a la escala del derecho normativo u ordenación jurídica. Entonces el anterior esquema se trueca en la clásica división del *derecho público* y *derecho privado*. Derecho público será todo el cuerpo de normas jurídicas correspondiente a la realización tanto del *ius iustitiae legalis* como del *ius iustitiae distributivae*, y no sólo de este último, como muchos autores dicen. Las leyes de derecho constitucional y político, fiscal, etc., que rigen la constitución y administración del poder civil se refieren a ese derecho de la justicia legal, y es evidente que son normas de derecho público. Son, en cambio,

de derecho privado las leyes civiles referentes a las relaciones de la conmutativa o justicia interindividual.

Es extraño que de esta división clásica del *ius publicum y ius privatum*, ya esbozada en Aristóteles y consignada por Ulpiano en el *Digesto* [117], no haga mención expresa Santo Tomás. En cambio, sí recuerda las subdivisiones del derecho público que reportaba Ulpiano, así como otras antiguas divisiones de derecho constitucional y político recogidas por San Isidoro: «Senadoconsultos, plebiscitos, derecho pretoriano», etc., y concretas denominaciones de las leyes romanas, como *Lex Iulia, Lex Cornelia*, etc. [118]. Santo Tomás caracteriza aquéllas como clasificaciones por razón del fin o del bien común, pues reglamentan los distintos estados y oficios en que se agrupan los individuos para colaborar en el cuerpo social. Y, en efecto, ya Ulpiano daba como primera diferencia del derecho público la utilidad común. Los modernos juristas admiten esta y otras varias diferencias entre el derecho público y el derecho privado, si bien no están de acuerdo en punto a definir los límites exactos entre ambos. Más bien sostienen que no existe zona de delimitación exacta y que puede en parte evolucionar el derecho privado en público a medida que se organice más la vida social [119].

Por fin, las clasificaciones antiguas y materiales que aduce Santo Tomás del derecho público y privado—derecho militar, sacerdotal, de magistrados—deberán ser sustituídas por las distintas ramas en que la ciencia jurídica moderna los distribuye. Son el *derecho político, administrativo, derecho fiscal*, dentro del derecho público, al cual deben reducirse el moderno *derecho social* y los *derechos penal y procesal*. En el derecho privado está el *código civil* con sus ramas adyacentes, como *derecho mercantil*, etc.

VIII. El derecho y sus reducciones (a.4)

Como tales «reducciones» podríamos considerar aquellas formas de derecho que no alcanzan la perfección jurídica de «lo justo político». En rigor, la idea de un derecho y justicia imperfectas abarca mucho más. Se extiende a toda la serie de deberes para con los otros, deberes que no obtienen el rigor propio del *debitum legale*, o deuda estricta, y son objeto de las virtudes próximas a la justicia cardinal o partes potenciales de ella, comenzando por la religión.

Pero el Aquinate considera aquí una división especial de derecho imperfecto que se acerca aún más a lo jurídico y comprende las importantes relaciones de la sociedad en que actúan combinadas la piedad y la justicia estricta. Es la división aristotélica del *iustum paternum, dominativum, oeconomicum;* derecho paterno, señorial y de la sociedad conyugal, distintos del derecho «político».

---

[117] ULPIAN., *Digest.* l.1 tit.1 n.1,2: «Huius studii duae sunt positiones: publicum et privatum. Publicum ius est quod ad Statum rei romanae spectat; privatum, quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit». Cf. *Inst.* 1,1.° n.4.

[118] I-2 q.95 a.4: «Secundo est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bonum commune civitatis. Et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune: sicut sacerdotes... principes... et milites». 2-2 q.57 a.4 ad 3: «Distinguitur tamen istud iustum secundum diversa officia. Unde dicitur ius militare, vel ius magistratuum aut sacerdotum».

[119] F. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* c.32 p.270a

A) EL DERECHO PATERNO.—El Aquinate sigue literalmente el texto de Aristóteles [120]. Pero se debe explicar con exactitud el sentido de este derecho imperfecto, que ha dado lugar a excesivas interpretaciones. Cayetano y Valencia creyeron que se trataba de un derecho «metafórico» y sostenían, además, que nunca en las relaciones de padres a hijos se daba justicia propia. Por reacción, modernos juristas culpan de falsa esta doctrina, pues que los códigos civiles reconocen la perfecta justicia entre ellos.

1. **Entre padres e hijos, en cuanto tales, no se da lo justo "simpliciter" —relaciones de estricto y perfecto derecho—, sino un derecho imperfecto o derecho paterno.**

En efecto, es un caso de analogía del derecho; este derecho imperfecto es como el accidente, ser imperfecto respecto de la substancia. La razón es que fallan las condiciones de la justicia estricta. No existe la alteridad que debe mediar como entre dos personas independientes entre sí. Los hijos son «algo del padre y como parte del mismo», dice Santo Tomás. En consecuencia, también falla la igualdad estricta en el pago de lo debido, pues el hijo no está obligado a pagar todo lo que debe al padre, el valor de la vida, los gastos de la educación.

Pero existe verdadero orden de justicia, siquiera sea derecho imperfecto, entre ambos, como el accidente tiene ser verdadero, aunque imperfecto. Pues los hijos tienen muy rigurosos deberes para con los padres, deberes que responden al derecho paterno de exigir obediencia y otros actos de sus hijos. Deberes filiales y derechos paternos que atañen a la virtud de la piedad, parte potencial de la justicia.

2. **Entre padres e hijos, en aquellas relaciones en que se consideran "como hombres" o personas distintas, se da "lo justo político" o relaciones de perfecta justicia.**

Lo afirma claramente Santo Tomás (ad 2), y le siguieron los teólogos comúnmente. «En cuanto hombres», o en sus relaciones propiamente humanas, en los derechos y deberes de personas, los hijos ya se consideran «por sí mismos subsistentes», es decir, perfectamente ditintos e independientes de los padres. Tales son los derechos y deberes de la vida, de la conciencia, de la personalidad humana, etc.

Son, pues, infundadas las imputaciones de algunos juristas modernos contra esta doctrina escolástica. El Aquinate, como los códigos modernos, ha reconocido muchas relaciones de perfecta justicia entre padres e hijos; mas no todas, porque la vida familiar, propiamente tal, se substrae a la justicia y va regulada por relaciones de piedad. Los hijos no tienen que devolver a sus padres los gastos de su vida y educación, ni los padres que incumplieron sus sagrados deberes y no atendieron a sus hijos son reos de defraudación injusta.

Pero los límites en que cesan estas relaciones de derecho impropio y comienzan las relaciones de justicia perfecta son indeterminados por el derecho natural. Dependen mucho del momento de la mayoría de edad o de emancipación de los hijos de la tutela de los padres. Los códigos de derecho civil vienen entonces a determinar dichas relaciones y a fijar la mayoría de edad, las modalidades de la capacidad jurídica o de la plena independencia administrativa de los hijos. Estas normas de la legislación civil son singularmente profusas en el campo de la propiedad y uso de los bienes. Es reconocida la capacidad de dominio pleno y propio de los bienes a los hijos desde su nacimiento. Y se regula el ejercicio de este dominio y la personalidad civil para el pleno uso y disfrute de sus bienes, que sólo les compete por la mayoría de edad o la emancipación.

Los teólogos moralistas también estudian y resumen estas normas positivas, válidas en conciencia como determinaciones justas del derecho natural, en sus tratados de *dominio filiorum familias*. Nos abstenemos de reproducir la casuística de dichas normas, que deben tenerse como simple consecuencia del principio sentado aquí por Santo Tomás.

B) DERECHO SEÑORIAL.—De igual suerte, se encuentra una forma de justicia imperfecta, *el derecho «dominativo» o señorial*, en las relaciones de la sociedad heril, entre los amos y criados. Santo Tomás la equipara al derecho paterno, a las relaciones entre padres e hijos. Pero el Santo, con Aristóteles, piensan, bien en la esclavitud antigua, bien en la servidumbre propia y personal de la Edad Media. Los siervos perdían o renunciaban casi todos o muchos de sus derechos personales, y las relaciones con el señor se regían por ese principio de un derecho especial e imperfecto. En la sociedad moderna, el principio tiene aún alguna aplicación a la organización tradicional y algo patriarcal de las familias, en que los criados viven como asignados a la propiedad de los señores y en cierto modo se les considera «como de la familia», por lo que los amos asumen otras muchas obligaciones para con ellos que las del estricto salario. Entonces las relaciones de justicia perfecta vienen modificadas y atenuadas para dar paso a especiales deberes y exigencias de piedad, que en su lugar propio se detallan. Esto desaparece del todo o casi del todo en la organización actual de la empresa entre patronos y obreros, regida casi exclusivamente por la ley del salario justo o de perfecta justicia contractual, que el derecho social luego completa con las exigencias de justicia social.

C) EL DERECHO «ECONÓMICO» DE LA SOCIEDAD CONYUGAL.—Es la otra forma de reducción del derecho, y la modalidad del mismo se ha de expresar en la siguiente conclusión:

3. **Entre el varón y la mujer existe un derecho imperfecto—"iustum secundum quid"—, si bien más perfecto que entre padres e hijos, respecto de las relaciones de la comunidad doméstica, mas no en las de la vida conyugal y en todos los demás derechos personales de los mismos.**

La justificación de los extremos de este enunciado parece clara. La desigualdad de la mujer respecto del varón dentro de la sociedad familiar *está fundada en el derecho natural y divino*, y ninguna tendencia extremista de un feminismo emancipador puede abolirla por completo. San Pablo enseña que el varón es «cabeza de la mujer» (1 Cor. 11,3) y que está puesto por la naturaleza al frente de la sociedad familiar, debiéndole la mujer natural sumisión y dependencia (1 Cor. 11,9-10; Eph. 5,28). La desigualdad nace de esta *jerarquía funcional* en que están colocados por naturaleza los dos en el reparto de las cargas comunes de la vida del hogar.

Las relaciones de derecho se ven así modificadas por esta dependencia de la mujer y pertenencia mutua, cediendo el puesto a la justicia estricta para trocarse más en relaciones de amor y de piedad. Surge así el *iustum oeconomicum*, o relaciones de imperfecta justicia, que se traducen en el régimen de la vida familiar. Al varón le corresponde la dirección de la actividad común con exigencia de obediencia y sumisión

120 ARISTOT., *Ethic.* 5 c.10 (BK 1134b10-20; S. THOM., lect.,11.

sobre la mujer. En el orden de dominio de los bienes, al varón corresponde la administración de los bienes comunes y hasta de los propios de su consorte. También asume la obligación más estricta de proveer a todo lo necesario para la mujer y los hijos.

Santo Tomás añade que hay más de justicia en estas relaciones entre los esposos que respecto de los hijos o los siervos. La pertenencia de la mujer al esposo no es *entitativa*, como la del hijo; se trata simplemente de una *jerarquía funcional*. La mujer conserva, en todo lo personal, la igualdad absoluta como persona independiente y distinta. Por otra parte, la vida conyugal se desenvuelve en un plano de estricta *igualdad*. Los esposos han contraído el matrimonio sobre el pie de una igualdad absoluta y en plena libertad. Ambos fundan con el mismo título la institución familiar y se dan mutuamente y se pertenecen en un plano igual. Por eso el contrato matrimonial les confiere derechos absolutamente iguales a la vida conyugal. La mujer ya no es un instrumento de goce o de utilidad al servicio del marido, como en la antigüedad pagana; los dos son instrumentos de la comunidad familiar y se deben igual fidelidad y derecho exclusivo a la entrega mutua. Esta vida conyugal va, pues, regida por estricta justicia, así como todas las relaciones referentes a la vida personal de ambos.

Los códigos civiles vienen a determinar aquí también estos principios de derecho natural, máxime en el campo de los bienes económicos. El principio jerárquico del marido en la comunidad familiar lo mantienen al reservar a éste la plena administración de los bienes familiares y el consiguiente gobierno de la casa. Sus muchas disposiciones sobre el dominio restringido de la mujer y la administración común en manos del hombre vienen a recoger esta idea del *Iustum imperfectum*. Y, a su vez, las normas de derecho civil sobre la capacidad jurídica de la mujer y la libertad de escoger el régimen de sociedad de bienes mediante los pactos o capitulaciones matrimoniales, garantizan aquella igualdad y perfectas relaciones de justicia en la fundación de la sociedad familiar y en los derechos personales de los consortes.

CUESTION 57

(In quatuor articulos divisa)

De iure

Del derecho

Después de la prudencia ha de tratarse de la justicia, acerca de la cual se ofrecen cuatro consideraciones: primera, de la justicia; segunda, de sus partes; tercera, del don que la concierne, y cuarta, de los preceptos referentes a la justicia.

Sobre la justicia deben examinarse cuatro puntos: 1.º, el derecho; 2.º, la justicia en sí misma; 3.º, la injusticia; 4.º, el juicio.

Consequenter post prudentiam considerandum est de iustitia (q.47 introd.). Circa quam quadruplex consideratio occurrit: prima est de iustitia; secunda, de partibus eius (q.61); tertia, de dono ad hoc pertinente (q.121); quarta, de praeceptis ad iustitiam pertinentibus (q.122).

Circa iustitiam vero consideranda sunt quatuor: primo quidem, de iure; secundo, de ipsa iustitia (q.58); tertio, de iniustitia (q.59); quarto, de iudicio (q.60).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum ius sit obiectum iustitiae.

Secundo: utrum ius conveniens dividatur in ius naturale et positivum.

Tertio: utrum ius gentium sit ius naturale.

Quarto: utrum ius dominativum et paternum debeat specialiter distingui.

Acerca del primero se plantean cuatro preguntas:

Primera: si el derecho es el objeto de la justicia.

Segunda: si está bien dividido en derecho natural y derecho positivo.

Tercera: si el derecho de gentes se identifica con el derecho natural.

Cuarta: si deben distinguirse especialmente el derecho señorial y el derecho paterno.

ARTICULO 1

Utrum ius sit obiectum iustitiae

Si el derecho es el objeto de la justicia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ius non sit obiectum iustitiae.

1. Dicit enim Celsus iurisconsultus quod "ius est ars boni et aequi"[1]. Ars autem non est obiectum iustitiae, sed est per se virtus intellectualis. Ergo ius non est obiectum iustitiae.

2. Praeterea, "lex", sicut Isidorus dicit, in lib o "Etymol."[2], "iuris est species". Lex autem non est obiectum iustitiae, sed magis prudentiae: unde et Philosophus "legispositivam" partem prudentiae ponit[3]. Ergo ius non est obiectum iustitiae.

3. Praeterea, iustitia principaliter subiicit hominem Deo: dicit enim Augustinus, in libro "De moribus Eccles."[4], quod "iustitia est amor Deo tantum serviens, et ob hoc bene imperans ceteris, quae homini subiecta sunt". Sed ius non pertinet ad divina, sed solum ad humana: dicit enim Isidorus, in libro "Etymol."[5], quod "fas lex divina est, ius autem humana". Ergo ius non est obiectum iustitiae.

Dificultades. Parece que el derecho no es el objeto de la justicia.

1. Dice, en efecto, el jurisconsulto Celso que "el derecho es el arte de lo bueno y de lo equitativo". Ahora bien, el arte no es objeto de la justicia, sino que por sí mismo es una virtud intelectual. Luego el derecho no es el objeto de la justicia.

2. "La ley—en frase de San Isidoro—es una especie de derecho". Pero la ley no es objeto de la justicia, sino más bien de la prudencia; y de aquí que Aristóteles mismo ponga el arte de legislar como parte de la prudencia. Luego el derecho no es el objeto de la justicia.

3. La justicia principalmente somete el hombre a Dios; pues dice San Agustín que "la justicia es un amor que sirve sólo a Dios, y por esto impera rectamente sobre las demás cosas que están sometidas al hombre". Pero el derecho no atañe a las cosas divinas, sino únicamente a las humanas, ya que, según San Isidoro, "lo sagrado es ley divina, mas el de-

[1] *Dig.* l.1 tit.1 leg.1 *Iuri operam*
[2] L.5 c.3: ML 82,199.
[3] *Ethic.* 6 c.8 n.2 (Bk Harbas). S.Th., lect 4
[4] L.1 c.15: ML 32,1322.
[5] L.5 c.2: ML 82,198

recho ley humana". Luego el derecho no es el objeto de la justicia.

Por otra parte, San Isidoro escribe en el mismo libro de las "Etimologías" que "el derecho se ha llamado así porque es justo". Pero lo justo es el objeto de la justicia; pues dice Aristóteles que "todos convienen en dar el nombre de justicia al hábito con el que obran cosas justas". Luego el derecho es objeto de la justicia.

Respuesta. Lo propio de la justicia, entre las demás virtudes, es ordenar (o regir) al hombre en las cosas relativas a otro. Implica, en efecto, cierta igualdad, como su propio nombre evidencia; en el lenguaje vulgar se dice que las cosas que se igualan se "ajustan". Y la igualdad se establece en relación a otro. En cambio, las demás virtudes perfeccionan al hombre solamente en aquellas cosas que le conciernen en sí mismo.

Así, pues, lo que es recto en los actos de las demás virtudes, aquello a que tiende la virtud como a su objeto propio, no se determina sino en relación al agente. En cambio, lo recto en el acto de justicia, aun hecha abstracción del agente, se constituye en atención a otro sujeto, puesto que en nuestras obras se llama justo lo que según alguna igualdad corresponde a otro: por ejemplo, la remuneración debida por un servicio prestado.

En consecuencia, se da el nombre de justo a aquello que, realizando la rectitud de la justicia, es el término del acto de ésta, aun sin tener en cuenta cómo lo ejecuta el agente, mientras que en las demás virtudes no se califica algo de recto sino en atención a como el agente lo hace. De ahí que, de un modo especial y a diferencia de las demás virtudes, se determina por sí mismo el objeto de la justicia y es llamado lo justo. Tal es el derecho. Luego es evidente que el derecho es el objeto de la justicia

tem lex humana". Ergo ius non est obiectum iustitiae.

Sed contra est quod Isidorus dicit, in eodem (l.c. nt.2), quod "ius dictum est quia est iustum". Sed iustum est obiectum iustitiae: dicit enim Philosophus, in V "Ethic."[6], quod "omnes talem habitum volunt dicere iustitiam a quo operativi iustorum sunt". Ergo ius est obiectum iustitiae.

Respondeo dicendum quod iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat: dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur "iustari". Aequalitas autem ad alterum est. Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his quae ei conveniunt secundum seipsum.

Sic igitur illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem. Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparationem ad agentem, constituitur per comparationem ad alium: illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso.

Sic igitur iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiae.

[6] C.1 n.3 (Bk 1129a7): S.TH., lect.1.

Ad primum ergo dicendum quod consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda: sicut nomen "medicinae" impositum est primo ad significandum remedium quod praestatur infirmo ad sanandum, deinde tractum est ad significandum artem qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere "in iure"; et ulterius dicitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum.

Ad secundum dicendum quod sicut eorum quae per artem exterius fiunt quaedam ratio in mente artificis praeexistit, quae dicitur regula artis; ita etiam illius operis iusti, quod ratio determinat, quaedam ratio praeexistit in mente, quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex: est enim lex, secundum Isidorum (l.c. nt.2), "constitutio scripta". Et ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris.

Ad tertium dicendum quod quia iustitia aequalitatem importat, Deo autem non possumus aequivalens recompensare, inde est quod iustum, secundum perfectam rationem, non possumus reddere Deo. Et propter hoc non dicitur proprie ius lex divina, sed "fas": quia videlicet sufficit Deo ut impleamus quod possumus. Iustitia tamen ad hoc tendit ut homo, quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam et subiciens.

Soluciones. Es frecuente que los nombres hayan sido desviados de su primitiva asignación, para significar otras cosas. El nombre de "medicina", por ejemplo, se usó primeramente para designar el medicamento que se aplica al enfermo para curarle; después pasó a significar el arte de curar. Así también, este vocablo "derecho" originariamente se empleó para significar la misma cosa justa. Pero más tarde se derivó a denominar el arte con que se discierne qué es lo justo; después, a designar el lugar donde se otorga el derecho, como cuando se dice que alguien "comparece en derecho"; finalmente es llamada también derecho la sentencia dada por aquel a cuyo ministerio pertenece administrar justicia, aun cuando lo que resuelva sea inicuo.

2. Así como de las obras externas que se realizan por el arte preexiste en la mente del artista cierta idea, que es la regla del arte, así también la razón determina lo justo de un acto conforme a una idea preexistente en el entendimiento como cierta regla de prudencia. Y ésta, si se formula por escrito, recibe el nombre de ley, puesto que la ley—según San Isidoro—es "una constitución escrita"; y de ahí que la ley no sea el derecho mismo, propiamente hablando, sino cierta razón del derecho.

3. Puesto que la justicia entraña igualdad, y para con Dios no cabe compensación equivalente, nosotros no podemos dar a Dios lo justo en su estricto sentido, y por esta razón la ley divina no se llama propiamente derecho, sino "lo sagrado", puesto que a Dios le basta con que cumplamos a medida de nuestras posibilidades. Sin embargo, la justicia tiende a que el hombre, en cuanto le sea posible, satisfaga a Dios, sometiéndole totalmente su espíritu.

ARTICULO 2

Utrum ius convenienter dividatur in ius naturale et ius positivum [a]

Si el derecho se divide adecuadamente en derecho natural y positivo

Dificultades. Parece que el derecho no se divide adecuadamente en derecho natural y positivo.

1. Lo natural es inmutable e igual para todos; pero en las cosas humanas no se encuentra nada de tal índole, pues todas las normas de derecho humano fallan en algunos casos y no tienen vigor en todas partes. Luego no existe un derecho natural.

2. Se da el nombre de positivo a lo que dimana de la voluntad del hombre; mas nada es justo por el hecho de proceder de la voluntad humana, ya que, de otro modo, en la voluntad del hombre no podría darse injusticia. Luego, identificándose lo justo y el derecho, parece que no existe derecho positivo.

3. El derecho divino no es derecho natural, puesto que trasciende la naturaleza humana; ni tampoco es derecho positivo, porque no se funda en la autoridad humana, sino en la divina. Luego es incompleta la división del derecho en natural y positivo.

Por otra parte, dice Aristóteles que "de lo justo político, uno es natural, otro legal", esto es, establecido por la ley.

Respuesta. Según lo expuesto, el derecho o lo justo es algo adecuado a otro, conforme a cierto modo de igualdad. Pero una cosa puede ser adecuada a un hombre de dos maneras. Primera, atendida la naturaleza misma de la cosa; por ejemplo, puta cum aliquis tantum dat ut tantundem recipiat. Et hoc vocatur ius naturale.—Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito: quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum condictum: sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex condicto publico: puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit. Et hoc dicitur ius positivum.

cuando uno da tanto para recibir otro tanto; y esto es derecho natural.—Segunda, por convención o común acuerdo, es decir, cuando alguno se manifiesta satisfecho con recibir tanto; y esto puede realizarse de dos formas: por un convenio privado, como el que se constituye mediante un pacto entre personas particulares; o por convención pública, v. gr., cuando todo el pueblo consiente en que algo se considere como adecuado y ajustado a otro, o cuando lo ordena así el príncipe que tiene a su cargo el cuidado del pueblo y representa su persona. Y esto es derecho positivo.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ius non convenienter dividatur in ius naturale et ius positivum.

1. Illud enim quod est naturale est immutabile, et idem apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale: quia omnes regulae iuris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod ius naturale.

2. Praeterea, illud dicitur esse positivum quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est iustum quia a voluntate humana procedit: alioquin voluntas hominis iniusta esse non posset. Ergo, cum iustum sit idem quod ius, videtur quod nullum sit ius positivum.

3. Praeterea, ius divinum non est ius naturale: cum excedat naturam humanam. Similiter etiam non est ius positivum: quia non innititur auctoritati humanae, sed auctoritati divinae. Ergo inconvenienter dividitur ius per naturale et positivum.

Sed contra, est quod Philosophus dicit, in V "Ethic." [1], quod "politici iusti hoc quidem naturale est, hoc autem legale", idest lege positum.

Respondeo, dicendum quod, sicut dictum est (a.1), ius, sive iustum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini aliquid esse adaequatum. Uno quidem modo, ex ipsa natura rei:

Ad primum ergo dicendum quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere. Sicut naturalem aequalitatem habet ut deponenti depositum reddatur: et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur: ut puta si furiosus vel hostis reipublicae arma deposita reposcat.

Ad secundum dicendum quod voluntas humana ex communi condicto, potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam. Et in his habet locum ius positivum. Unde Philosophus dicit, in V "Ethic." (l.c. nt.7), quod legale iustum est "quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter: quando autem ponitur, differt". Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum: puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium com-

Soluciones. 1. Lo que es natural a un ser dotado de naturaleza inmutable es forzoso que sea inmutable siempre y en todas partes. Pero la naturaleza humana es mudable, y, por consiguiente, lo que es natural al hombre puede algunas veces fallar. Por ejemplo, es de igualdad natural que se devuelva el depósito al depositante; y, por tanto, si la naturaleza humana fuera siempre recta, esta norma debería observarse en todo caso; mas, como a veces la voluntad del hombre se pervierte, hay ocasiones en que el depósito no debe ser devuelto para que un hombre de voluntad perversa no use mal de él; v. gr., si un demente o un enemigo de la república reclamara las armas depositadas.

2. La voluntad humana, en virtud de un convenio común, puede establecer algo como justo en aquellas cosas que de suyo no se oponen a la justicia natural, y aquí es donde tiene lugar el derecho positivo. Por ello, Aristóteles escribe que "justo legal es aquello que en principio nada importa que se haga de uno u otro modo, pero que sí importa una vez establecido". Pero, si algo en sí mismo se opone al derecho natural, no puede hacerse justo por voluntad humana; como, por ejemplo, si se estatuyera que es lícito hurtar o cometer adulterio. De ahí que el profeta

[a] Infra q.60 a.5; *Ethic.* 5 lect.12.

[1] C.7 n.1 (Bk 1134b18) · S.Th., lect.12

Isaías exclame: "¡Ay de aquellos que dictan leyes inicuas!"

3. El derecho divino es así llamado porque lo promulga Dios. Y comprende en parte cosas que son naturalmente justas, aunque su justicia esté oculta a los hombres; y en parte otras que se hacen justas por institución divina. Por eso también el derecho divino, como el derecho humano, puede dividirse en dos, pues en la ley divina hay ciertas cosas mandadas porque son buenas, o prohibidas porque son malas; y hay, por el contrario, otras que son buenas, porque mandadas, o malas, porque prohibidas.

mittere. Unde dicitur Is. 10,1: "Vae qui condunt leges iniquas".

Ad tertium dicendum quod ius divinum dicitur quod divinitus promulgatur. Et hoc quidem partim est de his quae sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia homines latet: partim autem est de his quae fiunt iusta institutione divina. Unde etiam ius divinum per haec duo distingui potest, sicut et ius humanum. Sunt enim in lege divina quaedam praecepta quia bona, et prohibita quia mala: quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita.

ARTICULO 3

Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali [a]

Si el derecho de gentes se identifica con el derecho natural

Dificultades. Parece que el derecho de gentes se identifica con el derecho natural.

1. En efecto, los hombres no convienen unánimemente sino en aquello que les es natural. Ahora bien, acerca del derecho de gentes todos los hombres están de acuerdo, pues dice el Jurisconsulto que "el derecho de gentes es el que usan todas las naciones". Luego el derecho de gentes es derecho natural.

2. La esclavitud es natural entre los hombres, pues algunos son naturalmente siervos, según demuestra Aristóteles. Mas la esclavitud pertenece al derecho de gentes, como afirma San Isidoro. Luego el derecho de gentes es derecho natural.

3. El derecho, según lo expresado, se divide en derecho natural y derecho positivo; pero el derecho de gentes no es derecho positivo, puesto que jamás todas las naciones se reunieron para establecer algo por un

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ius gentium sit idem cum iure naturali.

1. Non enim omnes homines conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in iure gentium omnes homines conveniunt: dicit enim Iurisconsultus (l.c. nt.1) quod "ius gentium est quo gentes humanae utuntur". Ergo ius gentium est ius naturale.

2. Praeterea, servitus inter homines est naturalis: quidam enim sunt naturaliter servi, ut Philosophus probat, in I "Polit." [b] Sed servitutes pertinent ad ius gentium, ut Isidorus dicit [c]. Ergo ius gentium est ius naturale.

3. Praeterea, ius ut dictum est (a.2), dividitur per ius naturale et positivum. Sed ius gentium non est ius positivum: non enim omnes gentes unquam convenerunt ut ex communi conducto aliquid statuerent. Ergo ius gentium est ius naturale.

Sed contra est quod Isidorus dicit (l.c. nt.9), quod "ius aut naturale est, aut civile, aut gentium". Et ita ius gentium distinguitur a iure naturali.

Respondeo, dicendum quod, sicut dictum est (a.2), ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem: sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat.—Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur: puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute non habet unde magis sit huius quam illius: sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum, in II "Polit." [d]

Absolute autem apprehendere, aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus". "A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium", ut Iurisconsultus dicit (l.c. nt.1): "quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est". Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius Iurisconsultus [e]: "Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud

[a] 1-2 q.95 a.4 ad 1; *Ethic.* 5 lect.12
[b] C.2 n.7 (Bk 1254a15): S.Th., lect.3,4
[c] *Etymol.* l.5 c.6: ML 82,199.

pacto común. Luego el derecho de gentes es derecho natural.

Por otra parte, observa San Isidoro que "el derecho es o natural, o civil, o de gentes". Y así el derecho de gentes se diferencia del derecho natural.

Respuesta. Según lo anteriormente dicho, el derecho o lo justo natural es aquello que por su naturaleza es adecuado o ajustado a otro. Esto puede acontecer de dos modos. Primero, considerando la cosa absolutamente y en sí misma; así el macho, por su naturaleza, se acomoda a la hembra para engendrar de ella; y los padres al hijo, para alimentarlo.—Segundo, considerando la cosa no absolutamente, en su naturaleza, sino en relación a sus consecuencias; por ejemplo, la propiedad de las posesiones. En efecto, si este terreno se considera en absoluto, no hay razón para que pertenezca a una persona con preferencia a otra; pero, si se considera en atención a la conveniencia de su cultivo y a su pacífico uso, entonces sí tiene cierta aptitud para ser de uno y no de otro, como demuestra Aristóteles.

Sin embargo, aprehender alguna cosa en absoluto no es propio sólo del hombre, sino también de los demás animales; y por eso el derecho llamado natural, en el primer sentido, es común a nosotros y a los restantes animales. Mas, según dice el Jurisconsulto, "del derecho natural así entendido se aparta el derecho de gentes, puesto que aquél es común a todos los animales y éste solamente a los hombres entre sí". Considerar, en cambio, una cosa relacionándola con las consecuencias que de ella se derivan es propio de la razón; y de aquí que estas mismas consecuencias sean naturales al hombre, en virtud de su razón natural que las dicta; y por ello, el jurisconsulto Gayo escribe: "Aquello que la razón

[d] C.2 n.4 (Bk 1263a21): S.Th., lect.4,5.
[e] Dig. l.1 tit.1 leg.9 *Omnes populi*.

natural constituyó entre los hombres es observado por todos, y se llama derecho de gentes".

Soluciones. 1. Con esto queda clara la respuesta al primer argumento.

2. El que este hombre, considerado en obsoluto, sea siervo y no este otro, no se funda en una razón natural, sino solamente en alguna utilidad consiguiente, en cuanto es útil a un individuo ser dirigido por otro más sabio, y a éste ser ayudado por aquél, como dice Aristóteles. Luego la servidumbre, que pertenece al derecho de gentes, es natural en el segundo sentido, no en el primero.

3. Desde el momento en que la razón natural dicta aquellas cosas que son de derecho de gentes, esto es, las que entrañan evidente equidad, síguese que no requiere una especial institución, sino que la misma razón natural las instituye, según resulta del texto de Gayo aducido.

omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium".

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod hunc hominem esse servum, absoluto considerando, magis quam alium, non habet rationem naturalem: sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc iuvetur, ut dicitur in I "Polit." [13] Et ideo servitus pertinens ad ius gentium est naturalis secundo modo, sed non primo.

Ad tertium dicendum quod quia ea quae sunt iuris gentium naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia aequitatem; inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum est in auctoritate inducta (nt. II).

ARTICULO 4

Utrum debeat specialiter distingui ius paternum et dominativum [a]

Si deben distinguirse especialmente el derecho paterno y el señorial

Dificultades. Parece que no deben distinguirse especialmente el derecho paterno y el señorial.

1. A la justicia corresponde "dar a cada uno lo suyo", en frase de San Ambrosio. Pero el derecho es el objetc de la justicia, conforme a lo dicho anteriormente. Luego el derecho pertenece igualmente a cada cual, y de ahí que no deba distinguirse especialmente el derecho del padre y el del señor.

2. La norma de lo justo es la ley,

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non debeat specialiter distingui ius paternum et dominativum.

1. Ad iustitiam enim pertinet "reddere unicuique quod suum est"; ut dicit Ambrosius in I "De officiis" [14]. Sed ius est obiectum iustitiae, sicut dictum est (a.1): Ergo ius ad unumquemque aequaliter pertinet. Et sic non debet distingui specialiter ius patris et domini.

2. Praeterea, ratio iusti est

[a] Infra q.58 a.7 ad 3; *Sent.* 2 d.44 q.2 a.1; 3 d.9 q.1 a.1 q.4; *Ethic.* 5 lect.11.

[12] C.2 n.20 (BK 1255b5): S.TH., lect.4.

[13] C.24: ML 16,62

lex, ut dictum est (a.1 ad 2). Sed lex respicit commune bonum civitatis et regni, ut supra habitum est (1-2 q.90 a.2): non autem respicit bonum privatum unius personae, aut etiam unius familiae. Non ergo debet esse aliquod speciale ius vel iustum dominativum vel paternum: cum dominus et pater pertineant ad domum, ut dicitur in I "Polit." [14]

3. Praeterea, multae aliae sunt differentiae graduum in hominibus: ut puta quod quidam sunt milites, quidam sacerdotes, quidam principes. Ergo ad eos debet aliquod speciale iustum determinari.

Sed contra est quod Philosophus in V "Ethic." [15] specialiter a iusto politico distinguit dominativum et paternum, et alia huiusmodi.

Respondeo dicendum quod ius, sive iustum, dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter. Uno modo, quod simpliciter est alterum, sicut quod est omnino distinctum: sicut apparet in duobus hominibus quorum unus non est sub altero, sed ambo sunt sub uno principe civitatis. Et inter tales, secundum Philosophum, in V "Ethic." [16], est simpliciter iustum.—Alio modo dicitur aliquid alterum non simpliciter, sed quasi aliquid eius existens. Et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars eius, ut dicitur in VIII "Ethic." [17], et servus est aliquid domini, quia est instrumentum eius, ut dicitur in I "Polit." [18] Et ideo patris ad filium non est comparatio sicut ad simpliciter alterum: et propter hoc non est ibi simpliciter iustum, sed quoddam iustum, scilicet paternum. Et eadem ratione nec inter dominum et servum: sed est inter eos dominativum iustum.

Uxor autem, quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad

conforme hemos expuesto. Ahora bien: la ley mira por el bien común de la ciudad y del reino, según vimos, y no al bien privado de una persona o de una familia. Luego no debe existir un derecho—o justo—especial, señorial o paterno, ya que el señor y el padre pertenecen a la familia, como observa Aristóteles.

3. Hay muchas otras diferencias de grados entre los hombres; por ejemplo, unos son militares, otros sacerdotes, otros príncipes. Luego también para cada uno de esos grados debería establecerse un derecho o justo especial.

Por otra parte, Aristóteles distingue de lo justo político el dominativo, el paterno y otros análogos.

Respuesta. El derecho, o lo justo, se determina en relación a otro. Ahora bien: el término "otro" puede entenderse de dos modos: Primero, lo que es otro en absoluto, o completamente distinto; como ocurre entre dos hombres, de los cuales ninguno está bajo el otro, sino que ambos están sometidos al mismo príncipe de la ciudad; y entre tales individuos, según Aristóteles, se da el derecho en sentido estricto.—En un segundo modo algo es llamado "otro" no en absoluto, sino relativamente, como parte subsistente de otro ser; y en este sentido en las cosas humanas el hijo es algo del padre, puesto que en cierto modo es parte de él, según Aristóteles enseña, y el siervo es algo del señor, ya que es su instrumento, como también dicho filósofo afirma. Por consiguiente, de padre a hijo no media la relación que de un ser a otro absolutamente distinto; y por eso no existe entre ellos el derecho en sentido absoluto, sino un justo relativo, esto es, el pa-

[14] C.2 n.1 (BK 1253b5): S.TH., lect.2
[15] C.6 n.8 (BK 1134b8): S.TH., lect.1.
[16] C.6 n.4 (BK 1134a26): S.TH., lect.11.
[17] C.12 n.2 (BK 1161b18): S.TH., lect.12.
[18] C.2 n.4.7 (BK 1253b32; 1254a14): S.TH., lect.3

terno, e igualmente ocurre entre el señor y el siervo, entre quienes media el derecho señorial.

La esposa, en cambio, aunque sea algo del marido, puesto que se relaciona con él como con su propio cuerpo, en frase de San Pablo, distínguese del esposo más que el hijo del padre o el siervo del señor, pues es incorporada a cierta vida social del matrimonio; y por eso, como Aristóteles escribe, entre el marido y su mujer se realiza más la razón de derecho que entre el padre y el hijo o el señor y el siervo. Ahora bien, puesto que en el varón y la mujer existe una relación inmediata a la sociedad doméstica, según Aristóteles señala, de ahí que entre ellos no se dé tampoco lo "justo político", en sentido absoluto, sino más bien un justo o derecho doméstico.

Soluciones. 1. Pertenece a la justicia dar a cada uno su derecho, supuesta, sin embargo, la diversidad de una persona a otra; pues si alguien se diese a sí mismo lo que le es debido, en esto no habría derecho propiamente hablando. Y puesto que lo del hijo es del padre y lo del siervo del señor, no hay justicia propiamente dicha del padre al hijo o del señor al siervo.

2. El hijo, en cuanto tal, es algo del padre, e igualmente el siervo, en cuanto siervo, es algo del señor. Uno y otro, sin embargo, considerados como hombres, son seres subsistentes por sí mismos, distintos de los demás; consiguientemente, en cuanto uno y otro son hombres, de algún modo hay para con ellos justicia, y de ahí que se den también leyes sobre las relaciones de padre a hijo y de señor a siervo. Mas, en cuanto ambos son algo de otro, falta aquí la perfecta razón de derecho o de lo justo.

3. Todas las otras diferencias de personas que existen en la ciudad tienen una relación inmediata con la

eam sicut ad proprium corpus, ut patet per Apostolum, ad Ephes. 5,28; tamen magis distinguitur a viro quam filius a patre vel servus a domino: assumitur enim in quandam socialem vitam matrimonii. Et ideo, ut Philosophus dicit [19], inter virum et uxorem plus est de ratione iusti quam inter patrem et filium, vel dominum et servum. Quia tamen vir et uxor habent immediatam relationem ad domesticam communitatem, ut patet in I "Polit." (l.c. nt.14); ideo inter eos non est etiam simpliciter politicum iustum, sed magis iustum oeconomicum.

Ad primum ergo dicendum quod ad iustitiam pertinet reddere ius suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum: si quis enim sibi det quod sibi debetur, non proprie vocatur hoc iustum. Et quia quod est filii est patris, et quod est servi est domini, ideo non est proprie iustitia patris ad filium, vel domini ad servum.

Ad secundum dicendum quod filius, inquantum filius, est aliquid patris; et similiter servus, inquantum servus, est aliquid domini. Uterque tamen prout consideratur ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo inquantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est iustitia. Et propter hoc etiam aliquae leges dantur de his quae sunt patris ad filium, vel domini ad servum. Sed inquantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio iusti vel iuris.

Ad tertium dicendum quod omnes aliae diversitates personarum quae sunt in civitate, habent im-

[19] *Ethic.* 5 c.6 n.9 (Bk 1134b15): S.Th., lect.11.

mediatam relationem ad communitatem civitatis et ad principem ipsius. Et ideo ad eos est iustum secundum perfectam rationem iustitiae. Distinguitur tamen istud iustum secundum diversa officia. Unde et dicitur ius militare vel ius magistratuum aut sacerdotum, non propter defectum a simpliciter iusto, sicut dicitur ius paternum et dominativum: sed propter hoc quod unicuique conditioni personae secundum proprium officium aliquid proprium debetur.

comunidad de la ciudad y con el príncipe de la misma; y, por consiguiente, se les aplica el derecho según la perfecta razón de justicia. Este derecho se distingue, sin embargo, con arreglo a las distintas funciones; por ello se habla de derecho militar, derecho de los magistrados o de los sacerdotes; y no por defecto del derecho en sentido absoluto, como en el caso del derecho paterno o del derecho señorial, sino porque a la condición de cada persona se le debe algo privativo en conformidad con su peculiar función.

BIBLIOTECA

INTRODUCCION A LA CUESTION 58

DE LA VIRTUD DE LA JUSTICIA

I. Sentido y orden de la cuestión

No olvidemos que Santo Tomás escribe aquí como teólogo y que su moral se sistematiza como moral de las virtudes y de los vicios. No se ocupa, pues, de redactar un tratado jurídico, sino un tratado teológico de la virtud de la justicia. El derecho lo ha estudiado sólo en cuanto concierne a la virtud de la justicia y como objeto de ésta. Por esto vuelve aquí en seguida a analizar la cuestión primordial, *la naturaleza de la justicia como virtud*. Esta visión teológica de la materia hace que, en adelante, indague todos los temas jurídicos desde el punto de vista de la virtud; las demás cuestiones se agrupan como especies, actos, partes o preceptos de la justicia o vicios contrarios a ella.

Como indicamos al principio, *la fuente principal* de esta cuestión, como de la siguiente, es Aristóteles. El Santo sigue en ella muy de cerca, casi únicamente, el esquema y las ideas de los cuatro primeros capítulos del V de la *Etica Nicómaca* (S. TH., lect.1-4), si bien lo ha ampliado con la definición de los juristas romanos, la de San Anselmo y otros textos de los Padres tomados del exiguo material que sobre esto había en la Escolástica anterior, recogido por él en las *Sentencias* [1].

Por eso se hace difícil *la ordenación* de la cuestión, que se atiene a la marcha de las ideas y del modo de tratar de Aristóteles. Los puntos que considera son: *primero, la justicia en sí misma*, como hábito (a.1.2), en cuanto virtud (a.3) y en el sujeto (a.4); como Aristóteles, introduce en seguida *la división general de la justicia* en general y particular, analizando la naturaleza de la justicia general (a.5-6) y, al parecer, de la justicia particular sola en cuanto a su materia o condiciones de su objeto material (a.8-9); *termina* volviendo al examen de *la justicia genérica* en cuanto a su condición objetiva (a.10), a su acto fundamental (a.11) y a la excelencia de la misma como virtud (a.12). Sin seguir un método muy riguroso por acomodarse al modelo, son estudiadas en la misma cuestión el hábito, el acto, el sujeto y la división general.

Nosotros distribuiremos nuestra glosa en los puntos principales: la definición de la justicia, su materia o condiciones de su objeto, de la justicia como virtud y el estudio de la primera división, de la justicia general o legal.

[1] *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.4.

II. Concepto y definición de la justicia (a.1)

SENTIDO ETIMOLÓGICO Y ACEPCIONES DE LA JUSTICIA.—Como ya antes se dijo, el nombre latino de *Iustitia* deriva de *Iustum*, y este adjetivo de *Ius*. Ya vimos también que los juristas romanos dieron al revés la interpretación verbal, derivando el vocablo *Ius* de *Iustitia*. «*Est autem Ius, a Iustitia appellatum*» [2]. Mas parecía referirse a una derivación, más que fonética, real, por ser la justicia principio de realización del derecho, pues que añadía la Glosa: «Est autem ius a iustitia, sicut a matre sua; ergo prius fuit iustitia quam ius» [3].

Pero, filológicamente, esto no es exacto, y es obvio que tanto *Iustum* como *Iustitia* proceden de la forma verbal más primitiva y simple: *Ius*. Prescindiendo del significado etimológico del *Ius*, que anteriormente expusimos, el Angélico daba a esa voz, así como a las palabras derivadas *Iustum, Iustitia*, la significación vulgar que recibieron de *ajuste o igualdad con otro*, pues que las cosas iguales *se ajustan*: «(Iustitia) importat aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat; dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari» (q.57 a.1).

Pero ya dijimos que Santo Tomás en esto tenía más en cuenta el sentido de la palabra griega interpretada por Aristóteles, coincidente con el significado vulgar de la palabra latina: δίκη y δικαιοσύνη significan ya, en su semántica propia, la idea de ajuste o igualdad, pues que proceden de la voz sánscrita «dica» = vía recta, expresando la idea de rectitud, de regla o la recta entre otras líneas desviadas. Más aún significaba esto en la etimología forzada que le había dado Aristóteles, como procedente del adverbio δίχα = *bipartitum* o dicotómico, significando la división de las cosas en dos partes iguales. Y Aristóteles habla siempre de esta identificación de la idea de justicia con la de igualdad. «Lo justo», la justicia, es lo igual, y lo injusto e injusticia—ἄδικον, ἀδικια—«lo desigual» [4].

También los pitagóricos habían formulado la idea de justicia por la de *Igualdad*. Y ya remonta a Homero y a la antigua mitología la personificación de esta función igualitaria de la justicia en la diosa *Diké*, hija de Zeus y de Themis, que presidía los juicios, y a la que, por el símbolo de la espada, le corresponde, mejor que la decisión judicial, «la división de las cosas en partes iguales» [5].

Las palabras modernas, derivadas de la *Iustitia* latina o de la otra fuente sánscrita del término moderno equivalente a «rectitud» (*Gerechtigkeit*), llevan inscrito ese mismo significado de igualdad o lo que es recto, pues la igualdad a que se refiere la justicia es la que se realiza en las obras exteriores ordenadas y debidas a otro, la rectitud en las relaciones con los demás.

En cuanto *a su sentido real*, muy de tenerse en cuenta son las dos acepciones básicas de la justicia. La primera, *de la justicia general*, está reflejada en la definición de San Anselmo, que el Aquinate luego alega (a.4, «sed contra»): *Iustitia est rectitudo animi propter se servata*. En este sentido general y amplio, justicia es sinónimo de *rectitud*, según la idea común en los Padres y escolásticos, muy bien expresada en un texto

[2] ULPIAN., *Digest.* l.1 tit.1,1.°
[3] *Institutionum* l.1 tit.1,1.°
[4] ARIST., *Ethic.* 5 c.5.6.7: S.TH., lect.4.
[5] G. DEL VECCHIO, *La giustizia* 2.ª ed. (Bologna 1924). Cf. E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* c.22 p.184ss.

de San Buenaventura: «Iustitia dicitur multis modis: uno modo large, prout dicit generaliter rectitudinem animi sive in declinando a malo sive in faciendo bonum, et hoc modo iustitia est virtus generalis; alio modo dicitur iustitia rectitudo ordinans ad alterum in reddendo ei quod suum est, et sic *est virtus cardinalis*» [6].

Dicha justicia comprende entonces toda la rectitud moral, es decir, la debida ordenación de todos los movimientos del alma entre sí y sumisión de todos a su fin último, que es Dios. De ahí su apelación de *Iustitia generalis*, pues que incluye en sí todas las virtudes morales.

Tal sentido estaba muy extendido en la antigua filosofía, y era común en Platón y otras escuelas. La justicia platónica es la virtud general, común a las tres partes: racional, irascible y concupiscible, y consistente en la concordia o *estética armonía* de todas las partes y movimientos del alma, resultante de las otras tres virtudes, prudencia, fortaleza y templanza. Y en la sociedad es la armonía general que resulta de los tres estados—mercenarios, guerreros y magistrados—y la debida disposición de todos entre sí, de tal modo que cada orden permanezca dentro de los límites de su propio puesto y labor. Esta concepción es puesta en boca de Sócrates y se dice recibida de la doctrina socrática [7]. Aristóteles admite tal concepto de justicia general, pero no es para él la justicia propia, y en el plano individual es llamada por él y por Santo Tomás *justicia metafórica* [8].

Esta concepción pasó después a los Padres de la Iglesia. Es también acepción muy común en la Sagrada Escritura, donde justicia es entendida corrientemente por *santidad* o *rectitud general de toda virtud*. Es el sentido del «varón justo» de la Escritura, como sinónimo de varón «perfecto», dechado de toda virtud, como San José, «que era justo» (Mt. 1,19) como el anciano Simeón, «justo y piadoso» (Lc. 2,25), por lo que se dice que sirvamos a Dios «en santidad y justicia» (Lc. 1,75). Y el Señor amonesta que, «si no fuera más perfecta vuestra justicia que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt. 5,20), y proclama «bienaventurados a los que tienen hambre y sed de justicia» (Mt. 5,6). Es asimismo la acepción, común de la justicia en San Pablo, en toda su teología de la justificación.

Tal acepción puede tener sus variaciones. A veces denomina particularmente *la justicia de las obras exteriores*, del cumplimiento externo de la ley, como aparece en la expresión *iustificationes tuas custodiam* del salmo 118,8ss., y en San Pablo, cuando alude a la justicia de las obras de la ley.

Pero más propiamente se refiere a la *justicia interior*, y entonces teológicamente se entiende la *substancia o raíz interior* de la misma, *la gracia o la justificación*. Tal es el concepto subyacente en la teología paulina de la justicia y la justificación [9]. Y de ahí proviene el concepto de *justificación* en toda la teología católica.

El segundo es el *sentido estricto y propio de la justicia* como virtud cardinal, la que se refiere a realizar las obras de justicia o a dar a cada uno lo suyo.

Este sentido propio de justicia puede aún dar lugar a dos acepciones:

a) Una es *la acepción objetiva* de la misma, significando el orden objetivo de la justicia, o la justicia realizada. «La justicia así considerada es la proporción de nuestros actos con el fin jurídico». Tal es el lenguaje muy común de los juristas modernos, que así proyectan la idea de justicia al orden objetivo del derecho, fusionándola *con el orden jurídico*, o la ley. La justicia, así entendida, se identifica con las exigencias de la naturaleza, con el orden de la ley o el derecho objetivo.

En este sentido objetivo proceden muchas definiciones de la justicia dadas por los juristas. Se cita ya una definición del Dante: «Justicia es la real y personal *proporción* que existe entre los hombres relativa a las cosas y las personas, la cual, conservada, conserva la sociedad; y si es perturbada, la destruye» [10]. Así, también definía Leibniz la justicia como «cierta congruencia y proporcionalidad». En la misma línea definen la justicia otros representantes de la tendencia formalista. Así Stammler, que la entiende como «ideal formal de todas las normas de lo justo», o Radbruch, para quien la justicia es «la expresión suprema de todos los valores jurídicos». Otros, como Gurvitch, Hauriou, hablan de la justicia como «la idea del orden social, de la paz y de la seguridad jurídica», entendidas del solo derecho positivo. En reacción a lo cual, otros teóricos identifican la justicia con el derecho natural; la justicia sería entonces la expresión de los principios de derecho natural [11].

Es bien obvio que tal acepción no representa el sentido moral y propio de la justicia como virtud, sino la justicia objetivada y realizada, *el orden objetivo* de la justicia. La idea de la misma es como transportada y proyectada a significar el derecho objetivo. Es un traslado de acepciones muy justificado entre los juristas, a quienes interesa la justicia no como virtud moral, sino como cifra y expresión ideal de un orden de relaciones jurídicas.

b) La acepción formal es la de *la justicia en sentido subjetivo*, la justicia como virtud. A ella se refiere la definición que vamos a glosar.

DEFINICIÓN DE LA JUSTICIA.—Clásica entre todas es la de Ulpiano, que aquí glosa el Angélico. El Santo cita otra de Aristóteles, que define la justicia en fórmula común y del todo equivalente—dice—a la del jurista romano. Como informa Lottin, los escolásticos no han variado casi nada sus definiciones respecto de la fórmula de Ulpiano. Casi todos distinguían la justicia general, u ordenación de toda el alma a Dios, de la justicia especial y propia. Repitieron mucho una fórmula de Cicerón que es casi equivalente: *Iustitia est habitus animi, communi utilitate servata, suam cuique tribuens dignitatem* [12]. Dicha fórmula fué retocada por Hermann, de la escuela de Abelardo, en la siguiente: «Iustitia est habitus animi reddens unicuique quod suum est, communi utilitate servata». Pero éste ya la yuxtapone, como expresando lo mismo, a la definición de Ulpiano, la cual muy pronto se impuso e hízose común: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* [13].

Santo Tomás explica que tal fórmula es recta, si es debidamente entendida. Es legítima, en efecto, la forma de definir las virtudes por sus

---

[6] S. BONAVENT., *In Sent.*, 3 d.33 dub.1.

[7] PLATO, *Republica*, l.4.—Cf. A. LEISSNER, *Die platonische Lehre von den Seelenteilen* (Nördlingen 1909); H. VAN LIESHOUT, *La théorie plotinienne de la vertu* (Freiburg, Suiza, 1926) p.175s.

[8] *Ethic.* 5 c.15; S. TH., lect.17 n.1106.

[9] Rom. 4,3; c.5; Gal. 2,16; 3,21, etc

[10] *De monarchia* l.2 c.11.

[11] Véase, sobre estas definiciones, E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* cit., c.22-24 p.179ss.; M. SANCHO IZQUIERDO, *Filosofía del derecho* cit., p.149ss.—Este aspecto objetivo de la justicia, representando el orden de las cosas y las leyes todas de los seres, ha sido amplificado por el P. A. G. MENÉNDEZ-REIGADA, *La justicia* conferencias cuar. (Madrid 1922).

[12] CICER., *De invent. rhetor.* l.2 c.53; O. LOTTIN, *Le concept de justice chez les théologiens du moyen âge, avant l'introduction d'Aristote*: Rev. Thom., 44 (1938) p.511-21.

[13] *Digest.* 1,1 tit.1,10; *Instit.* l.1 tit.1,1.

propios actos en orden a la propia materia y objeto. La virtud es un principio de actos buenos y debe definirse por su actuación propia. Tal se expresa en la frase : *La voluntad de dar a cada uno su derecho.* La voluntad se entiende no la potencia, sino el acto voluntario, o más bien, *una disposición firme y constante en la voluntad* de dar lo justo. Es lo propio de toda virtud y hábito ser una disposición que incline de un modo firme y permanente a sus actos. Con ello ya se indica suficientemente el hábito virtuoso y se designa además el sujeto de la justicia que reside en la voluntad.

Esta disposición habitual de firmeza va significada, dice el Aquinate, con dos palabras que expresan su matiz propio (ad 3.4). *Voluntad perpetua* no se refiere a una perpetuidad efectiva o a un acto que dure perpetuamente—tal es sólo la justicia divina—, sino se refiere al objeto, porque implica el propósito de obrar justamente siempre y en toda circunstancia. Por eso no es superfluo añadir *voluntad constante*, que designa *la firmeza subjetiva*, o «perseverancia firme en el propósito». La virtud no se adquiere mientras no se llega a esa constancia en obrar la justicia.

No era, pues, difícil, añade el Aquinate, reducir esta parte genérica de la definición a una fórmula correcta, semejante a la del texto aristotélico : «La justicia es el hábito virtuoso de la voluntad por el cual somos inclinados con firmeza y constancia a dar a cada uno su derecho».

La diferencia específica está dada en esta determinación del acto propio de la justicia a su objeto : *dar a cada uno su derecho, o lo suyo.* Era unánime en las fuentes antiguas y en toda la tradición esta designación del objeto de la justicia por el *reddere unicuique ius suum*, y más comúnmente, *lo suyo.* Ya Aristóteles indicaba esto al decir que «la justicia es virtud mediante la cual todos tienen *lo suyo*» [14]. Cicerón expresa lo mismo tanto en la definición antes citada como en otras fórmulas en que define la justicia como «disposición del alma de dar a cada uno lo suyo» ; «virtud que determina dar a cada uno lo suyo» : *Animi affectio suum cuique tribuens. Virtus quae in suo cuique tribuendo cernitur»* [15]. El Angélico cita (a.11, *sed contra*) un texto elocuente de San Ambrosio : *Iustitia est quae unicuique quod suum est tribuit.* Y San Agustín definía en el mismo sentido la justicia : *Iustitia porro ea virtus est quae sua cuique distribuit* [16].

El Aquinate establece la equivalencia de los dos términos, el *ius suum unicuique tribuendi*, de la definición del jurista romano, con la forma más antigua del *suum cuique, lo suyo*, que aparece en estos textos, pues en la misma cuestión (a.11), a su vez, enseña que el acto propio de la justicia es dar a cada uno lo suyo : *Et ideo proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est.* En efecto, ya vimos en la cuestión anterior la reducción de este concepto de lo suyo a la idea de derecho en su aspecto objetivista, como significando la cosa misma a la que uno tiene derecho. El derecho objetivo se confunde entonces con la cosa suya, con aquello que es exigido por el otro porque le es debido. Y que era enteramente equivalente a las otras expresiones empleadas por Santo Tomás para significar el derecho en forma objetiva : *lo debido, lo que es igual o conmensurado a otro* [17].

La idea de lo suyo, como coincidente con la de derecho, no debe entenderse en sentido excesivamente *material*. No comprende toda la plu-

[14] *Rhetor.* l.1 c.9.
[15] CICER., *De finibus* l.5 c.23.67.
[16] *De civ. Dei* l.19 c.21.
[17] Véase esta identificación aquí (a.11) y en el texto antes citado de 1 q.21 a.1 ad 3.

rivalencia del pronombre posesivo. Suyas son muchas cosas que atañen al sujeto como pertenencia propia—los males, defectos, debilidades, etc.—y no se quisieran tener ni afectan al campo jurídico ; también puede llamarse suyo todo aquello de que se tiene posesión actual, aunque sea injustamente poseído. Como el ladrón reputa suyas sus rapiñas, el traficante sus ganancias ilícitas. Lo suyo aquí es todo lo que puede hacerse coincidente con *su derecho*, sea corporal o incorporal, aunque no se tenga sobre ello posesión efectiva o *ius in re;* basta que sea algo sobre lo cual se tenga alguna exigencia, algún derecho, aunque imperfecto *(ius ad rem).*

Todavía lo suyo parece referirse sólo al derecho riguroso de la justicia conmutativa, y aquí se habla de la definición de la justicia en cuanto tal. Por ello, muchos atacan esta formulación del objeto de la justicia : dar a cada uno lo suyo, como respondiendo sólo a un *concepto pagano* de las relaciones de justicia, a la idea absolutista del derecho de propiedad romano. «El *suum cuique* parece ser adecuado al derecho romano, exageradamente individualista, dice Stein ; pero la ética social rechaza esta forma egoísta-individualista de la justicia». Y añade Hauriou que «la justicia es el fundamento del individualismo» [18]. Por eso era fórmula tan cara a Kant, muy propia de su ética individualista : *meum iuris*, lo mío del derecho.

Sin embargo, el término conserva, en el sentido indicado, la suficiente elasticidad para incluir bajo el mismo todas las formas de justicia. Sería individualismo de referirse sólo al *suum cuique* de la conmutativa, la cual atiende sólo a los intereses individuales. Pero se ha de entender de *lo suyo*, no sólo en el sentido material de las cosas poseídas o referido al simple dominio de propiedad, sino en toda la amplitud en que lo interpreta Santo Tomás, como equivalente a *todo lo ordenado a otro, lo que es debido a otro.* Y esto según todas las formas de justicia : el derecho de la justicia conmutativa—lo suyo individual—y el de la distributiva y de la legal : lo suyo de la misma sociedad o de los individuos como miembros del cuerpo social. Este derecho social no tiene por qué ser individualista.

III. Condiciones del objeto de la justicia (a.2.8.9.10)

En estos artículos, el Aquinate no trata de definir de nuevo *el objeto formal* de la justicia ; éste es sin más el derecho, y a explicar su naturaleza ha dedicado la primera cuestión. Pero sí señala algunas condiciones que determinan más este derecho, sobre todo *la materia*, o género de actividades en que se realiza el derecho, y que debe practicar la justicia.

Se trata, por consiguiente, de señalar las notas del *objeto material —materia circa quam*—de la justicia. No es la primera vez que en el Aquinate se advierte esta inversión, pues no siempre se paga de excesivo logicismo. También al tratar de la caridad, el Santo estudiaba el objeto material de la misma (q.25.26) después de analizar la esencia de la virtud, con el consiguiente objeto formal implicado en ella. Se atenía sin más a un orden ya establecido de las materias o que encontraba en sus modelos. Por eso aquí, después de haber sentado la nota esencial genérica del derecho, que es la alteridad (a.2), las demás condiciones del ob-

[18] M. HAURIOU, *Précis de droit constitutionnel* (París 1929) p.49

jeto material las refiere sólo a la justicia particular (a.8.9.10). Y es que así lo encontraba en su modelo Aristóteles, cuya concepción de la justicia legal es dudosa. Pero bien claro da a entender que las mismas condiciones de exterioridad, objetividad, deben darse en el objeto de esta justicia general.

Respondiendo a esta intención implícita, débense colocar *como condiciones generales de toda justicia perfecta.* En la cuestión primera las hemos explicado ya, bien como notas esenciales del derecho, bien como criterios diferenciadores del derecho respecto de la moral general. Pero aquí aparecen como propiedades de la justicia, pues, como dijimos, las condiciones formales del objeto se comunican a la virtud y son a la vez condiciones esenciales de ella.

Establecemos, pues, la doctrina del Angélico en algunas proposiciones como complemento de aquellos análisis.

1.ª Es condición esencial de la justicia propia y perfecta la relación a otra persona moral distinta (a.2).

Se trata de *la alteridad,* que, como dijimos, constituía la primera nota esencial del derecho y aparece aquí bajo el aspecto de condiciones primera y fundamental de la virtud. Las relaciones de la justicia son siempre *bilaterales.* Santo Tomás lo evidencia apelando a la noción primitiva de lo justo : lo que es igual o ajustado a otro. Por eso, la idea de justicia implica originaria ordenación a otro, pues la relación de igualdad supone siempre *un término distinto.*

Este otro a quien la justicia ordena, debe ser siempre *un sujeto distinto e independiente.* Es decir, otro *supuesto o persona física* distinta y, en todo caso, otra persona moral o sujeto distinto de derechos. Tal es la relación de *alteridad perfecta,* la que media entre dos personas independientes, necesaria para que exista la justicia propia y perfecta.

Y es que—como lo prueba el Angélico (a.2)—la función propia de la justicia es rectificar las acciones entre dos sujetos de derechos y deberes. Pero las acciones son de los supuestos o sujetos totales, no de sus partes. Por ende, la justicia, al ordenar a otro, debe referirse a otro supuesto distinto, física o al menos moralmente.

Por defecto de esta condición tenemos la justicia metafórica, concepto aristotélico que aquí hace suyo Santo Tomás. Es la *iustitia erga seipsum,* o en el sentido bíblico, ya antes mencionado, de rectitud moral o de santidad. Esta idea tan general de justicia comprende todas las virtudes. Y es llamada justicia *por metáfora,* porque en ella se verifica un simulacro o apariencia de justicia propia. Como en el hombre hay diversos principios de acción, la razón humana establece la rectitud en todos ellos, haciendo que cada apetito y tendencia del hombre ocupe su puesto y sirva a la parte superior.

Como esta rectificación de tendencias y pasiones es en cierto modo darles lo que les es justo o *proporcionado,* toda la tarea de rectificación moral es en cierto modo una obra de justicia. Y como todas las virtudes contribuyen a ella, en cierto modo todas son justicia. La raíz de esta justicia o debida ordenación de todo el hombre, la infusión de la gracia, se llama *la justificación.*

El Angélico no menciona aquí, como condiciones de la virtud, las otras dos notas esenciales de su objeto formal, el derecho. Las hemos explicado ya en la cuestión precedente, recogidas de otros muchos lugares y textos suyos.

La segunda nota era la idea de *lo debido, la estricta exigibilidad* por otro de las acciones justas, del objeto de la justicia. Tal era el concepto básico en la constitución esencial del derecho, y por eso debe ser señalada, según advierte aquí Báñez [19], como *potissima conditio iustitiae.* También veíamos la reducción de este concepto de lo debido al término formal del *iustum* y su identificación con los otros dos sinónimos empleados por el Santo : *lo suyo* de cada uno y *lo adecuado* y medido a otro. Visto desde la justicia, lo justo es lo debido a otro, lo que la virtud debe dar a esa otra persona por ser suyo, y está constituído formalmente *por la exigencia o derecho subjetivo* del otro, recayendo sobre ese objeto o materia de la justicia.

Por defecto de esta condición se constituye un derecho o débito imperfecto, propio de las virtudes anejas a la justicia o situadas fuera del campo de lo jurídico propio. Tal es el *debitum* moral, de que habla tanto Santo Tomás [20] como objeto de esas virtudes de gratitud, fidelidad, etc. Sus actos no son debidos a otros por exigencias o derechos estrictos de ellos, sino por la dignidad y *honestidad* misma de la virtud.

La tercera y última nota diferencial del derecho era *la igualdad.* Por lo mismo es también condición esencial de la perfecta justicia ; incluso es denominada *la forma general* de la justicia, en el sentido ya explicado.

Por defecto de esta condición de igualdad estricta—sea aritmética o proporcional—, tampoco alcanzan la perfección de justicia estricta los deberes altos, eminentes, de la religión y de la piedad con los padres. Se refieren éstos a un *debitum excellentiae,* deberes, sin duda, estrictos y aún más sagrados que los de la justicia humana, pues responden a derecho y exigencias tan altas de Dios y de los padres, pero que no pueden ser pagados con entera igualdad. No podemos satisfacer a Dios, a los padres, todo cuanto les debemos, que es de un precio y valor inestimables. La justicia no es suficiente para regular relaciones tan sagradas, en las que falta además *la alteridad perfecta* de personas independientes. Por eso, la función rígida de la justicia es suplida en ellas por la intimidad de las relaciones de reverencia y amor.

No es extraño, pues, que, como colofón de estas condiciones formales de la justicia, hubiéramos explicitado toda la esencia del derecho, como objeto de la justicia, en los términos propios de la lógica de los objetos que, ampliados, deben aquí repetirse :

2.ª El objeto formal "quod" de la justicia es el bien honesto propio de la obra exterior, ordenada a dar a otro lo que le es debido. El objeto formal "quo" es la razón de debido a otro en estricta igualdad, y se constituye formalmente por el derecho subjetivo o exigencia moral de este otro en cuanto termina en la cosa o acción debidas.

En la cuestión precedente hemos explicado lo propio y fundado de estas fórmulas, que interpretan exactamente el pensamiento de Santo Tomás. El Aquinate llamaba expresamente a esta noción de lo debido a otros *el bien formal,* el objeto formal de la justicia. Y ya hemos probado, contra la tendencia objetivista de modernos tomistas, cómo en los términos aquinianos de lo justo, lo debido a otros, expresiones usuales del *ius passive sumptum* o *derecho terminativo,* va subyacente el derecho activo o exigencia subjetiva del otro, como constitutivo formal de ese objeto en cuanto algo justo o debido.

Más especialmente se ocupa el Angélico *del objeto material* y de las

[19] D. BÁÑEZ, *De iure et iustitia decisiones* in q.57 a.4.
[20] 2-2 q.23 a.3 ad 1; q.79 a.1 ad 3; q.80 a.1 et passim.

condiciones del mismo. Tres son sus afirmaciones, que formulamos en las siguientes proposiciones.

3.ª El objeto material o materia "circa quam" de la justicia lo constituyen las operaciones exteriores y las cosas externas sobre que versan aquéllas.

Es la aserción y fórmula tan frecuente del Aquinate para designar la materia de las virtudes, que la repite aquí (a.8.9 ad 2; 10), y la había establecido en la doctrina general de las virtudes [21]. La afirmación, con toda la distinción subsiguiente, procede de Aristóteles, que la consigna para la justicia en el comienzo del libro V de su *Etica* [22]. El Santo, que recoge estos textos, ha elaborado con precisión el pensamiento aristotélico.

Muy bien enumera los dos elementos de este objeto material, las *acciones exteriores* y las *cosas que son usadas* por ellas, lo que da lugar a la distinción de la doble materia de la virtud: la materia remota, o los objetos que son usados por los actos de justicia, cambiados, vendidos, restituídos, distribuídos, etc. Y *la materia próxima*, o estas acciones exteriores de contratar, restituir, distribuir y, en general, de dar a cada uno lo suyo, en que se desenvuelve la actividad de justicia.

Y es obvio *el fundamento de esta aserción*. La justicia debe rectificar al hombre en su vida de relación con los demás, y es bien patente que unos se ordenan y relacionan con los otros mediante las actividades exteriores y el uso y comunicación de las cosas externas que mediante aquéllas efectuamos.

Es el llamado criterio de *exterioridad*, característica propia del orden del derecho o actuación de la justicia, en el sentido arriba explicado, y que Santo Tomás, antes que nadie, consignaba.

4.ª La justicia no versa sobre las pasiones como materia propia y objeto material suyo (a.9).

Afirmación que completa la anterior y señala la distinción neta entre el orden de la justicia y el resto de la vida moral. También es patente la doble prueba invocada por Santo Tomás: *a)* La justicia reside—diremos luego—en la voluntad, cuyos movimientos o actos no son las pasiones, propias del doble apetito sensible, y que han de rectificar la fortaleza y templanza. *b)* La materia de la justicia son las actividades de relación con los otros, y éstas no pueden ser las pasiones interiores, con cuya debida moderación el hombre se rectifica interiormente y se dispone bien respecto de sí mismo.

La larga observación del artículo 9 ad 2 nos recuerda cómo debe entenderse esta distinción de un doble campo de la materia moral, el de la justicia y de las demás virtudes morales. Es decir, no como dominios exclusivos y rigurosamente separados, sino *como materia propia e inmediata* de ambos géneros de virtudes. Las virtudes de la fortaleza y la templanza versan principalmente sobre las pasiones, como la materia propia que han de rectificar. Son las virtudes que moralizan la vida pasional. Las obras exteriores virtuosas brotarán por redundancia una vez rectificadas las pasiones internas, y la virtud se ocupa sólo de un modo secundario y mediato de ordenar estas acciones externas a través de la subordinación pasional.

---

[21] 1-2 q.60 a.2. Cf. T. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general*: BAC, *Suma* bilingüe, t.6 (Madrid 1954) p.267-8.

[22] *Ethic.* 5 c.2 (Bk 1130a3-1130b31); c.1 (Bk 1129a3). S. TH., lect.1-4 n.885-937

Parejamente, la justicia tiene por primaria función y objetivo la ordenación de las operaciones exteriores o de la vida de relación. La justicia, como tal, *no incluye esencialmente alguna pasión* y sólo versa sobre las acciones exteriores debidas a otros. Se trata ante todo de la justicia cardinal, pero es una nota de distinción genérica y material, válida también para todo el grupo de partes potenciales o virtudes adjuntas a la justicia, virtudes de religión, de la piedad, sociales, etc. Mas en éstas, como ya en la justicia legal (a.9 ad 3), se da una parcial inserción y ordenación también de las pasiones interiores a medida que se alejan del carácter riguroso y perfecto de justicia.

La compenetración e interferencias de ambas materias puede darse, sobre todo, *como efectos y consecuencias* de la materia inmediata. Toda virtud puede manifestarse en operaciones exteriores y mover a realizarlas; y todas ellas pueden suscitar pasiones interiores. Así, la templanza, mansedumbre o fortaleza también inclinan a obras exteriores de moderación, abstinencia o hazañas heroicas, y las imponen como obligatorias y como actos suyos. Entonces las virtudes rectifican esas operaciones en cuanto moderan los afectos internos; así, reprimiendo la ira, se evita hacer daño a otro, o, moderando el temor, el cometer un acto de cobardía. La virtud versa *primariamente* sobre las pasiones internas, y, moderadas éstas, quedan ordenados sus efectos en la acción exterior.

De igual suerte, a la justicia pueden acompañar diversos afectos internos que impidan la acción justa o inclinen más a ella. Así, el hombre a quien sus malas pasiones le llevan a cometer injusticias, a robar para dar satisfacción a sus ansias de placeres, a injuriar y herir por odio a su prójimo. Y es evidente que para practicar la justicia débense dominar primero estas pasiones, reprimir la avaricia, el deseo de placeres, el odio, etcétera.

Mas para moderar esas pasiones desordenadas, que impiden la acción justa, bastan las virtudes propias de templanza, mansedumbre, fortaleza, etc. Una vez ordenadas éstas, ya la justicia se ocupará de las propias acciones exteriores, sobre las cuales directamente versa. Por eso dice el Angélico que «moderar las acciones exteriores en cuanto se refieren al bien de otro, pertenece a la justicia; pero moderarlas en cuanto brotan de pasiones desordenadas, corresponde a las otras virtudes» (ad 2).

Es que, *según la ley de la conexión de las virtudes*, cada virtud depende, para su formación, de las demás, porque puede ser impedida en sus actos por los desórdenes en la materia de las otras. Por eso, cada virtud debe servirse de la ayuda de las demás, que han de orillar los obstáculos procedentes de otras materias; para restituir lo ajeno se ha de mortificar la avaricia, la ira o el odio. Esta mutua influencia impide la separación perfecta de operaciones y pasiones, si bien hay entre ellas suficiente distinción como *materia propia e inmediata* de ambos géneros de virtudes.

5.ª El medio virtuoso de la justicia es estrictamente objetivo, "o medium rei" (a.10).

Es el criterio de *objetividad* que antes hemos visto, como característica de lo jurídico, frente a la subjetividad propia de lo puramente ético. Por eso aquí aparece como condición formal de la justicia, pues el recto medio es una propiedad que caracteriza esencialmente a toda virtud a través del objeto, y de él se comunica al hábito.

Santo Tomás, repite aquí la doctrina general que había establecido

para todas las virtudes [23], donde resumía y perfilaba la teoría, tan aristotélica, tan hondamente enraizada en el alma griega, de que la virtud ha de consistir en un cierto medio de *equilibrio y moderación*. Para él, como para Aristóteles, *el concepto de medio*, o *rectitud equidistante entre dos extremos viciosos*, es esencial a toda virtud y objeto moralmente bueno. La virtud descansa en el bien moral, que es su objeto. Pero todo bien moral se constituye «por una relación de medida y adecuación a la regla de la razón». Esta igualdad es «un medio entre un exceso y un defecto». La igualdad o conformidad con la medida está en no excederla ni tener defecto en ella. Y, siendo la medida de los actos morales la recta razón, dicho *medio* virtuoso se ha de concebir como igualdad por orden y proporción al dictamen de la razón, es decir, como *un medio racional*.

Sólo que esta medida razonable que ha de regir e informar la virtud se aplica de distinta manera a la moderación de las pasiones o a la dirección de la actividad exterior. Las dos materias de virtudes llevan consigo diversa modalidad de objeto formal o bien moral que realizan, determinado por ese diverso modo como la razón impone la medida razonable a cada virtud y les define así el objeto formal.

Las virtudes que moderan las pasiones interiores «ordenan al hombre respecto de sí mismo». En ellas la rectitud moral no se fija por alguna medida objetiva, sino «por relación al virtuoso», según las condiciones del sujeto; así, el medio virtuoso en la abstinencia y moderación en la comida depende del estado de salud o enfermedad, de las necesidades del sujeto; la castidad impone distintas exigencias al soltero que al casado, etc. La razón no se atiene aquí, para fijar el medio virtuoso, a una *norma real, sino subjetiva*, en relación con las condiciones del sujeto a que sirven esas pasiones. Es lo que el Santo llama medio racional, *medium rationis*.

Pero la materia de la justicia es la operación exterior, medida por una proporción de igualdad con las exigencias de otra persona. La rectitud, o medio virtuoso, está entonces en que se guarde esa igualdad exterior. Es decir, se mide por una norma *estrictamente objetiva, que es el derecho de otro*, sin atender a las disposiciones internas del sujeto. Y el acto será virtuoso sólo cuando se ajuste a esta regla del justo medio y estricta igualdad. Tal es el *medium rei* o medio real, que Aristóteles lo designaba *como igualdad aritmética o cuantitativa* entre un exceso y un defecto para la justicia conmutativa, e *igualdad proporcional* para la distributiva [24].

Surge entonces la dificultad obvia, y es que la justicia no parece salvar la razón genérica de virtud. Lo propio de ésta es poner en los actos la medida o regla de la razón, y aquí no parece darse. En el obrar virtuoso siempre se incluye el debido orden al sujeto operante, pues la virtud «hace bueno al sujeto y sus actos». Pero si en la medida del acto justo no se tiene para nada en cuenta *la relación al sujeto*, según la dura frase de Santo Tomás, *etiam non considerato qualiter ab agente fiat* (q.57 a.1), tendríamos una obra justa, recta y debida, aun realizada con intención perversa y otros defectos subjetivos, incluso arrancada por la fuerza de medios coactivos.

La consecuencia sería un exceso de exteriorización del derecho, que habría llegado a la pura juridicidad externa en que lo ha situado Kant. Así piensan en parte tomistas modernos, que hablan de una cierta *amoralidad del derecho* sentada por el Aquinate en la fórmula citada. «El orden jurídico no está completamente fuera, mas tampoco completamente dentro del orden moral» [25].

[23] 1-2 q.64 a.2. Cf. T. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general*: BAC, *Suma* bilingüe, t.5 (Madrid 1954) p.368ss.
[24] *Ethic.* 5 c.7 (BK 1131b31-1132a3); c.5 (BK 1130b31): S. TH., lect.4; lect.6 n.949.

No parece sea éste el pensamiento del Angélico, debidamente interpretado. Para él *la razón genérica de acción virtuosa* también en la justicia deriva del orden al sujeto. Para que se constituya la acción *formalmente* justa hace falta que la intención del agente y las demás disposiciones del sujeto sean rectas, que se conformen con el fin objetivo del *opus iustum*, que es dar al otro lo suyo.

Mas aquí no se trata de lo que la justicia tiene de común con las otras virtudes, sino de lo que tiene de propio y específico. Como obra virtuosa, es un *bonum operantis* que se mide por el debido orden del agente. En su razón específica es un *bonum alterius*, y su rectitud se evalúa por la conformidad con las exigencias del otro. En cambio, en las otras virtudes, tanto la razón genérica como la específica derivan del orden al sujeto.

Con ello no se tiene un orden jurídico desesenciado, separado de lo moral. Santo Tomás ya decía que ese medio real es a la vez un medio de la razón [26]. Justamente lo que la razón dicta en el caso de la justicia es que se guarde la igualdad real, el conformarse con el medio objetivamente establecido.

Lo que ocurre es que las obras y deberes de justicia, como las de cualquier otra virtud, pueden cumplirse sólo *materialmente*, sin que tal observancia sea acción virtuosa ni *formalmente* justa. El que restituye a otro por la fuerza coactiva de la ley o con la intención de que éste pueda servirse de lo dado para un crimen, es como quien oye misa o da limosna con intención perversa. Exteriormente cumple con dicho precepto, pero no hace actos de tales virtudes. Así también en la justicia, el objeto podrá ser materialmente recto y tener la medida real, mas la acción no obtiene *la plenitud jurídica* de acto de justicia si las condiciones subjetivas son defectuosas o la intención del agente es contraria al fin de la obra, que es el orden de la justicia.

Podrá quizá la ley contentarse con ese mínimum de *legalismo exterior*, pero el sujeto no habrá practicado la virtud de la justicia. Esta *amoralidad* de la pura acción exterior puede darse en lo jurídico como en cualquier otro sector de la vida moral. La justicia no tiene en esto más amoralidad que cualquiera otra virtud que impone preceptos de actos exteriores.

Por eso Santo Tomás completa su fórmula anterior con esta otra, casi inmediata, que afirma la moralidad del acto de justicia por relación al sujeto: «Rectum vero... in opere iustitiae, *etiam praeter comparationem ad agentem*, constituitur per comparationem ad alium» (q.57 a.1).

IV. La justicia como virtud (a.3.4.12)

Además de la definición del acto general y de las condiciones del objeto, Santo Tomás analiza tres aspectos de la justicia habitual, por la que los hombres son llamados justos.

[25] G. GRANERIS, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto* (Torino 1949) p.68.
[26] 1-2 q.64 a.2: «Quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei, et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei; sicut est in iustitia»

1.º Afirma, ante todo, que esta justicia habitual es virtud (a.3).

Es una simple consecuencia de lo anterior. Si la obra justa se inscribe dentro de lo intrínsecamente moral, en su especie buena, el principio de los actos justos forzosamente es un hábito virtuoso. «Virtud es la que hace bueno al sujeto y sus actos». Y el *opus iustum*, la realización del derecho, es no sólo *un bien para otro* (a.12), sino un *bonum operantis* o para el propio sujeto, cual es la rectificación o bondad de su propia actividad. Porque el Santo insiste en que este valor de bondad les viene a nuestros actos de ser regulados por la regla de la razón. De nuevo la razón formal de lo justo, sin dejar de ser un criterio objetivo, es una medida racional como en cualquier otra obra virtuosa. Un acto de justicia exterior realizado por imposición de la fuerza coactiva no alcanza el valor de justicia formal, la plenitud de lo jurídico, ni menos del valor teológico del mérito, porque le faltan los elementos psíquicos de libertad anterior, de motivación honesta, que se requieren en todo acto virtuoso (ad 2).

La justicia es, además, virtud cardinal, como había probado el Angélico en la parte general de las virtudes (1-2 q.61 a.4). Se reserva, en efecto, *la materia principal y más difícil* en el género de virtudes que rectifican las operaciones exteriores, que han de cumplir los deberes con el prójimo. En punto a satisfacer un deber y restablecer la igualdad estricta, es más perfecta la justicia que la misma religión, la cual no puede satisfacer a Dios *ad aequalitatem*.

El valor cardinal—que es de fundamento y firme apoyo—de la justicia dentro de la vida virtuosa era comúnmente reconocida en el acervo tradicional de la filosofía y de la moral popular, y parece ser un dato original y primario de la conciencia humana. La experiencia acusa, en efecto, la presencia del *sentimiento de justicia* en todos los hombres, como uno de los fundamentales y más arraigados en la naturaleza humana. Antes de formarse en hábito virtuoso, preexiste en una de esas disposiciones naturales o tendencias innatas de la racionabilidad humana, de que habla Santo Tomás, como gérmenes de las virtudes [27], que dicta y mueve a obrar lo que es justo, a sentir y desear que se haga justicia, y que se traduce, por lo tanto, en sentimientos. Y *el sentido de justicia* es universalmente admitido y común en todos los pueblos, aunque los positivistas no sean capaces de explicar sus fundamentos racionales en el derecho natural, limitándose a señalar que es un instinto indefinible y un hecho del que hay que partir.

2.º La justicia reside, como en sujeto propio, en la voluntad (a.4).

Tal es la afirmación del Aquinate, en conformidad con lo que ya había repetidas veces enseñado, sobre todo en la parte general de las virtudes [28]. Y ya habíamos explicado allí que Santo Tomás es *el primero* en resolver el problema del sujeto de la justicia, al menos en lo que respecta a la ruptura con la tradición platónica. En la división platónica de las tres partes o facultades del alma : la razón, el apetito concupiscible y el irascible, no había lugar a insertar una cuarta virtud cardinal, la justicia. Esta concepción había pasado, por intermedio de Filón de Alejandría, a los Padres latinos y maestros de la Edad Media. La justicia no tenía facultad propia ; de ahí que fuese concebida como virtud general, que nace de la concordia de todas las potencias y virtudes y es como la plenitud de todas ellas.

[27] I-2 q.55 a.1 ; q.63 a.1 et passim
[28] I-2 q.56 a.6 ; q.64 a.2

En la división de Aristóteles de un doble sujeto de la virtud : lo racional por esencia y racional por participación, había aún menos lugar para asignar a la justicia una facultad especial como sede propia. El concepto aristotélico de la voluntad es muy oscuro ; la *boúlesis*, o apetito voluntario, sea del fin, sea de los medios o *proaíresis*, no parece estar incluída en lo racional por esencia, aunque así le atribuya Santo Tomás. Más oscuro aún es el concepto aristotélico de justicia, que, como virtud especial, tiene por sujeto el apetito sensitivo. Por eso, los aristotélicos medievales partidarios del intelectualismo rígido, como Averroes, Godofredo de Fontaines y otros, colocaban todas las virtudes morales en el apetito sensitivo [29].

Santo Tomás, sin embargo, interpreta a Aristóteles benignamente, apelando al texto del Estagirita que define la justicia como «el hábito por el que se practican y se quieren las obras justas», para entender este querer de la *boúlesis* por el hábito y el acto propios de la voluntad espiritual [30].

Pero Aristóteles no reconocía expresamente la voluntad en su división de las potencias : racional por esencia y racional por participación. Este era el apetito, al parecer sólo el sensitivo, concupiscible e irascible. El concepto claro de voluntad, como apetito espiritual comprendido bajo lo racional por esencia, deriva sobre todo de la tradición agustiniana, así como la idea de que ella sea el sujeto inmediato de la justicia. Por eso el Santo se remite a la autoridad de San Anselmo en su célebre definición de la justicia, que el Santo de Aosta tan ampliamente comentó : *Iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata* [31]. San Anselmo, sin embargo, la refiere a la justicia en su acepción más general, o justicia metafórica, que comprende toda la rectitud moral y abarca el conjunto de las virtudes.

El Angélico, al zanjar la cuestión con innovadora originalidad, sienta también *el fundamento* de esta verdad : que la justicia rectifica y dirige los actos de la voluntad y por fuerza habrá de ser hábito de esta potencia. En efecto, las operaciones exteriores ordenadas al bien de otros brotan del principio de toda acción, que es el apetito. Este no puede ser sensitivo, sino el apetito intelectivo, que es la voluntad, porque el bien exterior, que consiste en la proporción y orden a otros, sólo es captado por la razón. El apetito sensible no puede dirigirse a este *bonum alterius*, que es un bien racional.

3.º La justicia es la más excelente de todas las virtudes (a.12).

La preeminencia de la justicia la había proclamado Aristóteles, cuyo célebre encomio : «La más preclara de las virtudes, y ni el lucero de la mañana ni la estrella vespertina son tan admirables como ella», cita el Angélico. De él parece simple eco la otra frase laudatoria de Cicerón *(sed contra)*.

Esta supremacía vale, ante todo, según el Santo, *para la justicia legal*, en virtud del conocido principio de que el bien común es preeminente

[29] T. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general*: BAC, *Suma* bilingüe, t.5 (Madrid 1954) p.1808.2088. Allí alegamos las fuentes y obras que han aclarado este interesante aspecto de la ética de las virtudes.
[30] *Ethic.* 5 c.1 (BK 1129a7).—Santo Tomás alega esta definición aquí (a.1 arg.1 et c), recordando también la interpretación del aristotélico *rationale per participationem*, que incluiría también a la voluntad (a.4 ad 1). La definición de Ulpiano, quizá derivada del texto aristotélico, que también coloca en la voluntad la justicia, no parece influyera en esas opiniones de los filósofos.
[31] S. ANSELM., *De verit.* c.12 per totum : PL 158,482 ;

sobre el bien particular. Aristóteles, según aparece en el contexto [32], la refiere sólo a dicha justicia comunitaria. La intención del filósofo va, sin embargo, más allá. Afirma que esta justicia del buen ciudadano es la que hace perfectas a las demás virtudes, por la cual el hombre puede llamarse «óptimo» o perfectamente virtuoso. Y es que las demás virtudes sólo persiguen el bien de cada individuo particular; la justicia legal es la que orienta todas estas obras virtuosas a un fin altruísta, al bien de los demás. Sin esta proyección social, la virtud individual no es perfecta ni el hombre «óptimo». Ello, en el fondo, es verdad; mas quizá va en ello subyacente la idea de la filosofía social griega de que el verdadero fundamento de la moral es esta justicia del bien común, que regula las relaciones mutuas entre los hombres. Más aún ello será verdadero para el positivismo ético moderno. Los deberes para con Dios y para consigo mismo ya no tienen importancia faltando su fundamento, que es la creencia en Dios. En tanto se valoran estos deberes éticos en cuanto tienden a hacer al buen ciudadano, al hombre virtuoso respecto de los demás.

Por eso el Angélico corrige y completa esta idea, añadiendo que aun *la justicia particular* tiene sobreeminencia sobre las otras virtudes morales; tanto por el sujeto espiritual en que reside, que es la voluntad, superior al apetito sensitivo, como por el objeto que, como se ha dicho, tiene la doble perfección de implicar el bien del individuo y el bien de los demás.

Tal sobrevaloración de la justicia no es omnímoda. La comparación no se establece con las virtudes teologales ni con la prudencia, al menos en cuanto ésta es por su esencia virtud *intelectual*, porque las virtudes «dianoéticas» son, por el sujeto y por su actividad, más elevadas. Y aun alguna especie particular dentro de las virtudes adjuntas a la justicia puede ser superior a la justicia cardinal, como es el caso concreto de la religión.

V. *La justicia general o legal (a.5-7)*

LA DIVISIÓN DE LA JUSTICIA.—Dentro de esta cuestión sobre la naturaleza de la justicia, inserta Santo Tomás la división inmediata de la misma y un breve, aunque fundamental, análisis de la justicia legal. No obstante, es más tarde (q.61) donde propone la división general de la justicia y «sus partes subjetivas» o especies. Esta anomalía tiene su explicación en que el Santo se ajusta aquí a la ordenación de la materia hecha por Aristóteles en el libro V de la *Etica*. El filósofo griego comienza con una breve noción inductiva de la justicia, pasando en seguida a tratar del binomio: justicia-injusticia generales. Completaremos su doctrina con el planteo de todo el problema de la justicia legal según el pensamiento del Angélico:

- **La justicia, en su acepción propia y estricta, se divide inmediatamente en justicia general y particular (a.5; q.61 a.1).**

Este aserto básico está tomado de Aristóteles. La división de la justicia es en la doble especie: una, legal o general, y otra, la justicia particular. El filósofo griego enseñaba esto con su idea, tan repetida en su *Etica*, de un doble objeto de la justicia: el *iustum legale* o το νόμιμον, y el *iustum aequale*, το ἴσον. De igual suerte, lo injusto que también presenta la doble forma, *illegale vel inaequale*. El primero es el objeto de la justicia o injusticia legal, y el segundo, de la distributiva [33].

[32] *Ethic.* 5 c.3 (BK 1129b25-1130a1-10): S. TH., lect.3.

Santo Tomás *lo fundamenta en la doble ordenación* de alteridad que implica la justicia. El orden de la justicia en cada uno es: bien a otra persona singular, bien «a otros en común» o a la comunidad entera. Es decir, al cumplimiento de los actos debidos a estos dos órdenes de personas, físicas o singulares y personas morales. La justicia, por lo tanto, será de dos formas: una general y otra particular, según que relacione con cada individuo en general o con todos en conjunto y formando comunidad.

En realidad es triple este *ordo iustitiae*, según lo que más tarde (q.61 a.1.2) se añade: El *ordo partis ad totum, totius ad partes, vel partium ad partes*. Al todo o bien común de la sociedad ordena *la justicia general*, y a las partes la llamada *justicia particular* en sus dos especies. O traducido en *derechos* y en *el bien* de la justicia debido a estos sujetos: son los derechos de la sociedad respecto de los particulares, o los derechos de los particulares respecto de la sociedad o de otros particulares.

Es *la trilogía clásica* de las especies de justicia; y, no pudiendo darse más relaciones jurídicas entre los hombres que estas tres, toda otra forma de justicia—justicia internacional, justicia vindicativa—deberá reducirse a una de estas tres.

¿Se trata de especies ínfimas de un género unívoco de justicia, que sería la justicia cardinal? Santo Tomás no ha hablado expresamente de la justicia cardinal. La dificultad parece surgir para esta división inmediata que hace en justicia general y particular, ya que más tarde a la conmutativa y distributiva las considera como «partes subjetivas o especies» de la justicia particular (q.61 pról.).—No obstante, con Cayetano y Vitoria [34], los autores clásicos la han interpretado como *división del género unívoco de la justicia cardinal en sus especies*. Lo que parece hallarse en perfecto acuerdo con el pensamiento del Angélico, quien afirma aquí (a.5) que esta división es de la justicia «secundum propriam rationem»; y en el comentario a la *Etica* glosaba y aprobaba la expresión de Aristóteles de que la justicia general y particular «convenían en el mismo género de justicia unívoca» [35].

Por eso, los autores modernos que, en pos de Lugo, no admiten más justicia propia que la conmutativa, y sostienen que la legal y distributiva no son especies de un género, sino formas muy imperfectas y análogas de justicia, se desvían no sólo de la verdad, sino de la doctrina tomista. Ello no impide que la conmutativa sea, como también diremos, más perfecta y estricta como justicia. Entre las especies de un género puede haber también *analogia inaequalitatis* y diversa participación; el hombre participa más perfectamente del género animal que los animales, y éstos en diversos grados.

NATURALEZA DE LA JUSTICIA LEGAL.—El mismo Aristóteles ha dado valor preponderante a esta forma de justicia, a la que designa con los dos apelativos de *legal* y *general*. El filósofo griego ha llamado al objeto de la misma *to dikaion nómimon, iustum legitimum seu legale*, en contraposición a lo justo igual, *to ison*, de la conmutativa. De ahí el nombre

[33] *Ethic.* 5 c.3-5; S. TH., lect.2-4.

[34] CAIETAN., *Comment. in 2-2* q.61 a.1 n.1; F. VITORIA, *Comment. in 2-2* q.61 a.1 n.1: ed. Beltrán de Heredia (Salamanca 1934) t.3 p.55; BÁÑEZ, *De iure et iustitia* in q.58 a.5 dub.3; q.61 a.1 dub.1.

[35] ARISTOT., *Ethic.* 5 c.4 (BK 1130b1): S. TH., lect.3 n.918: «Dicit primo quod iustitia particularis est univoca, idest conveniens in nomine cum legali. Et hoc quidem quia conveniunt in definitione *secundum idem genus*».

de justicia legal, la que concuerda con las leyes que ordenan los actos humanos al bien común. No se trata, sin embargo, de una justicia simplemente positiva, puesto que para el Estagirita, como para Santo Tomás, «la epiqueya» es una parte, y la más noble, de esta justicia, y directiva de la misma, por reflejar las normas de derecho natural [36].

El nombre de *justicia general* proviene también de Aristóteles y de la filosofía antigua y es usado por toda la Escolástica, puesto que todos la consideran como virtud general que de algún modo comprende todas las virtudes. Según la explicación del Aquinate, es general, porque «se extiende a los actos de todas las virtudes, ordenándolos al bien común». Y recibe también el nombre moderno de *justicia social*, del que hablaremos en seguida.

Y téngase presente la definición que es comúnmente dada de esta justicia: «Es la virtud que inclina y mueve a los miembros del cuerpo social, en cuanto tales, a dar a la sociedad todo aquello que le es debido en orden a procurar el bien común» [37]. Las obligaciones tan múltiples que impone la sociedad a los individuos, de cooperación al bien común en virtud de las exigencias de este mismo bien común, constituyen el objeto y misión propia de esta justicia. Por eso, en su proyección objetiva, se la concibe como la justicia que tiene por función *regular las relaciones jurídicas de los ciudadanos para con el bien común*, a la que corresponde, junto con la distributiva, todo el ámbito del derecho público.

Pero las discusiones en torno a su naturaleza y recta concepción son muy fuertes. De su misma *existencia como virtud especial* ya se duda al discutir la pregunta planteada por el Angélico, *si la justicia legal es virtud especial, distinta de las demás* (a.6).

Sobre este punto surge *la nueva interpretación* de recientes tomistas iniciada por Cathrein y con profusa documentación elaborada por Hering, a quien siguen Tonneau y, entre nosotros, el P. Peinador [38], que, volviendo a la posición pretomista, destruye la concepción propia de la justicia legal. Sostiene el P. Hering que, desde Aragón y Báñez, los teólogos clásicos han incurrido en una desviación respecto de Santo Tomás y de toda la corriente antigua sobre esto. Que, para el Aquinate como para Aristóteles, la idea propia de justicia legal es la de ser virtud *general en sentido propio o por su esencia*, que contiene todas las virtudes y se identifica con todas ellas. Pero no es justicia en sentido propio, cuya función sea dar a cada uno su derecho. La única justicia propia o cardinal es la justicia particular, con sus dos especies, conmutativa y distributiva. La función de la justicia legal es ordenar los actos de las demás virtudes y se identificaría con *la obediencia general* a las leyes.

El P. Peinador quiere perfilar más esta teoría, que queda tan en el aire. Aunque perfecta como «justicia común», la justicia legal, *como hábito virtuoso* o virtud especial, no existe, y se confunde con la simple razón, única ordenadora de nuestros actos al bien común. Se confunde a la vez, por su esencia, con los hábitos de las virtudes particulares, máxime de la justicia legal [39].

---

[36] *Ethic.* 5 c.14 (BK 1137b1-30): S. TH., lect.16.

[37] MERKELBACH, *Theol. moralis* II n.252.

[38] V. CATHREIN, *Philosophia moralis* (Friburgi, Herder, 1932) n.192; *Filosofía moral* vers. ital. (Firenze 1913) vol.1 l.4 a.2 p.388; J. TONNEAU, *La vertu cardinale de la justice:* Rev. Scienc. Phil. Théol., 28 (1939) p.70ss. Mas en la obra *Initiation théologique* t.3 *Théol. morale* (París 1952) p.775ss., este autor defiende la concepción recta. H. HERING, *De iustitia legali* (Friburgi Helv. 1944) p.7ss.; A. PEINADOR, *De iure et iustitia* (Madrid 1954) n.40-45.

[39] PEINADOR, o.c., n.40-45.

Lo que de verdad ha probado el P. Hering es la abrumadora multitud de autores que la han entendido así. No sólo era la teoría platónica y estoica la idea de una justicia general, como simple armonía de las demás virtudes, sin sujeto ni materia propia, sino que pasó, como vimos, dicha concepción a los Padres latinos. Los comentadores aristotélicos y teólogos de la primera Escolástica, incluyendo a San Buenaventura, hablan en el mismo sentido de la justicia legal como virtud general identificada con todas las demás. Tal concepción pasó también a los nominalistas [40].

Nosotros creemos que los teólogos clásicos, en línea ininterrumpida desde Cayetano, Vitoria, Báñez, Suárez, a los Salmanticenses, Juan de Santo Tomás, Billuart y la generalidad de los autores modernos [41], han interpretado en este aspecto bien y en su sentido obvio el pensamiento de Santo Tomás, cuya formulación es bien clara.

2.º La justicia legal es, en su esencia, virtud especial distinta, y se llama general por su influencia de causalidad sobre todas las demás (a.6).

Santo Tomás *parece el primero* en haber dado esta interpretación recta a la noción de justicia legal. Le ha bastado para ello distinguir la doble acepción de virtud general: *general* en sentido propio, *secundum essentiam vel praedicationem*, y entonces es como el universal distributivo, o la especie, que se confunde con los individuos y se realiza en ellos; *secundum virtutem*, y entonces es como causa universal con influencia sobre todos los particulares. La justicia es, en su esencia, virtud especial y propia, aunque por influencia es virtud general, por extender su radio de acción a la materia de las demás virtudes, al modo de la caridad y otras.

En esto el Aquinate se ha corregido a sí mismo respecto de sus obras anteriores, en las que parece excluir de la justicia propia y cardinal a esta justicia legal [42]. Y ha iniciado una interpretación nueva y más honda de Aristóteles, que responde, al menos, a su espíritu e intención de desligarse totalmente de la tradición platónica, aunque los textos del Filósofo sigan ambiguos. Pero el Aquinate ha extraído toda la virtualidad en ellos contenida y parece que ha madurado su pensamiento en el estudio de los mismos, llevándolo después a la *Summa* [43].

Los fundamentos objetivos de esta doctrina son aún más ciertos:

---

[40] Textos y referencias en H. HERING, o.c., p.20ss.

[41] Textos y comprobantes también en P. HERING, o.c., p.23ss.75ss.

[42] Así en las *Sentencias (Sent.* 3 d.33 q.2 a.1 sol.3 ad 2): «Licet iustitia, quae est tota virtus, non est illa iustitia, quae ponitur virtus cardinalis». Lo mismo *Sent.* 3 d.33 q.1 a.1 sol.3 ad 2; *De virtut. card.* a.3 ad 8; *In Mt.* c.1: «Duplex est iustitia: una est iustitia quae est virtus cardinalis, quae dicitur iustitia specialis; alia est iustitia legalis quae includit omnem virtutem».—Es patente el diverso modo de hablar en estos textos, en los que la justicia particular es contrapuesta, como virtud especial y cardinal, a la legal, y los textos de la *Suma*, en que la legal es también llamada *specialis virtus secundum essentiam.*

[43] ARISTOT., *Ethic.* 5 c.3 (BK 1130a1-15). El Angélico apela aquí en la *Suma* (a.6 *sed contra*) a este pasaje y al otro de los *Políticos* l.3 (BK 1277b22): S. TH., lect.3, ed. R. Spiazzi (Torino 1951) n.366ss. En el comentario a esos textos de la *Etica* es donde expone primeramente su nueva interpretación (*In Ethic.* lect.2, ed. R. Spiazzi, n.912): «Et dicit quod ex dictis manifestum est in quo differunt virtus et iustitia legalis... Actus enim idem subiecto producitur a iustitia legali et a virtute... tamen secundum aliam et aliam rationem. Verum, quia ubi est specialis ratio obiecti etiam in materia generali, oportet esse *specialem habitum*, inde est quod *ipsa iustitia generalis est determinata virtus habens speciem* ex eo quod intendit ad bonum commune». Cf. et n.907-8. La misma interpretación de la fórmula aristotélica: *legalis iustitia est idem cum omni virtute, differt solum ratione*, en el sentido de que se trata de la actuación conjunta de los actos, que pueden atribuirse tanto a la virtud imperante como a la imperada, por lo que un acto virtuoso ordenado al bien común puede llamarse también justicia, la da después (1-2 q.60 a.3 ad 2), y aquí (q.58 a.6 c.).

a) Ante todo, su comparación con la prudencia [44]. Todos enseñan que la prudencia individual es de distinta especie que la *prudencia política*. Esta, como razón directiva de todas las acciones al bien común, es en todo paralela a la justicia legal, ejecutora de todo el orden y realización al bien común. *A fortiori,* pues, esta justicia del bien común es una especie distinta de la justicia que ordena al bien particular. *b)* Y, sobre todo, que la justicia legal cumple las condiciones de *verdadera y distinta justicia.* Su objeto formal es el bien común, que impone a los miembros de la sociedad exigencias estrictas de derecho a los particulares. La sociedad tiene pleno derecho de obligar a los súbditos a lo necesario para el bien social. Tan perfecto es este derecho, que va respaldado de toda la fuerza coactiva del Estado—signo de su perfección jurídica—para reivindicarlo. Por lo tanto, a una razón de *debido* nueva debe responder una especie de justicia distinta de la justicia particular. Las otras dos condiciones—alteridad e igualdad—no son tan perfectas como en la conmutativa; los individuos no se distinguen totalmente de la sociedad, y sus obligaciones para con ella no pueden satisfacerlas sino en una igualdad relativa o proporcional, según las facultades y proporción de cada uno con el bien público. Pero, siendo la razón de *debitum,* observaba Báñez, *potissima conditio iustitiae,* se ha de concluir que la legal es justicia más excelente que la conmutativa, en razón del deber más estricto, si bien, en los dos aspectos de alteridad e igualdad perfectas, la conmutativa realice una noción más exacta y perfecta de justicia [45].

En cambio, la teoría del P. Hering y los suyos entraña muy graves y falsas consecuencias, pues se sigue que las obligaciones de los súbditos para con la sociedad no son de justicia, desapareciendo entonces todo el contenido jurídico de la moderna justicia social.

Por fin, se conserva plenamente el carácter *general* que desde Aristóteles venía dándose a esta virtud, atribuyéndolo *a su imperio* y causalidad sobre todas las virtudes. Con razón el Angélico la compara con la influencia universal de la caridad. Como esta virtud, siendo en sí distinta y una en su esencia, ordena los actos de las demás virtudes *al bien divino,* de igual suerte la justicia legal ejerce la misma virtualidad general en el plano *del bien común temporal* y de la ordenación de todas las actividades virtuosas al mismo.

JUSTICIA LEGAL Y JUSTICIA SOCIAL.—Hemos visto que en la doctrina de Santo Tomás y de la generalidad de los autores clásicos y modernos la división adecuada de la justicia es hecha en justicia general o legal y justicia particular, la cual se subdivide en conmutativa y distributiva. Tal es la trilogía clásica en que se condensa y sistematiza todo el ámbito posible de relaciones del derecho, ya que no es dado imaginar una relación jurídica extraña al orden tripartito de exigencias de justicia: *ordo partium ad totum, ordo totius ad partes, ordo partis ad partem,* o exigencias de justicia legal, distributiva y conmutativa.

Surge de aquí el problema de contrastar esta doctrina con la concepción, tan reciente y generalizada, de *la justicia social.* ¿Podrá reducirse esta nueva noción a los moldes clásicos de justicia y en cuál de las tres especies debemos encuadrarla?

Bien conocida es la literatura inmensa en torno a esta nueva palabra e idea que aparece en las discusiones sobre la cuestión social, y ha servido como banderín de lucha en el campo de las reivindicaciones sociales. Entre los católicos se habla de la misma y de los problemas bajo el nuevo nombre agitados desde el concilio Vaticano, y aparece por primera vez usada por La Tour du Pin en 1887 y por los sillonistas, con oposición de otros autores católicos, como Antoine [46], que temían con ello una infiltración de las ideas socialistas. León XIII aún no la cita en su encíclica social. Oficialmente comienza a introducirse en cartas sociales del cardenal Gasparri (1922, 1928), y es consagrada definitivamente la expresión en la encíclica *Quadragesimo anno,* de Pío XI (1931), donde es citada ocho veces; más tarde, en la *Divini Redemptoris,* de 1937, Pío XI se detiene en declarar su concepto y obligaciones que entraña.

Desde entonces, los teólogos y sociólogos católicos se han esforzado por elaborar el contenido jurídico de la misma, comenzando por situarla en el cuadro de las concepciones tradicionales de la justicia. Pero ello ha dado lugar, como es sabido, a una gran diversidad de pareceres. Mencionemos las posiciones más importantes.

a) Los que, como Vermeersch, Cathrein, Leclercq, la entendieron como justicia en sentido muy amplio y general, como incluyendo todas las virtudes sociales y todos los actos de la vida virtuosa en cuanto promueven el bien común, la paz y seguridad sociales; algo así como la *iustitia generalis* de los antiguos [47].

b) Algunos, como A. Michel, Antoine, Cavallera, para quienes la idea de justicia social *comprende las tres especies clásicas* de *justicia* y todo el conjunto de vínculos y relaciones jurídicas, ya que toda justicia por naturaleza es *social,* y todas las tres formas contribuyen al orden y bienestar sociales. A esta interpretación, ya anticuada, se adhiere últimamente el P. Peinador [48].

c) Hay algunos, como A. Menéndez-Reigada, que *han identificado* la justicia social *con la distributiva,* atendiendo, y con razón, a que en los documentos pontificios, máxime en la encíclica *Quadragesimo anno,* se asigna a la misma, como función capital, la de distribución de las riquezas entre los necesitados [49].

d) No faltan quienes entienden la justicia social como *una nueva especie* de justicia, distinta del cuadro tripartito tradicional. Sea porque, como O. Schilling, creen que la justicia legal sólo comprende las normas y cargas para con la sociedad impuestas por la ley positiva, y entonces la social habría de abarcar las *exigencias y obligaciones de derecho natural* de los individuos para con el bien común [50]. Bien porque enseñan,

---

[44] 2-2 q.47 a.10 c. et ad 1.

[45] BÁÑEZ, *De iure et iustitia decisiones* in q.58 a.5-7 dub.1.

[46] C. ANTOINE, *Cours d'économie sociale* (París 1896) p.127. Cf. C. RUTTEN, *Manuel d'étude et d'action sociales* I (Lieja 1946) p.94.

Prescindimos de aducir bibliografía extensa. Pueden verse, entre los trabajos recientes y de más amplia bibliografía, J. AZPIAZU, *La moral del hombre de negocios* (Madrid 1944) p.205ss.; P. VILA CREUS, *Manual de orientaciones sociales* (Madrid 1924) c.7; T. URDÁNOZ, *La justicia legal y el nuevo orden social:* Cienc. Tomista, 65 (1943) p.1-14; 68 (1944) p.200-233; M. SÁNCHEZ-BORREGO, *Justicia social* (Zaragoza 1945); V. VANGHELUWE, *De iustitia sociali:* Collat. Brug., 43 (1947), 44 (1948); P. A. BOSCUI, *Nozione e funzione della giustizia sociale pro III «tre Giorni Teologia Morale»* (Roma 1951). O los manuales más recientes, M. ZALBA, *Theologiae Moralis Summa* II (Madrid, BAC, 1953) n.448; A. PEINADOR, *De iure et iustitia* (Madrid 1954) n.644ss.

[47] A. VERMEERSCH, *Quaestiones de iustitia* 2 (Brujas 1904) p.51; V. CATHREIN, *Moralphilosophie* (Freiburg 1911) I p.358ss.; J. LECLERCQ, *Leçons de droit naturel*[3] t.4 (Louvain 1948) p.224.386ss.

[48] A. MICHEL, *La question sociale et les principes théologiques* (París 1921) p.214ss.; F. CAVALLERA, *Précis de la doctrine sociale catholique* (París 1931) p.555s.; ANTOINE, o.c., p.125-8; A. PEINADOR, *De iure et iustitia* cit., n.67.

[49] A. MENÉNDEZ-REIGADA, *Justicia social:* Cienc. Tomista, 59 (1940) p.389-397.

[50] O. SCHILLING, *Katholische Wirtschaftsethik* (Munich 1931) p.61ss.

como es la tesis de Messner y Hentzen, que se trata de verdad de una *cuarta especie* de justicia con sujetos de derechos y deberes distintos. El sujeto activo y pasivo de la justicia social no serían el Estado y los individuos, sino los distintos grupos sociales entre sí y los individuos como miembros de estos grupos sociales, y la justicia social señalaría las exigencias o reivindicaciones de estos grupos, sobre todo en materia económico-social [51]. Por fin, una variante de esta tendencia, seguida por I. Gandía, en pos de Taparelli y Donat, afirma que la justicia social es la que manda satisfacer a todo individuo lo que le es debido, por parte de la sociedad o de otros hombres, *por su dignidad de persona* [52].

e) Pero la opinión más fundada y generalizada, seguida por la casi unanimidad de los autores tomistas, es la que *identifica la justicia social con la justicia legal de Santo Tomás*. Mas algunos entienden esta clásica noción en sentido estrecho, como incluyendo sólo los deberes para con el bien social impuestos por la ley civil. Otros, en cambio, la interpretan, con razón, en su acepción más propia y plenitud normativa, como incluyendo todas las exigencias de la sociedad o todas las obligaciones de los miembros del cuerpo social para con la comunidad, impuestas por la ley positiva o por el derecho natural. Por fin, *la tendencia más importante* cree que se ha de renovar y vitalizar aún más el tradicional concepto de justicia legal y desentrañar todo su contenido normativo para dar cabida a todo el vastísimo campo de exigencias de la justicia social. Y entiende entonces que la social se identifica con *dicha justicia legal, integrada y fusionada con la distributiva en una justicia comunal*, opuesta sólo a la justicia conmutativa o interindividual y abarcando todas las relaciones de derechos y deberes entre la sociedad y sus miembros y viceversa, fundados en el bien común [53].

Tal es también la interpretación seguida por numerosos juristas católicos, *la que creemos nosotros más fundada*, y que reconoce su parte de verdad a las otras sentencias. Nos limitamos ahora al primer aspecto, dejando para su propio lugar la integración con la distributiva.

3.º La justicia social consiste principalmente en la justicia legal y se identifica con ella.

En esto se da una coincidencia plena entre los documentos pontificios y la doctrina de Santo Tomás. Ya hemos visto antes al Angélico definir la justicia legal como el orden de los individuos al bien común, la justicia que define las exigencias del bien común. Pues bien, en casi todos los pasajes de la encíclica *Quadragesimo anno* aparece la expresión de justicia social ligada a la del bien común, y las exigencias y normas de dicha justicia, identificadas con las normas y exigencias del bien co-

[51] J. MESSNER, *Soziale Gerechtigkeit: Staatslexikon*, 4 (1931) col.1664ss.; *Die soziale Frage der Gegenwart*⁴ (Viena 1934).

[52] I. GANDÍA, *La justicia social:* Razón y Fe, 115 (1938) p.42-61.

[53] Puede verse una larga serie de estos autores, que comprende los manuales de teología moral y tratadistas en general, en T. URDÁNOZ, *La justicia legal y el nuevo orden social:* Cienc. Tom., 63 (1944) p.204; M. ZALBA, *Theologia moralis* II n.448; VANGHELUWE, *De iustitia sociali:* Collat. Brug., 43 (1947) p.317ss.—Los defensores de la última y más completa modalidad, en T. URDÁNOZ, art. cit., en que seguimos a numerosos autores, como C. Pesch, Tanquerey, Noguer, Vila Creus, U. López, J. Grosam, G. Rénard, citados en los trabajos anteriores. Deben agregarse, del campo de los juristas, J. RUIZ-GIMÉNEZ, *Concepción institucional del derecho* (Madrid 1944) p.421ss., quien confiesa haber tomado esta tesis del eminente jurista dominico G. RENARD, *Théorie de l'institution et de la fondation* (París 1930) p.275ss.; E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* (Barcelona 1947) p.161ss.; M. SANCHO IZQUIERDO, *Filosofía del derecho* (Zaragoza 1944) p.168ss., y E. WELTY, O. P., *Catecismo social* (Herder) I n.110 (versión esp., Barcelona 1956) p.110, y otros, como Legaz Lacambra, Lustosa, etc.

mún [54]. Y aún más cierto parece esto desde que los textos pontificios han definido la justicia social por ese mismo orden de los individuos al bien común. Así, la citada carta del cardenal Gasparri de 1928 al presidente de las Semanas Sociales de Francia decía de la justicia social: «Esta virtud que ordena hacia el bien común los actos exteriores de todas las virtudes». Y la otra definición, tan calificada, de la encíclica *Divini Redemptoris*, que, al enumerar las amplias funciones de la justicia social, las resume así: «Es propio de la justicia social exigir a los individuos cuanto es necesario para el bien común».

Así, pues, la argumentación es bien obvia y de valor demostrativo convincente: La justicia social tiene por objeto formal el ámbito universal del bien común en cuanto principio de exigencias; es decir, todos los deberes para con la sociedad y sus miembros en virtud de las exigencias del bien común. Mas la doctrina pontificia atribuye a la justicia social, como objeto y propia tarea, todo el campo de actuación de funciones y exigencias del bien común. Dos hábitos virtuosos con objetos tan perfectamente coincidentes parecen, pues, plenamente identificarse.

No vale decir que esto mismo cabe aplicar a todas las formas de justicia e incluso a la caridad y demás virtudes sociales, ya que todas promueven el bien común y contribuyen al bienestar general. Trátase aquí del bien común como término de exigencias, de aquella justicia cuyo objeto y cometido esencial sea satisfacer las exigencias del bien común. Y si es verdad que toda justicia es *social*, aun la conmutativa, pero lo es *en sentido impropio y mediato*, al modo como las demás virtudes de la vida de relación. Aquí, en cambio, se trata de buscar *la justicia social por excelencia* y propiamente tal, aquella cuyo dominio directo sea el bienestar social, porque promueve y dirige directamente ese bien social o bien común.

OBJETO MATERIAL Y CONTENIDO NORMATIVO DE LA JUSTICIA LEGAL O SOCIAL.—Supuesta la identificación de la justicia legal con la social, es fácil señalar algunos otros aspectos o rasgos esenciales que marcan la naturaleza de esta importante virtud, constructora de todo el orden social. Algunos están expresamente dados en los textos de Santo Tomás.

Ante todo, establece *el objeto formal de la misma, que es el bien común como debido* o principio de exigencias sobre los particulares. La filosofía del bien común aclara todos los problemas referentes a la justicia legal o social, pues que toda virtud se conoce por su objeto formal. Por eso, consagramos a su estudio un apéndice aparte. De los principios allí expuestos brotan como consecuencias los otros aspectos que aquí se expresan.

4.º El objeto material o materia próxima de la justicia legal o social son los actos exteriores de todas las virtudes en cuanto son necesarios o convenientes, o bien han sido impuestos por la ley positiva para procurar el bien común.

Tal es el ámbito universal de *su operatividad*. La justicia legal puede operar sobre la actuación de todas las virtudes. Estas operaciones se denominan materia próxima. La justicia, como dijimos, versa sobre las cosas que han de darse, devolverse, etc., como materia remota, y sobre el uso de esas cosas por las acciones exteriores, como materia próxima.

Estas operaciones exteriores son las de todas las virtudes. De ahí reci-

[54] Enc. *Quadragesimo anno:* AAS 23 (1931) p.191ss. Véanse los textos alegados en T. URDÁNOZ, art. cit., p.204; enc. *Divini Redemptoris:* AAS 29 (1937) p.92, texto recogido en Denzinger 2277-78.

bió su nombre de *justicia general,* porque ordena las demás virtudes al bien general. El Aquinate se apoya en la autoridad inmediata de Aristóteles, quien llama a la justicia «perfecta virtud en la que está toda virtud, porque es el uso de la virtud perfecta» para el bien de los demás. El mismo sentido tiene su otro nombre de justicia legal, pues «la ley—dice Aristóteles—preceptúa obras de fortaleza, como no desertar del campo de batalla, no abandonar las armas, y de templanza, como no adulterar, no injuriar, y de mansedumbre, v. gr., no herir, no contender en disputa» [55].

Y el Angélico arguye (a.5) por el principio de subordinación del hombre al bien común. Si la justicia ordena al hombre a otro teniendo por materia las acciones que le son a éste debidas, la justicia legal o social ordena al hombre al bien de la comunidad en cuanto parte del todo y, por consiguiente, en cuanto a todas sus actividades. Ello en virtud del principio de que «la parte, en cuanto tal, es algo del todo; de donde todo el bien de la parte es ordenable al bien del todo». Por consiguiente, la materia de la justicia legal comprende *todo el campo posible de actuación* de las demás virtudes, pues los actos todos del hombre puede orientarlos y ordenarlos al bien común.

Pero no se requiere que las leyes prescriban los actos de todas las virtudes en beneficio general. Bien claro lo indica el Angélico al puntualizar: «Todo bien particular es ordenable; todos los actos de las virtudes pueden pertenecer a la justicia». Aunque también puede entenderse de todas las actuaciones exteriores del individuo *absolutamente* que han de estar orientadas al bien común, al menos de una manera *negativa y mediata.* Nunca deben oponerse al bienestar general, y, además, deben redundar los mismos bienes particulares en beneficio común.

Pero no siempre en la vida ordinaria ambos fines se armonizan, y buscando el bien propio se coopera al bien social. Por eso, ninguno de nuestros actos debiera substraerse al influjo y al imperio de la justicia legal, cuya función es la de orientar socialmente toda nuestra vida, encauzar toda nuestra actividad en beneficio común, de inspirar en nuestras acciones no sólo el anhelo de una perfección personal, sino la suprema aspiración a hacer de todas ellas un acto de servicio para con los demás.

Junto a esta *materia común* con las demás virtudes, se ha de señalar una *materia propia y especial* de actuación de esta justicia. Porque hay siempre un conjunto de actos indiferentes que se harán virtuosos sólo por ser impuestos por la justicia social. Tales serán, sobre todo, las actividades en el campo económico-social. Ya decía Aristóteles que la justicia se reserva una materia bien determinada, consistente en todo ese conjunto de cambios y transacciones en materia pecuniaria y en toda suerte de prestaciones debidas al prójimo, es decir, las operaciones exteriores ordenadas a otros, de que habla Santo Tomás (a.8). En el caso de la justicia legal, esta materia propia será la materia de legislación tributaria, toda suerte de aportaciones económicas debidas al Estado, la legislación social o los deberes derivados de la función social de la propiedad.

5.º La justicia legal impone a todos los individuos la obligación general de tender al bien común y de procurarlo y promoverlo en todos sus actos.

Tal es el aspecto *normativo,* paralelo y complementario del anterior, porque la justicia no es sólo un principio interior de inclinación virtuosa a obras justas, sino que, en su proyección objetiva, significa la justicia-

[55] *Ethic.* 5 c.3 (BK 1129b20-30): S. TH., lect.2.

regla, el orden jurídico de las normas que determinan las acciones justas en su campo objetivo.

Así, pues, en este ángulo objetivo, la justicia legal o social también *es obligatoria* en un plan de totalidad. La sociedad reclama para su servicio en cierto modo a todo el hombre, las energías todas del individuo. Y el hombre está obligado a subordinar todos sus actos, todas las virtudes personales, al bien social. *Esta preocupación del bien común* constituye uno de los deberes primordiales del hombre. Significa que el individuo no debe aislarse ni menos buscar egoístamente su propio bien, con mengua del bien de los demás, como si el interés por la vida social fuera tan sólo un lujo de caridad y no un deber impuesto a todos los miembros. Es la condenación más radical de todo individualismo en las relaciones de la vida social.

Tal deber universal deriva del *principio de subordinación de los individuos al bien común,* que probamos y analizamos en el apéndice. No se trata de una ordenación ontológica de las partes al todo, sino de relaciones humanas que han de traducirse en normas jurídicas bajo todos los aspectos en que es válida dicha subordinación. Allí analizamos con más detalle esta verdad.

También podía probarse por el principio más universal de la obligación que tiene el hombre de tender en toda su vida a procurar su propio bien y perfección. Pero esta perfección propia no la puede obtener sino viviendo en sociedad y mediante el bien común. Por eso, toda la fuerza de esta ley moral, que impone al hombre el deber de tender hacia su fin último, se comunica a esta subordinación social. La obligación de tender al bien común queda así englobada en la misma primordial que tiene el hombre de dirigir y encauzar todo su obrar hacia el fin último. El orden social se inserta así en el orden ético, como su parte esencial; por lo que estos deberes éticos del individuo para la comunidad tienen el significado de *normas jurídicas, potencial o actualmente.*

¿Se cumplen ya y se satisfacen enteramente estas exigencias de la justicia legal con sólo obedecer y practicar por menudo las prescripciones de la ley positiva? La respuesta a esto es obvia.

6.º La justicia legal o social contiene no sólo obligaciones prescritas por la ley positiva, sino también deberes para con la sociedad impuestos por el derecho natural; es decir, se divide en dos partes: justicia legal natural y positiva.

El campo normativo de esta justicia se agranda así en un amplio horizonte de deberes que no han recibido aún la sanción jurídica positiva. La justicia legal no es solamente la que cumple las leyes escritas, sino las obligaciones que a la conciencia íntima el sentido natural de justicia.

Tal es la distinción de la doble función o de las *dos partes de la justicia legal.* Era ya expresamente defendida por teólogos clásicos, como Báñez y Salón [56], y hoy día se generaliza entre los teólogos modernos, especialmente tomistas [57].

Con ellos lo defendemos como *verdad cierta* y que está enseñada en

[56] D. BÁÑEZ, *De iure et iustitia* in q.58 a.5-57 dub. ult.; B. SALON, *Commentarium in disputationem de iustitia quam habet D. Thomas 2-2 Sum. Theol.* in a.5.6 (Valentiae 1591).

[57] Muy enérgicamente defienden esta tesis A. HORVATH, *Eigentumsrecht nach hl. Thomas von Aquin* (Graz 1929) p.11-56; VERMEERSCH, *Theol. mor.* II n.320; CÉNIcot-SALSMANS, *Theol. mor.* I n.462; MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.256; M. ZALBA, *Theol. mor.* II n.448.

términos equivalentes por Santo Tomás. Asegura el Santo que la *epiqueya,* que es la regla superior y directiva de los actos humanos, «est pars potior legalis iustitiae». Esta parte superior y directiva de la justicia legal estricta, que a su vez es justicia propia—«pars subiectiva iustitiae» o «pars iustitiae communiter dictae», es decir, de una justicia general que engloba la parte natural y la positiva—, no puede ser otra que la justicia legal natural [58]. Por eso formulaba Báñez su doctrina diciendo que «la justicia general se divide en epiqueya y justicia legal estricta o positiva de las leyes». Dicha justicia general se llama *epiqueya* cuando es aplicada a esa función particular de interpretar o moderar el rigor de la ley según los principios de derecho natural. Pero la tal epiqueya sólo es señalada por Santo Tomás como virtud nueva y parte potencial de la justicia en su otra acepción de *equidad,* expresión de ciertas exigencias, no de justicia estricta, sino de una mayor conveniencia, fundadas en un débito moral que los romanos llamaban *ius aequum.*

Salta a la vista *el fundamento racional de tal dualidad funcional de la justicia del bien común.* Porque antes de que se introduzcan reformas y una legislación social adecuada en la economía de los Estados liberales, todos proclaman que existen profundas injusticias sociales que han de ser reparadas, sobre todo en el ámbito de la función social de la propiedad. Ello es indicio claro de la vigencia de unas normas preexistentes de derecho y sus deberes correspondientes, los cuales obligan, no en virtud de una ley positiva, aún inexistente, sino del mismo derecho natural, y pertenecen a la justicia legal natural.

Ambas, sin embargo—justicia legal natural y positiva—, constituyen una misma justicia y no dos especies, ya que todas las normas de derecho natural son *potencialmente* de derecho positivo y pueden recibir fuerza y vigor de leyes civiles.

El ámbito en que se ha de ejercer sobre todo esta justicia legal natural, como directiva de aquellas instituciones, reformas y normas jurídico-sociales que el bien común y los derechos de las clases míseras imperiosamente reclaman, es sobre todo *el campo económico,* referente a la función social de la propiedad, al buen uso de los bienes de la tierra y la justa distribución de las riquezas, *según el destino fundamental de las mismas,* de servir a las necesidades de todos los hombres. En particular, los documentos pontificios exigen, en nombre de ella, una serie de mejoras e instituciones en favor de los necesitados, como son el salario familiar, la participación en los beneficios de la empresa, los seguros sociales, que garantizan al obrero medios de vida estables y duraderos, y, en general, todo ese conjunto de reformas sociales que la encíclica *Quadragesimo anno* engloba bajo el epígrafe de «restauración del orden social», encaminadas a facilitar el acceso a la propiedad de todos los necesitados mediante una justa distribución de las riquezas [59].

Y la encíclica *Divini Redemptoris* condensa muy bien estas reformas, atribuyéndolas a exigencias de justicia social: «Pero no se puede decir que se haya satisfecho a la justicia social si los obreros no tienen asegurado su propio sustento y el de sus familias con un salario proporcionado a este fin; si no se les facilita la ocasión de adquirir una mo-

[58] 2-2 q.120 a.2 c. ad 1: «Si enim iustitia legalis dicatur quae obtemperat legi sive quantum ad verba legis sive quantum ad intentionem legislatoris... sic epieikeia est pars potior iustitiae. Si vero iustitia legalis dicatur solum quae obtemperat legi secundum verba legis, sic epieikeia... est pars iustitiae communiter dictae contra iustitiam legalem divisa sicut excedens ipsam».

[59] Enc. *Quadragesimo anno:* AAS 23 (1931) p.199ss.; D 2263-65.

desta fortuna...; si no se toman precauciones en su favor, con seguros públicos y privados, para el tiempo de la vejez, de la enfermedad o del paro» [60].

El campo de aplicaciones de la justicia social es amplísimo. Comprende toda la gran variedad de formas de asistencia y ayuda económicas que los individuos tienen derecho a esperar, hasta gozar de la conveniente elevación de vida material, cultural, etc., para sí y para su familia. Por lo tanto, todas las reformas e instituciones sociales que hasta ahora se han organizado, como salarios familiares, subsidios, seguros, participación en los beneficios, y todos los que en adelante se lleguen a idear.

No es que, sin embargo, la *acción niveladora y socializante* de la justicia legal y de quienes deben implantarla sea ilimitada; depende de las demandas y exigencias del bien común. Porque tampoco la subordinación de los individuos al bien común y a la comunidad es *total,* sino que tiene sus límites, determinados por la dignidad y los derechos anteriores de la persona humana. Estos límites de la autoridad e intervención del Estado, cuya competencia se ejerce sobre toda el área del bien humano perfecto, *perfecto casi siempre de una manera perfectiva y supletoria,* respetando, fomentando, dirigiendo y completando todas las iniciativas y actividades privadas desde el plano superior del interés general, ya los apuntamos en el apéndice sobre el bien común.

SUJETO DE DEBERES Y DERECHOS DE LA JUSTICIA LEGAL.—Completa las perspectivas de la justicia esta visión del sujeto de la misma, que fluye como consecuencia de lo anterior. No hablamos del sujeto *quo* o facultad en que se actúa, la cual, como vimos, es la voluntad, sino de los sujetos completos o personas en quienes recaen las obligaciones o derechos de la misma.

Pues bien, *el sujeto de deberes en la misma son todos los miembros del cuerpo social,* cada uno según su condición y puesto en la comunidad. Todos los individuos son, en efecto, esas partes del todo que es la sociedad perfecta, y vienen obligados de mil diversas maneras a contribuir a la tarea constructiva del bien común.

De dos modos distintos se encuentra, sin embargo, en los componentes de la sociedad. *De una manera principal y arquitectónica reside en los gobernantes,* como miembros capitales del cuerpo social, a quienes compete la función rectora en el mismo. A ellos incumbe la obligación primordial de atender y proveer a las necesidades comunes, y a la vez constructiva, mediante el ejercicio del poder civil, imponiendo las normas de dicha justicia.

En los súbditos se encuentra dicha justicia de una manera *instrumental o ministerial,* es decir, *como ejecutores* de todas las obligaciones de justicia social bajo la dirección de las leyes y obedeciendo a los poderes públicos. Estas expresiones de Aristóteles, que son aplicadas por el Aquinate respecto de la prudencia política (2-2 q.47 a.12), con mayor razón valen para la ejecución de la ciencia política por la justicia legal a ella correspondiente, y que ya era llamada por B. Salón *justicia política.*

Interesa aún más notar *los varios sujetos de derechos* de la justicia legal. De una manera genérica, este sujeto es la misma *sociedad perfecta,* en la que inmediatamente reside el derecho de exigir de los ciudadanos todos los actos de cooperación social.

[60] Enc. *Divini Redemptoris:* AAS 29 (1937) p.92; D 2277.

Pero, a su vez, esta sociedad no es nada fuera de sus miembros, sino es un todo actual compuesto de los diversos grupos, órganos sociales e individuos. *Las exigencias* se distribuyen también no sólo en el miembro principal de ella, que es el poder público, sino entre los individuos todos como miembros del cuerpo social, en cuanto que sus necesidades les hacen acreedores ante el bien común. Enumerados en forma escalonada, estos distintos *sujetos acreedores* de la justicia legal serán :

a) *Los gobernantes y detentores del poder público* constituyen el principal sujeto de derechos, puesto que ellos exigen de los súbditos todas las aportaciones y servicios necesarios al bien general que son, por lo tanto, debidos a ellos.

b) *Las diversas sociedades inferiores y grupos sociales* son también *inmediato sujeto de derechos,* por la participación que ellos obtienen en la organización social y en la gestión de la cosa pública, por lo que a ellos deben llegar también una parte de los beneficios comunes. Piénsese en los municipios, corporaciones de todas las clases, sindicatos, etc., en favor de los cuales también los individuos han de contribuir con sus cargas y aportaciones.

c) *Los individuos todos de la sociedad* son también sujeto mediato de derechos, en cuanto «partes» de la misma ordenadas a la participación del bien común. Al fin, los particulares son los beneficiarios últimos de los bienes comunes ; por lo tanto, tienen también derechos, y no sólo deberes, ante la sociedad, y son verdaderos acreedores ante quienes llevan la gestión del bien social. Y de una manera especial los derechos de la justicia social están sobre todo *en los pobres, los necesitados, las clases mal atendidas.* A ellos ha de hacérseles sobre todo justicia y ellos son los que tienen sobre todo *derechos* ante los otros, no de justicia interindividual, sino como miembros del cuerpo social y *acreedores* a la atención de la sociedad.

Así queda integrada, en este concepto de justicia legal o social bien entendida, la parte de verdad de la teoría de Messner, que reclamaba una cuarta especie de justicia, reguladora de las relaciones y exigencias de los distintos *grupos sociales.* No hay de ello necesidad. La misma justicia legal y la distributiva van también de individuos a individuos, de grupos a grupos ; no en plano de igualdad y horizontal, como la conmutativa, sino en *estructura vertical,* de subordinación e integración en el todo social.

OBLIGACIÓN DE LA JUSTICIA LEGAL.—Era la última consecuencia que debíamos desenvolver aquí. Pero no podemos agrandar más esta introducción. En otro lugar hemos expuesto esta doctrina [61] y será abordada brevemente la cuestión en el caso paralelo de la distributiva.

De igual manera omitimos, por falta de espacio, el tema, tan sugestivo, de las relaciones entre justicia y caridad, que completaría esta luminosa perspectiva de la justicia general.

[61] T. URDÁNOZ, *La justicia legal y el nuevo orden social* II : Cienc. Tom., 68 (1944) p.222ss.

CUESTION 58

(In duodecim articulos divisa)

De iustitia

De la justicia

Deinde considerandum est de iustitia (cf. q.57 introd.).
Circa quam quaeruntur duodecim.
Primo: quid sit iustitia.
Secundo: utrum iustitia semper sit ad alterum.
Tertio: utrum sit virtus.
Quarto: utrum sit in voluntate sicut in subiecto.
Quinto: utrum sit virtus generalis.
Sexto: utrum secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute.
Septimo: utrum sit aliqua iustitia particularis.
Octavo: utrum iustitia particularis habeat propriam materiam.
Nono: utrum sit circa passiones, vel circa operationes tantum.
Decimo: utrum medium iustitiae sit medium rei.
Undecimo: utrum actus iustitiae sit reddere unicuique quod suum est.
Duodecimo: utrum iustitia sit praecipua inter alias virtutes morales.

Ahora ha de considerarse la justicia, sobre la que pueden tratarse doce puntos:
Primero: qué es la justicia.
Segundo: si la justicia se refiere siempre a otro.
Tercero: si es virtud.
Cuarto: si radica en la voluntad.
Quinto: si es virtud general.
Sexto: si, en cuanto es general, se identifica en esencia con toda virtud.
Séptimo: si hay alguna justicia particular.
Octavo: si la justicia particular tiene materia propia.
Nono: si tiene por objeto las pasiones o solamente las operaciones.
Décimo: si el medio de la justicia es un medio real.
Undécimo: si el acto de la justicia es dar a cada uno lo suyo.
Duodécimo: si la justicia es la principal entre todas las virtudes morales.

ARTICULO 1

Utrum convenienter definiatur quod «iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens»

Si está bien definida la justicia diciendo que es "la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno su derecho"

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter definiatur a iurisperitis quod "iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens" [1].

1. Iustitia enim, secundum Philosophum, in V "Ethic." [2], est "ha-

Dificultades. Parece que se define inadecuadamente por los jurisperitos la justicia, diciendo que "es la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno su derecho".

1. La justicia, según Aristóteles, es "el hábito que dispone a algunos

[1] *Dig.* l.1 tit.1 leg.10 *Iustitia est;* cf. *Instit.* l.1 tit.1 *Iustitia est.*
[2] C.1 n.3 (Bk 1129a7) : S.Th., lect.1.

a obrar lo justo y con el que realizan y quieren las cosas justas". Pero la voluntad designa la potencia o también el acto; luego inadecuadamente se dice que la justicia es voluntad.

2. La rectitud de la voluntad no es la voluntad; de otra suerte, si la voluntad misma fuera su rectitud, seguiríase que ninguna voluntad sería perversa. Mas, según San Anselmo, "la justicia es rectitud"; luego la justicia no es voluntad.

3. Sólo la voluntad de Dios es perpetua. Si, pues, la justicia es voluntad perpetua, sólo en Dios existirá justicia.

4. Todo lo perpetuo es constante, puesto que es inmutable. Luego superfluamente se incluyen ambas notas en la definición de la justicia, esto es, "perpetuo" y "constante".

5. Dar a cada uno su derecho pertenece al príncipe; luego, si la justicia es la que da a cada uno su derecho, síguese que la justicia no está sino en el príncipe; lo cual es inadmisible.

6. Dice San Agustín que "la justicia es un amor que sirve solamente a Dios". Luego no da a cada uno lo suyo.

Respuesta. La antedicha definición es aceptable si se entiende rectamente. Siendo, en efecto, toda virtud un hábito, que es el principio del acto bueno, es necesario que la virtud se defina por el acto bueno que tenga por objeto la materia propia de la virtud. Ahora bien, la justicia versa propiamente, como sobre peculiar materia, acerca de aquellas cosas que se refieren a otro, según se patentizará; y, por tanto, se designa el acto de la justicia en relación a la propia materia y objeto, cuando se expresa "que da a cada uno su derecho"; porque, como dice San Isidoro, "dícese justo porque guarda el derecho". Mas, para que al-

bitus a quo sunt aliqui operativi iustorum, et a quo operantur et volunt iusta". Sed voluntas nominat potentiam, vel etiam actum. Ergo inconvenienter iustitia dicitur esse voluntas.

2. Praeterea, rectitudo voluntatis non est voluntas: alioquin, si voluntas esset sua rectitudo, sequeretur quod nulla voluntas esset perversa. Sed secundum Anselmum, in libro "De veritate"[3], "iustitia est rectitudo". Ergo iustitia non est voluntas.

3. Praeterea, sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo iustitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit iustitia.

4. Praeterea, omne perpetuum est constans: quia est immutabile. Superflue ergo utrumque ponitur in definitione iustitiae, et "perpetuum et constans".

5. Praeterea, reddere ius unicuique pertinet ad principem. Si igitur iustitia sit ius suum unicuique tribuens, sequitur quod iustitia non sit nisi in principe. Quod est inconveniens.

6. Praeterea, Augustinus dicit, in libro "De moribus Eccles."[4], quod "iustitia est amor Deo tantum serviens". Non ergo reddit unicuique quod suum est.

Respondeo dicendum quod praedicta iustitiae definitio conveniens est, si recte intelligatur. Cum enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actus, necesse est quod virtus definiatur per actum bonum circa propriam materiam virtutis. Est autem iustitia circa ea quae ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, ut infra patebit (a.2.8). Et ideo actus iustitiae per comparationem ad propriam materiam et obiectum tangitur cum dicitur, "ius suum unicuique tribuens": quia, ut Isidorus dicit, in libro "Etymol."[5], "iustus dicitur quia ius custodit". Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit vir-

[3] C.12: ML 158,480.
[4] L.1 c.15: ML 32,1322.
[5] L.10 ad litt. I: ML 82,380.

tuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus: quia Philosophus dicit, in II "Ethic."[6], quod ad virtutis actum requiritur, primo quidem quod "operetur sciens", secundo autem quod "eligens et propter debitum finem", tertio quod "immobiliter operetur". Primum autem horum includitur in secundo: quia "quod per ignorantiam agitur est involuntarium", ut dicitur in III "Ethic."[7] Et ideo in definitione iustitiae primo ponitur "voluntas", ad ostendendum quod actus iustitiae debet esse voluntarius. Additur autem de "constantia" et "perpetuitate", ad designandum actus firmitatem. Et ideo praedicta definitio est completa definitio iustitiae, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur: habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet in debitam formam definitionis reducere, posset sic dicere: quod "iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit".—Et quasi est eadem definitio cum ea quam Philosophus ponit, in V "Ethic."[8], dicens quod "iustitia est habitus secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem iusti".

Ad primum ergo dicendum quod voluntas hic nominat actum, non potentiam. Est autem consuetum quod apud auctores habitus per actus definiantur: sicut Augustinus dicit, "Super Io."[9], quod fides "est credere quod non vides".

Ad secundum dicendum quod neque etiam iustitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum; est enim habitus secundum quem aliquis recte operatur et vult.

Ad tertium dicendum quod voluntas potest dici perpetua dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius actus, qui perpetuo durat. Et sic solius Dei voluntas est per-

gún acto acerca de cualquier materia sea virtuoso, se requiere que sea voluntario, estable y firme; porque escribe Aristóteles que "para el acto de virtud se requiere: primero, que se obre sabiendo; segundo, que haya elección y fin legítimo, y tercero, que se obre invariablemente". Mas el primero de estos requisitos está incluido en el segundo; pues "lo que se obra por ignorancia es involuntario", como enseña el Filósofo, y por esto en la definición de la justicia primeramente se pone "voluntad", para manifestar que el acto de justicia debe ser voluntario; y se añade la "constancia" y la "perpetuidad", para designar la firmeza del acto. Por consiguiente, la predicha definición de la justicia es completa; sólo que, en vez del hábito, que es especificado por el acto, se pone éste: pues el hábito se ordena al acto. Si alguno quisiera reducir la definición de la justicia a su debida forma, podría decir que "justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada cual su derecho". Esta definición es casi la misma de Aristóteles, quien dice que "la justicia es el hábito por el cual uno obra según la elección de lo justo".

Soluciones. 1. La palabra "voluntad" designa aquí el acto, no la potencia. Es costumbre en los escritores definir los hábitos por los actos; así dice San Agustín que "la fe es creer lo que no ves".

2. Ni aun la justicia es esencialmente la rectitud, sino sólo causalmente; pues es el hábito según el cual se obra y quiere rectamente.

3. La voluntad puede decirse perpetua de dos modos: uno, por parte del mismo acto que dura perpetuamente, y en este caso sólo la volun-

[6] C.4 n.3 (Bk 1105a31): S.Th., lect.4.
[7] C.1 n.9 (Bk 1109b35): S.Th., lect.3.
[8] C.5 n.17 (Bk 1134a1): S.Th., lect.10.
[9] Tr.40 super 8,32: ML 35,1690.

tad de Dios es perpetua; otro, por parte del objeto, esto es, porque alguno quiera perpetuamente hacer algo. Y esto se requiere para la esencia de justicia; pues no basta para ella que alguno quiera en un cierto momento observar la justicia en algún negocio, porque apenas se encuentra quien quiera obrar injustamente en todo, sino que se requiere que el hombre tenga perpetuamente y en todas las cosas voluntad de observar la justicia.

4. Puesto que el término "perpetuo" no se emplea en el sentido de duración perpetua del acto de la voluntad, no se añade superfluamente "constante", para que, así como al decir "voluntad perpetua" se expresa que alguno obra con propósito perpetuo de conservar la justicia, así también diciendo "constante" se designe que persevera en este propósito firmemente.

5. El juez da a cada uno lo suyo mandando y dirigiendo; porque "el juez es lo justo animado, y el príncipe es el custodio de lo justo", como afirma, Aristóteles; en cambio, los súbditos dan a cada cual lo suyo ejecutivamente.

6. Así como en el amor de Dios se incluye el del prójimo, según lo anteriormente dicho, así también en el servicio del hombre a Dios se incluye que el hombre dé a cada uno lo que debe.

petua. Alio modo, ex parte obiecti: quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid. Et hoc requiritur ad rationem iustitiae. Non enim sufficit ad rationem iustitiae quod aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare iustitiam, quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus iniuste agere: sed requiritur quod homo habeat voluntatem perpetuo et in omnibus iustitiam conservandi.

Ad quartum dicendum quod quia perpetuum non accipitur secundum durationem perpetuam actus voluntatis, non superflue additur "constans": ut sicut per hoc quod dicitur "perpetua voluntas" designatur quod aliquis gerat in proposito perpetuo iustitiam conservandi, ita etiam per hoc quod dicitur "constans" designatur quod in hoc proposito firmiter persoveret.

Ad quintum dicendum quod iudex reddit quod suum est per modum imperantis et dirigentis: quia "iudex est iustum animatum", et "princeps est custos iusti", ut dicitur in V "Ethic." [10] Sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modum executionis.

Ad sextum dicendum quod sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra dictum est (q.25 a.1); ita etiam in hoc quod homo servit Deo includitur quod unicuique reddat quod debet.

ARTICULO 2

Utrum iustitia semper sit ad alterum [a]

Si la justicia se refiere siempre a otro

Dificultades. Parece que la justicia no siempre se refiere a otro.

1. Dice el Apóstol que la "justicia de Dios es por la fe de Jesucristo"; y la fe no se constituye por re-

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iustitia non semper sit ad alterum.

1. Dicit enim Apostolus, ad Rom. 3,22, quod "iustitia Dei est per fidem Iesu Christi". Sed fides non dicitur per comparationem

[a] Supra q.57 a.4; 1-2 q.113 a.1; *Ethic.* 5 lect.17.

[10] C.4 n.7 (Bk 1132a21); c.6 n.5 (Bk 1134a1): S.Th., lect.6.11.

unius hominis ad alterum. Ergo neque iustitia.

2. Praeterea, secundum Augustinum, in libro "De moribus Eccles." (l.c. nt.4), ad iustitiam pertinet, ob hoc quod servit Deo, "bono imperare coteris, quae homini sunt subiecta". Sed appetitus sensitivus est homini subiectus: ut patet Gen. 4,7, ubi dicitur: "Subter te erit appetitus eius, scilicet peccati, et tu dominaberis illius". Ergo ad iustitiam pertinet dominari proprio appetitui. Et sic erit iustitia ad seipsum.

3. Praeterea, iustitia Dei est aeterna. Sed nihil aliud fuit Deo coaeternum. Ergo de ratione iustitiae non est quod sit ad alterum.

4. Praeterea, sicut operationes quae sunt ad alterum indigent rectificari, ita etiam operationes quae sunt ad seipsum. Sed per iustitiam rectificantur operationes: secundum illud Prov. 11,5: "Iustitia simplicis dirigit viam eius". Ergo iustitia non solum est circa ea quae sunt ad alterum, sed etiam circa ea quae sunt ad seipsum.

Sed contra est quod Tullius dicit, in I "De offic." (c.7), quod iustitia "ea ratio est qua societas hominum inter ipsos, et vitae communitas continetur". Sed hoc importat respectum ad alterum. Ergo iustitia est solum circa ea quae sunt ad alterum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.57 a.1), cum nomen iustitiae aequalitatem importet, ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum: nihil enim est sibi aequale, sed alteri. Et quia ad iustitiam pertinet actus humanos rectificare, ut dictum est, necesse est quod alietas ista quam requirit iustitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum: non enim proprie dicitur quod manus

lación de un hombre a otro. Luego tampoco la justicia.

2. Según San Agustín, "pertenece a la justicia, por el hecho de servir a Dios, ordenar rectamente a los demás seres que están sometidos al hombre". Pero el apetito sensitivo está sometido al hombre, como consta evidentemente por el Génesis, donde se dice: "Bajo ti estará el apetito", esto es, el del pecado, "y tú le dominarás". Luego a la justicia pertenece dominar al propio apetito, y así habrá justicia respecto de sí mismo.

3. La justicia de Dios es eterna; pero nada hay coeterno a Dios. Luego no es esencial a la justicia el referirse a otro.

4. Así como las operaciones que se refieren a otro necesitan ser rectificadas, así también las que se refieren a uno mismo. Mas por la justicia son rectificadas las operaciones, según aquel texto del libro de los Proverbios: "La justicia del sencillo enderezará su camino". Luego la justicia no tiene solamente por objeto las cosas que se refieren a otro, sino también las concernientes a sí mismo.

Por otra parte, dice Cicerón que "la razón de justicia es aquella por la que se mantienen la sociedad de los hombres entre sí y la comunidad de la vida". Luego la justicia se da sólo respecto de las cosas que se refieren a otro.

Respuesta. Según lo expresado antes, como el nombre de "justicia" entraña igualdad, es de esencia de la justicia el referirse a otro, porque nada es igual a sí, sino a otro. Y puesto que a la justicia pertenece rectificar los actos humanos, como se ha probado, es necesario que esta igualdad que requiere la justicia sea de individuos diversos capaces de obrar. Mas las acciones son de las personas y de los que forman un todo, y no, propiamente hablando, de las partes y de las formas o de las

potencias; pues no se dice con propiedad que la mano hiere, sino el hombre por medio de la mano; ni se dice propiamente que el calor calienta, sino el fuego por el calor; sin embargo, se habla así por cierta analogía. Luego la justicia propiamente dicha requiere diversidad de sujetos. Y, por ende, no existe sino de un hombre a otro. Mas, por una analogía, considéranse en un solo y mismo hombre diversos principios de acción, cual si fueran diversos agentes, como la razón, lo irascible y lo concupiscible; y por eso se dice metafóricamente que en un solo y mismo hombre reside la justicia, en cuanto que la razón manda a lo irascible y concupiscible y éstos obedecen a la razón; y universalmente, en que se atribuye a cada parte del hombre lo que es propio de éste. De donde también Aristóteles llama a esta virtud justicia, "metafóricamente".

Soluciones. 1. La justicia que es producida en nosotros por la fe, es aquella por la que es justificado el impío, la cual consiste en la misma debida ordenación de las partes del alma, como ya se ha dicho al tratar de la justificación del impío; mas esto pertenece a la justicia metafóricamente entendida, que puede encontrarse también en alguno que haga vida solitaria.

2. Y de aquí claramente se deduce la respuesta al segundo argumento.

3. La justicia de Dios existe eternamente, según la voluntad y propósito eternos; y en esto consiste principalmente la justicia, aunque sus efectos no existan "ab aeterno", porque nada hay coeterno a Dios.

4. Las acciones del hombre respecto de sí mismo son rectificadas suficientemente al ser rectificadas sus pasiones por otras virtudes morales; pero las acciones que se refieren a otro necesitan una especial

percutiat, sed homo per manum; neque proprie dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem. Secundum tamen similitudinem quandam haec dicuntur. Iustitia ergo proprie dicta requirit diversitatem suppositorum: et ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno et eodem homine diversa principia actionum quasi diversa agentia: sicut ratio et irascibilis et concupiscibilis. Et ideo metaphorice in uno et eodem homine dicitur esse iustitia, secundum quod ratio imperat irascibili et concupiscibili, et secundum quod haec obediunt rationi, et universaliter secundum quod unicuique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde Philosophus, in V "Ethic." [11], hanc iustitiam appellat "secundum metaphoram" dictam.

Ad primum ergo dicendum quod iustitia quae fit per fidem in nobis, est per quam iustificatur impius, quae quidem in ipsa debita ordinatione partium animae consistit: sicut supra dictum est (I-2 q.113 a.1), cum de iustificatione impii ageretur. Hoc autem pertinet ad iustitiam metaphorice dictam, quae potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod iustitia Dei est ab aeterno secundum voluntatem et propositum aeternum: et in hoc praecipue iustitia consistit. Quamvis secundum effectum non sit ab aeterno: quia nihil est Deo coaeternum.

Ad quartum dicendum quod actiones quae sunt hominis ad seipsum sufficienter rectificantur rectificatis passionibus per alias virtutes morales. Sed actiones quae sunt ad alterum indigent speciali rectificatione, non solum per comparationem ad agentem, sed etiam per comparationem ad eum ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus, quae est iustitia.

[11] C.11 n.9 (BK 1138b5): S.TH., lect.17.

rectificación, no solamente en relación al agente, sino también respecto de aquel a quien se refieren. Y por esto acerca de ellas hay una virtud especial, que es la justicia.

ARTICULO 3

Utrum iustitia sit virtus *

Si la justicia es virtud

Ad tertium sic procedi tur. Videtur quod iustitia non sit virtus.

1. Dicitur enim Lc. 17,10: "Cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus". Sed non est inutile facere opus virtutis: dicit enim Ambrosius, in II "De offic." [12]: "Utilitatem non pecuniarii lucri aestimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis". Ergo facere quod quis debet facere non est opus virtutis. Est autem opus iustitiae. Ergo iustitia non est virtus.

2. Praeterea, quod fit ex necessitate non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad iustitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorium. Actibus autem virtutum meremur. Ergo iustitia non est virtus.

3. Praeterea, omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quae exterius constituuntur non sunt agibilia, sed factibilia: ut patet per Philosophum, in IX "Metaphys." [13]. Cum igitur ad iustitiam pertineat exterius facere aliquod opus secundum se iustum, videtur quod iustitia non sit virtus moralis.

Sed contra est quod Gregorius dicit, in II "Moral." [14], quod "in quatuor virtutibus", scilicet temperantia, prudentia, fortitudine et

Dificultades. Parece que la justicia no es virtud.

1. En el evangelio de San Lucas se lee: "Cuando hicieres todas las cosas que os son mandadas, decid: Siervos inútiles somos; lo que debimos hacer, hicimos." Mas no es inútil hacer obras de virtud, porque dice San Ambrosio: "No llamamos utilidad a la estimación de la ganancia pecuniaria, sino a la adquisición de la piedad". Luego hacer lo que uno debe hacer no es obra de virtud, y sí obra de justicia. Luego la justicia no es virtud.

2. Lo que se hace por necesidad no es meritorio. Ahora bien, el dar a cada uno lo suyo, lo cual pertenece a la justicia, es de necesidad; luego no es meritorio; y como merecemos por los actos de las virtudes, síguese que la justicia no es virtud.

3. Toda virtud moral tiene por objeto las acciones; mas las cosas realizadas exteriormente no son las acciones, sino los efectos de éstas, como lo prueba Aristóteles. Luego, perteneciendo a la justicia hacer exteriormente una obra justa en sí misma, parece que la justicia no es virtud moral.

Por otra parte, dice San Gregorio que "toda la estructura de una buena obra se funda en cuatro virtudes,

* *Sent.* 2 d.27 a.3 ad 3; *Ethic.* 5 lect.2,3.

[12] C.6: ML 16,116.

[13] L.8 c.8 n.9 (BK 1050a30): S.TH., 1.9 lect.8.

[14] C.49: ML 75,592.

a saber: templanza, prudencia, fortaleza y justicia".

Respuesta. La virtud humana es la que hace bueno el acto humano y bueno al hombre mismo, lo cual ciertamente es propio de la justicia; pues el acto humano es bueno si se somete a la regla de la razón, según la cual se rectifican los actos humanos. Y, puesto que la justicia rectifica las operaciones humanas, es notorio que hace buena la obra del hombre, y, como dice Cicerón, "por la justicia reciben principalmente su nombre los hombres de bien". Luego, como allí mismo dice, "en ella está el mayor brillo de la virtud".

Soluciones. 1. Cuando alguno hace lo que debe, no aporta utilidad de ganancia a aquel a quien hace lo que debe, sino que solamente se abstiene de dañarle; sin embargo, obtiene utilidad para sí, en cuanto hace lo que debe con espontánea y pronta voluntad, lo cual es obrar virtuosamente; por lo que se dice en el libro de la Sabiduría que la sabiduría de Dios "enseña templanza, justicia, prudencia y fortaleza, que es lo más útil que hay en la vida para los hombres", esto es, para los virtuosos.

2. La necesidad es de dos clases: una de coacción, y ésta, como contraria a la voluntad, destruye la noción de mérito; y otra de obligación de precepto o necesidad de fin, esto es, cuando alguno no puede conseguir el fin de una virtud sin poner un medio determinado; y tal necesidad no excluye la idea de mérito, en cuanto alguien hace voluntariamente lo que es de este modo necesario; excluye, sin embargo, la gloria de la supererogación, según aquello del apóstol San Pablo: "Si predico el Evangelio, no tengo de qué gloriarme, porque me es impuesta necesidad".

3. La justicia no tiene por objeto las cosas exteriores en cuanto al hacer, que es propio del arte, sino en cuanto al usar de ellas para otros.

iustitia, "tota boni operis structura consurgit".

Respondeo dicendum quod virtus humana est quae bonum reddit actum humanum, et ipsum hominem bonum facit. Quod quidem convenit iustitiae. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cum iustitia operationes humanas rectificet, manifestum est quod opus hominis bonum reddit. Et ut Tullius dicit, in I "De offic.", c.7, "ex iustitia praecipue viri boni nominantur". Unde, sicut ibidem dicit, "in ea virtutis splendor est maximus".

Ad primum ergo dicendum quod cum aliquis facit quod debet, non affert utilitatem lucri ei cui facit quod debet, sed solum abstinet a damno eius. Sibi tamen facit utilitatem, inquantum spontanea et prompta voluntate facit illud quod debet, quod est virtuose agere. Unde dicitur Sap. 8,7 quod sapientia Dei "sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem; quibus in vita nihil est utilius hominibus", scilicet virtuosis.

Ad secundum dicendum quod duplex est necessitas. Una coactionis: et haec, quia repugnat voluntati, tollit rationem meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione praecepti, sive ex necessitate finis: quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis nisi hoc faciat. Et talis necessitas non excludit rationem meriti: inquantum aliquis hoc quod sic est necessarium voluntarie agit. Excludit tamen gloriam supererogationis: secundum illud I ad Cor. 9,16: "Si evangelizavero, non est mihi gloria: necessitas enim mihi incumbit".

Ad tertium dicendum quod iustitia non consistit circa exteriores res quantum ad facere, quod pertinet ad artem: sed quantum ad hoc quod utitur eis ad alterum.

ARTICULO 4

Utrum iustitia sit in voluntate sicut in subiecto [a]

Si la justicia radica en la voluntad

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit in voluntate sicut in subiecto.

1. Iustitia enim quandoque veritas dicitur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectus. Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto.

2. Praeterea, iustitia est circa ea quae sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis. Iustitia ergo non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in ratione.

3. Praeterea, iustitia non est virtus intellectualis: cum non ordinetur ad cognitionem. Unde relinquitur quod sit virtus moralis. Sed subiectum virtutis moralis est "rationale per participationem", quod est irascibilis et concupiscibilis: ut patet per Philosophum, in I "Ethic." [15] Ergo iustitia non est in voluntate sicut in subiecto, sed magis in irascibili et concupiscibili.

Sed contra est quod Anselmus dicit [16], quod "iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata".

Respondeo dicendum quod illa potentia est subiectum virtutis ad cuius potentiae actum rectificandum virtus ordinatur. Iustitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum: non enim dicimur iusti ex hoc quod recte aliquid cognoscimus. Et ideo subiectum iustitiae non est intellectus vel ratio, quae est potentia cognoscitiva.

Sed quia iusti dicimur in hoc quod aliquid recte agimus; proximum autem principium actus est vis appetitiva; necesse est quod

Dificultades. Parece que la justicia no radica en la voluntad como en su sujeto.

1. La justicia es llamada algunas veces verdad; pero ésta no radica en la voluntad, sino en el entendimiento. Luego la justicia no está en la voluntad como en su sujeto.

2. La justicia dase en las cosas que se refieren a otro. Pero el ordenar algo a otro es propio de la razón. Luego la justicia no está en la voluntad como en su sujeto, sino más bien en la razón.

3. La justicia no es virtud intelectual, puesto que no se ordena al conocimiento; de donde se sigue que es virtud moral. Mas el sujeto de la virtud moral es "lo racional por participación", que es lo irascible y lo concupiscible, como se ve por Aristóteles. Luego la justicia no radica en la voluntad como en su sujeto, sino más bien en lo irascible y concupiscible.

Por otra parte, dice San Anselmo que "la justicia es la rectitud de la voluntad observada por sí misma".

Respuesta. Sujeto de la virtud es aquella potencia a cuyo acto se ordena la virtud para rectificarlo. Mas la justicia no se ordena a dirigir algún acto cognoscitivo, pues no se nos llama justos porque conozcamos algo rectamente. Y, por consiguiente, el sujeto de la justicia no es el entendimiento o la razón, que es potencia cognoscitiva.

Llámesenos justos por el hecho de que obremos algo rectamente; y pues el principio próximo del acto es la

[a] Infra a.8 ad 1; 1 q.21 a.2 ad 1; 1-2 q.56 a.6; *Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª3; *Ethic.* 5 lect.1; *De malo* q.4 a.5; *De virtut.* q.1 a.5.

[15] C.3 n.18 (Bk 1102b30): S.Th., lect.20.

[16] *De verit.* c.12: ML 158,482.

fuerza apetitiva, es necesario que la justicia se halle en una facultad apetitiva, como en su sujeto. Hay, empero, un doble apetito, a saber: la voluntad, que radica en la razón, y el apetito sensitivo, consiguiente a la aprehensión del sentido, el cual se divide en irascible y concupiscible, según lo expuesto. Mas dar a cada uno lo suyo no puede proceder del apetito sensitivo, porque la percepción sensitiva no se extiende hasta poder considerar la relación de una cosa con otra, pues esto es propio de la razón. Por eso la justicia no puede radicar en lo irascible o en lo concupiscible, sino solamente en la voluntad; de ahí que Aristóteles defina la justicia por el acto de la voluntad, según lo dicho.

Soluciones. 1. Dado que la voluntad es apetito racional, la rectitud de la razón, que se llama verdad, impresa en la voluntad por la proximidad de ésta a la razón, retiene el nombre de verdad; y de ahí que alguna vez la justicia sea llamada verdad.

2. La voluntad se dirige a su objeto una vez captado éste por la razón; y, por lo tanto, puesto que la razón ordena a otro, la voluntad puede querer algo en orden a otro, lo cual pertenece a la justicia.

3. Lo racional por participación no comprende solamente lo irascible y lo concupiscible, sino "todo lo apetitivo", como dice Aristóteles, porque todo apetito obedece a la razón. Bajo lo apetitivo, empero, se comprende la voluntad, y, por consiguiente, ésta puede ser sujeto de la virtud moral.

Iustitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subiecto. Est autem duplex appetitus: scilicet voluntas, quae est in ratione; et appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut in Primo (q.81 a.2) habitum est. Reddere autem unicuique quod suum est non potest procedere ex appetitu sensitivo: quia apprehensio sensitiva non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum, sed hoc est proprium rationis. Unde iustitia non potest esse sicut in subiecto in irascibili vel concupiscibili, sed solum in voluntate. Et ideo Philosophus definit iustitiam per actum voluntatis, ut ex supradictis patet (a.1 arg.1).

Ad primum ergo dicendum quod quia voluntas est appetitus rationalis, ideo rectitudo rationis, quae veritas dicitur, voluntati impressa, propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis. Et inde est quod quandoque iustitia veritas vocatur.

Ad secundum dicendum quod voluntas fertur in suum obiectum consequenter ad apprehensionem rationis. Et ideo, quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum, quod pertinet ad iustitiam.

Ad tertium dicendum quod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis, sed "omnino appetitivum", ut dicitur in I "Ethic." (l.c. nt.15): quia omnis appetitus obedit rationi. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas. Et ideo voluntas potest esse subiectum virtutis moralis.

ARTICULO 5

Utrum iustitia sit virtus generalis [a]

Si la justicia es virtud general

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod iustitia non sit virtus generalis.

1. Iustitia enim condividitur aliis virtutibus: ut patet Sap. 8,7: "Sobrietatem et iustitiam docet, prudentiam et virtutem". Sed genus non condividitur seu connumeratur speciebus sub illo genere contentis. Ergo iustitia non est virtus generalis.

2. Praeterea, sicut iustitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia et fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis. Ergo neque iustitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

3. Praeterea, iustitia est semper ad alterum, ut supra (a.2) dictum est. Sed peccatum quod est in proximum non est peccatum generale, sed dividitur contra peccatum quo peccat homo contra seipsum. Ergo etiam neque iustitia est virtus generalis.

Sed contra, est quod Philosophus dicit, in V "Ethic." [17], quod "iustitia est omnis virtus".

Respondeo dicendum quod iustitia, sicut dictum est (a.2), ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, ad alium singulariter consideratum. Alio modo, ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque igitur se potest habere iustitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est; unde et quodlibet bo-

Dificultades. Parece que la justicia no es virtud general.

1. La justicia es enumerada con las otras virtudes, como se afirma en el libro de la Sabiduría: "Enseña sobriedad y justicia, prudencia y fortaleza". Mas el género no se cuenta entre las especies contenidas bajo él. Luego la justicia no es virtud general.

2. Así como la justicia se pone como virtud cardinal, asimismo la templanza y la fortaleza. Pero ninguna de éstas constituye virtud general. Luego tampoco la justicia puede tener este carácter.

3. La justicia se refiere siempre a otro, como se ha dicho arriba. Mas el pecado contra el prójimo no es un pecado general, sino que se contrapone al pecado que comete el hombre contra sí mismo. Luego tampoco la justicia es virtud general.

Por otra parte, dice Aristóteles que "la justicia es toda virtud".

Respuesta. La justicia, según lo ya expuesto, ordena al hombre con relación a otro, lo cual puede tener lugar de dos modos: primero, a otro considerado individualmente, y segundo, a otro en común, esto es, en cuanto que el que sirve a una comunidad sirve a todos los hombres que en ella se contienen. A ambos modos puede referirse la justicia, según su propia naturaleza. Es, empero, evidente que todos los que componen alguna comunidad se relacionan a la misma como las partes al todo; y como la parte, en cuanto tal, es del todo, síguese que cualquier

[a] *In Phil.* 3 lect.2; *Ethic.* 5 lect.2.3.
[17] C.1 n.19 (Bk 1130a9): S.Th., lect.2.

bien de la parte es ordenable al bien del todo. Según esto, el bien de cada virtud, ya ordene el hombre a sí mismo, ya le ordene a otras personas singulares, es referible al bien común, al que ordena la justicia. Y así los actos de todas las virtudes pueden pertenecer a la justicia, en cuanto ésta ordena al hombre al bien común. En este sentido es llamada la justicia virtud general. Y, puesto que a la ley pertenece ordenar al bien común, según lo expuesto, síguese que tal justicia, denominada "general" en el sentido expresado, es llamada "justicia legal", esto es, por la que el hombre concuerda con la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien común.

Soluciones. 1. La justicia se distingue o enumera con las otras virtudes no en cuanto es general, sino en cuanto es virtud especial, como después se dirá.

2. La templanza y la fortaleza están en el apetito sensitivo, esto es, en lo concupiscible e irascible; mas estas fuerzas son apetitivas de algunos bienes particulares, como también el sentido es cognoscitivo de objetos particulares. Pero la justicia está como en su sujeto en el apetito intelectivo, que puede recaer sobre el bien universal, del que el entendimiento es aprehensivo. Y por esto la justicia puede ser virtud general, mejor que la templanza y la fortaleza.

3. Las cosas que se refieren a uno mismo son ordenables a otro, principalmente en cuanto al bien común. Por eso también la justicia legal, que ordena al bien común, puede llamarse virtud general, y por la misma razón la injusticia puede denominarse pecado común, por lo cual el evangelista dice que "todo pecado es iniquidad".

num partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc iustitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut supra (1-2 q.90 a.2) habitum est, inde est quod talis iustitia, praedicto modo generalis, dicitur iustitia legalis; quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune.

Ad primum ergo dicendum quod iustitia condividitur seu connumeratur aliis virtutibus non inquantum est generalis, sed inquantum est specialis virtus, ut infra dicetur (a.7).

Ad secundum dicendum quod temperantia et fortitudo sunt in appetitu sensitivo, idest in concupiscibili et irascibili. Huiusmodi autem vires sunt appetitivae quorundam bonorum particularium: sicut et sensus est particularium cognoscitivus. Sed iustitia est sicut in subiecto in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cuius intellectus est apprehensivus. Et ideo iustitia magis potest esse virtus generalis quam temperantia vel fortitudo.

Ad tertium dicendum quod illa quae sunt ad seipsum sunt ordinabilia ad alterum, praecipue quantum ad bonum commune. Unde et iustitia legalis, secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis; et eadem ratione in iustitia potest dici peccatum commune: unde dicitur I Io. 3,4, quod "omne peccatum est iniquitas".

ARTICULO 6

Utrum iustitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute [a]

Si la justicia, en cuanto virtud general, se identifica esencialmente con toda virtud

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod iustitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute.

1. Dicit enim Philosophus, in V "Ethic." [1], quod virtus et iustitia legalis "est eadem omni virtuti, esse autem non est idem". Sed illa quae differunt solum secundum esse, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam. Ergo iustitia est idem per essentiam cum omni virtute.

2. Praeterea, omnis virtus quae non est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed iustitia praedicta, ut ibidem (l.c. nt. 17). Philosophus dicit, "non est pars virtutis, sed tota virtus". Ergo praedicta iustitia est idem essentialiter cum omni virtute.

3. Praeterea, per hoc quod aliqua virtus ordinat actum suum ad altiorem finem, non diversificatur secundum essentiam habitus: sicut idem est essentialiter habitus temperantiae, etiam si actus eius ordinetur ad bonum divinum. Sed ad iustitiam legalem pertinet quod actus omnium virtutum ordinentur ad altiorem finem, idest ad bonum commune multitudinis, quod praeeminet bono unius singularis personae. Ergo videtur quod iustitia legalis essentialiter sit omnis virtus.

4. Praeterea, omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius: unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum et frustra. Sed illud quod est secundum virtutem non potest esse huiusmodi. Ergo videtur quod nullus actus possit esse alicuius virtutis qui non pertineat ad iusti-

Dificultades. Parece que la justicia, en cuanto virtud general, se identifica en esencia con toda virtud.

1. Dice Aristóteles que "la virtud y la justicia legal son iguales a toda virtud, pero no se identifican". Mas las cosas que solamente difieren según el ser o la razón, no difieren según la esencia. Luego la justicia es esencialmente lo mismo que toda virtud.

2. Cualquier virtud que no se identifica esencialmente con toda virtud, es parte de la virtud; mas la justicia antedicha, como escribe Aristóteles, "no es parte de la virtud, sino toda la virtud". Luego la predicha justicia es lo mismo esencialmente que toda virtud.

3. Por el hecho de que alguna virtud ordene su acto a más alto fin, el hábito no se diversifica en su esencia; así, es igual esencialmente el hábito de la templanza, aunque su acto se ordene al bien divino. Pero la justicia legal hace que los actos de todas las virtudes se ordenen a más alto fin, esto es, al bien común de la multitud, que es preeminente respecto al bien de una persona singular. Luego parece que la justicia legal se identifica esencialmente con toda virtud.

4. Todo el bien de la parte es ordenable al bien del todo; de ahí que, si no se ordena a él, parece ser vano e inútil. Pero, tratándose de la virtud, no puede ocurrir de ese modo. Luego parece que no puede haber acto alguno de cualquier virtud que no pertenezca a la justicia general,

[a] 1-2 q.60 a.3 ad 2; *Sent.* 3 d.9 q.1 a.1 q.ª2; *De verit.* q.28 a.1; *Ethic.* 5 lect.1.
[1] C.1 n.20 (Bk 1130a12): S.Th., lect.12.

que ordena al bien común; y así parece que la justicia general es igual en esencia a toda virtud.

Por otra parte, dice Aristóteles que "muchos pueden ser virtuosos en las cosas propias, mas no pueden serlo en las que se refieren a otro", y que "no es absolutamente igual la virtud del buen varón y la del buen ciudadano". Pero la virtud del buen ciudadano es la justicia general, por la que uno se ordena al bien común. Luego la justicia general no se identifica con la virtud común, sino que una puede ser poseída sin la otra.

Respuesta. Se llama algo general de dos modos: Primeramente, bajo forma de predicado, como "animal" es general al hombre y al caballo y a otros seres semejantes; en este sentido, lo general debe identificarse esencialmente con los seres a que se atribuye, porque el género pertenece a la esencia de la especie y entra en su definición.—En segundo término, llámase algo general según su virtud al modo que la causa universal es general a todos sus efectos, como el sol a todos los cuerpos que son iluminados o inmutados por su energía; y en este aspecto lo general no es preciso que se identifique en esencia con los seres respecto de los que es general, porque no es la misma la esencia de la causa y la del efecto.

Es de este segundo modo, según lo ya expuesto, como la justicia legal se denomina virtud general, esto es, en cuanto ordena el acto de otras virtudes a su fin, lo que equivale a mover imperativamente todas las otras virtudes; pues, así como la caridad puede decirse virtud general en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien divino, así también la justicia legal en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien común. Luego, al igual que la caridad, que mira al bien divino como objeto propio, es virtud especial por esencia, del mismo modo la justicia legal es virtud especial en su esencia, en cuanto mira al bien común como objeto propio. Y así radica en el príncipe principal y como arquitectónicamente; en cambio, en los súbditos está secundaria y como administrativamente.

Puede, no obstante, llamarse justicia legal cualquier virtud, en cuanto que es ordenada al bien común por la virtud de que hemos tratado, que es especial en su esencia, pero general por su potencialidad; y en este sentido la justicia legal es en su esencia idéntica a toda virtud, aunque difiere de ella racionalmente. Tal es el pensamiento de Aristóteles.

Soluciones. 1-2. Con lo dicho es evidente la contestación al primero y segundo argumento.

3. También aquella razón vale en este sentido para la justicia legal, en cuanto que una virtud imperada por la justicia legal es llamada justicia legal.

4. Cada virtud, por su misma esencia, ordena su acto al propio fin. Mas el que el acto sea ordenado a un fin superior, ya siempre, ya algunas veces, esto no pertenece a la virtud por sí misma, sino que es preciso que haya otra virtud superior por la que el acto se ordene a aquel fin. Y así debe haber una virtud superior que ordene todas las virtudes al bien común; ésta es la justicia legal, que no se identifica por esencia con toda virtud.

tiam generalem, quae ordinat in bonum commune. Et sic videtur quod iustitia generalis sit idem in essentia cum omni virtute.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in V "Ethic." [19], quod "multi in propriis quidem possunt virtute uti, in his autem quae ad alterum non possunt". Et in III "Polit." [20] dicit quod "non est simpliciter eadem virtus boni viri et boni civis". Sed virtus boni civis est iustitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune. Ergo non est eadem iustitia generalis cum virtute communi, sed una potest sine alia haberi.

Respondeo dicendum quod generale dicitur aliquid dupliciter. Uno modo, per praedicationem: sicut "animal" est generale ad hominem et equum et ad alia huiusmodi. Et hoc modo generale oportet quod sit idem essentialiter cum his ad quae est generale: quia genus pertinet ad essentiam speciei et cadit in definitione eius.—Alio modo dicitur aliquid generale secundum virtutem: sicut causa universalis est generalis ad omnes effectus, ut sol ad omnia corpora, quae illuminantur vel immutantur per virtutem ipsius. Et hoc modo generale non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quae est generale; quia non est eadem essentia causae et effectus.

Hoc autem modo, secundum praedicta (a.5), iustitia legalis dicitur esse virtus generalis: inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem, quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim caritas potest dici virtus generalis: inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum, ita etiam iustitia legalis inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo caritas, quae respicit bonum divinum ut proprium obiectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium obiectum. Et sic est in principe principaliter, et quasi architectonice, in subditis autem secundario et quasi ministrative.

Potest tamen quodlibet virtus, secundum quod a praedicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici iustitia legalis. Et hoc modo loquendi iustitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philosophus.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum quod etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de iustitia legali, secundum quod virtus imperata a iustitia legali iustitia legalis dicitur.

Ad quartum dicendum quod quaelibet virtus secundum propriam rationem ordinat actum suum ad proprium finem illius virtutis. Quod autem ordinetur ad ulteriorem finem, sive semper sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione, sed oportet esse aliam superiorem virtutem a qua in illum finem ordinetur. Et sic oportet esse unam virtutem superiorem quae ordinet omnes virtutes in bonum commune, quae est iustitia legalis, et est alia per essentiam ab omni virtute.

[19] C.1 n.15 (BK 1129b33): S.TH., lect.2.
[20] C.2 n.6 (BK 1277a22): S.TH., lect.3.

ARTICULO 7

Utrum sit aliqua iustitia particularis praeter iustitiam generalem [a]

Si hay una justicia particular además de la justicia general

Dificultades. Parece que no hay una justicia particular además de la justicia general.

1. En las virtudes, como en la naturaleza, nada hay superfluo. Ahora bien, la justicia general ordena suficientemente el hombre acerca de las cosas que se refieren a otro. Luego no es necesaria una justicia particular.

2. La unidad y la pluralidad no diversifican la especie de la virtud. Pero la justicia legal ordena al hombre a otro en las cosas que pertenecen a la multitud, como se infiere de lo dicho. Luego no hay otra especie de justicia que ordene un hombre a otro en las cosas pertenecientes a una persona particular.

3. Entre una persona particular y la multitud de la ciudad está la comunidad doméstica. Si hay, pues, otra justicia particular con relación al individuo, además de la justicia general, por paridad de razón debe haber otra justicia económica que ordene al hombre al bien común de una familia, lo cual no es sostenido por nadie. Luego tampoco hay una justicia particular además de la justicia legal.

Por otra parte, San Juan Crisóstomo, sobre aquel texto de San Mateo: "Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia", dice: "Llama justicia a la virtud, sea universal, sea particular, contraria a la avaricia".

Respuesta. Según lo expuesto, la justicia legal no es esencialmente toda virtud, sino que, además de la

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non sit aliqua iustitia particularis praeter iustitiam generalem.

1. In virtutibus enim nihil est superfluum: sicut nec in natura. Sed iustitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quae ad alterum sunt. Ergo non est necessaria aliqua iustitia particularis.

2. Praeterea, unum et multa non diversificant speciem virtutis. Sed iustitia legalis ordinat hominem ad alium secundum ea quae ad multitudinem pertinent, ut ex praedictis patet (a.5.6). Ergo non est alia species iustitiae quae ordinet hominem ad alterum in his quae pertinent ad unam singularem personam.

3. Praeterea, inter unam singularem personam et multitudinem civitatis media est multitudo domestica. Si ergo est iustitia alia particularis per comparationem ad unam personam praeter iustitiam generalem, pari ratione debet esse alia iustitia oeconomica, quae ordinet hominem ad bonum commune unius familiae. Quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis iustitia est praeter iustitiam legalem.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit [21], super illud Mt. 5,6, "Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam". Iustitiam autem dicit vel universalem virtutem, vel particularem avaritiae contrariam".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.6), iustitia legalis non est essentialiter omnis

[a] 1-2 q.60 a.3; *Ethic.* 5 lect.11.

[21] Homil.15: ML 57,227.

virtus, sed oportet praeter iustitiam legalem, quae ordinat hominem immediate ad bonum commune, esse alias virtutes quae immediate ordinant hominem circa particularia bona. Quae quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo praeter iustitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quae ordinant hominem in seipso, puta temperantiam et fortitudinem: ita etiam praeter iustitiam legalem oportet esse particularem quandam iustitiam, quae ordinet hominem circa ea quae sunt ad alteram singularem personam.

Ad primum ergo dicendum quod iustitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quae sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediate; quantum autem ad bonum unius singularis personae, mediate. Et ideo oportet esse aliquam particularem iustitiam, quae ordinet hominem ad bonum alterius singularis personae.

Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam: alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus, in I "Polit." [22], dicit quod "non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia huiusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie".

Ad tertium dicendum quod domestica multitudo, secundum Philosophum, in I "Polit." [23], distinguitur secundum tres coniugationes, scilicet "uxoris et viri, patris et filii, domini et servi", quarum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideo ad huiusmodi personam non est simpliciter iustitia, sed quaedam iustitiae species, scilicet "oeconomica", ut dicitur in V "Ethic." [24]

justicia legal, que ordena al hombre inmediatamente al bien común, debe haber otras virtudes que inmediatamente ordenen al hombre en torno de los bienes particulares, los cuales pueden referirse a sí mismo o a otra persona singular. Luego, así como, además de la justicia legal, es menester que haya virtudes particulares que ordenen al hombre en sí mismo, como la templanza y la fortaleza, así también es conveniente que haya, además de ella, una justicia particular que ordene al hombre acerca de las cosas que se refieren a otra persona singular.

Soluciones. 1. La justicia legal ordena suficientemente al hombre en las relaciones a otro: en cuanto al bien común, inmediatamente, y en cuanto al bien de una sola persona singular, mediatamente. Por eso conviene que haya una justicia particular que ordene inmediatamente al hombre respecto del bien de otra persona particular.

2. El bien común de la ciudad y el bien singular de una persona no difieren solamente según lo mucho o lo poco, sino según diferencia formal; pues una es la razón del bien común y otra la del bien singular, lo mismo que se distinguen el todo y la parte. Y en tal sentido escribe Aristóteles que "no se expresan acertadamente los que dicen que la ciudad y la casa y otras cosas semejantes difieren sólo por su cuantía y no por su especie".

3. La comunidad doméstica, según Aristóteles, implica tres combinaciones, a saber: "la relación de la mujer y el varón, la del padre y el hijo y la del señor y el siervo"; de cada grupo de estas personas una es como algo de la otra. Y, por lo tanto, respecto de estas personas no hay justicia en sentido perfecto, sino cierta especie de justicia, es decir, la "económica", como Aristóteles afirma.

[22] C.1 n.2 (Bk 1252a7): S.Th., lect.1.
[23] C.2 n.1 (Bk 1253b6): S.Th., lect.2.
[24] C.6 n.8 (Bk 1134b8): S.Th., lect.11.

ARTICULO 8

Utrum iustitia particularis habeat materiam specialem [a]

Si la justicia particular tiene materia especial

Dificultades. Parece que la justicia particular no tiene materia especial.

1. Sobre aquel texto del Génesis: "El cuarto río es el Eufrates", dice la Glosa ordinaria: "Eufrates se interpreta por fructífero; y no se dice hacia qué partes va, porque la justicia pertenece a todas las partes del alma". Mas ello no sería así si tuviese materia especial, porque toda materia especial pertenece a alguna potencia especial. Luego la justicia particular no tiene materia especial.

2. Dice San Agustín que "las virtudes del alma, por las que se vive espiritualmente en esta vida, son cuatro, a saber: prudencia, templanza, fortaleza y justicia"; y dice que la cuarta es la justicia, "que se difunde entre todas". Luego la justicia particular, que es una de las cuatro virtudes cardinales, no tiene materia especial.

3. La justicia dirige al hombre debidamente en las relaciones a otro. Pero el hombre puede ordenarse a otro en todas las cosas que pertenecen a esta vida. Luego la materia de la justicia es general y no especial.

Por otra parte, Aristóteles establece la justicia particular respecto de lo que pertenece al comercio de la vida humana.

Respuesta. Cuantas cosas pueden ser rectificadas por la razón son materia de la virtud moral, que se define por la recta razón, como expone Aristóteles. Pueden, pues, ser rectificadas por la razón tanto las pasiones interiores del alma como las acciones y las cosas exteriores que están al servicio del hombre. Pero en las acciones y cosas exteriores, por las que los hombres pueden comunicar entre sí, se considera el orden de un hombre a otro; en cambio, en las pasiones interiores se considera la rectificación del hombre en sí mismo. Y, por lo tanto, como la justicia se ordena a otro, no tiene por objeto toda la materia de la virtud moral, sino solamente las acciones y cosas exteriores, conforme a cierta razón especial del objeto, esto es, en cuanto que por ellas un hombre se coordina con otro.

Soluciones. 1. La justicia pertenece esencialmente a una facultad del alma en la que radica como en sujeto, esto es, a la voluntad, que mueve por su imperio todas las otras potencias del alma. Y así la justicia, no directamente, sino por cierta redundancia, pertenece a todas las otras potencias del alma.

2. Como se ha dicho arriba, las virtudes cardinales se consideran de dos modos: por un lado, como virtudes especiales que tienen determinadas materias; por otro, en cuanto significan ciertos modos generales de la virtud; y en este sentido habla allí San Agustín. Dice, en efecto, que la prudencia es "un conocimiento de las cosas que deben descarse o huirse"; la templanza, "una represión del deseo de las cosas que deleitan temporalmente"; la fortaleza, "una firmeza de ánimo contra las cosas que temporalmente nos afligen", y la justicia, "que se difunde por las demás, un amor de Dios y del prójimo", que es la raíz común de toda ordenación a otro".

3. Las pasiones interiores, que son una parte de la materia moral, no implican de suyo relación a otro, lo cual pertenece a la razón especial de justicia; sólo los efectos de aquéllas

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod iustitia particularis non habeat materiam specialem.

1. Quia super illud Gen. 2,14, "Fluvius quartus ipse est "Euphrates", dicit Glossa [25]: "Euphrates frugifer interpretatur. Nec dicitur contra quod vadat, quia iustitia ad omnes animae partes pertinet". Hoc autem non esset si haberet materiam specialem: quia quaelibet materia specialis ad aliquam specialem potentiam pertinet. Ergo iustitia particularis non habet materiam specialem.

2. Praeterea, Augustinus, in libro "Octoginta trium quaest." [26], dicit quod "quatuor sunt animae virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, scilicet prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia"; et dicit quod quarta est iustitia, "quae per omnes diffunditur". Ergo iustitia particularis, quae est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet specialem materiam.

3. Praeterea, iustitia dirigit hominem sufficienter in his quae sunt ad alterum. Sed per omnia quae sunt huius vitae homo potest ordinari ad alterum. Ergo materia iustitiae est generalis, non specialis.

Sed contra est quod Philosophus, in V "Ethic." [27], ponit iustitiam particularem circa ea specialiter quae pertinent ad communicationem vitae.

Respondeo dicendum quod omnia quaecumque rectificari possunt per rationem sunt materia virtutis moralis, quae definitur per rationem rectam, ut patet per Philosophum, in II "Ethic." [28]. Possunt autem per rationem rectificari et interiores animae passiones, et exteriores actiones, et res exteriores quae in usum hominis veniunt: sed tamen per exteriores actiones et per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alium; secundum autem interiores passiones consideratur rectificatio hominis in seipso. Et ideo, cum iustitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones et res secundum quandam rationem obiecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.

Ad primum ergo dicendum quod iustitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animae, in qua est sicut in subiecto, scilicet ad voluntatem, quae quidem movet per suum imperium omnes alias animae partes. Et sic iustitia non directe, sed quasi per quandam redundantiam ad omnes animae partes pertinet.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra (1-2 q.61 a.3,4) dictum est, virtutes cardinales dupliciter accipiuntur. Uno modo secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatas materias. Alio modo, secundum quod significant quosdam generales modos virtutis. Et hoc modo loquitur ibi Augustinus. Dicit enim quod prudentia est "cognitio rerum appetendarum et fugiendarum"; temperantia est "refrenatio cupiditatis ab his quae temporaliter delectant"; fortitudo est "firmitas animi adversus ea quae temporaliter molesta sunt"; iustitia est, "quae per ceteras diffunditur, dilectio Dei et proximi", quae scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

Ad tertium dicendum quod passiones interiores, quae sunt pars materiae moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem iustitiae: sed earum effectus sunt

[a] 1-2 q.60 a.2; *Sent.* 3 d.33 q.2 a.2 q.ª3; q.3 a.4 q.ª1; *Ethic.* 5 lect.3.

[25] *Ordin.*; AUGUST., *De Gen. contra Manich.* l.2 c.10: ML 34,204.

[26] Q.61: ML 40,51.

[27] C.2 n.12 (BK 1130b31): S.TH., lect.4.

[28] C.6 n.15 (BK 1107a1): S.TH., lect.7.

llas, o sea las operaciones exteriores, son ordenables a otro. Luego no se deduce que la materia de la justicia sea general.

ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores. Unde non sequitur quod materia iustitiae sit generalis.

ARTICULO 9

Utrum iustitia sit circa passiones [a]

Si la justicia tiene por objeto las pasiones

Dificultades. Parece que la justicia tiene por objeto las pasiones.

1. Dice Aristóteles que "la virtud moral versa sobre los placeres y las tristezas; mas el placer, esto es, la delectación, y la tristeza son pasiones, según se ha demostrado al tratar de las pasiones. Luego la justicia, en cuanto es virtud moral, tendrá por objeto las pasiones.

2. Por la justicia son rectificadas las operaciones que se refieren a otro. Pero estas operaciones no pueden rectificarse si no están rectificadas las pasiones, porque de la desordenación de éstas proviene el desorden en dichas operaciones; así, por la concupiscencia de los placeres carnales se cae en adulterio, y por el excesivo amor al dinero se pasa al hurto. Luego es preciso que la justicia se ocupe de las pasiones.

3. Como la justicia particular se refiere a otro, también la justicia legal. Pero la justicia legal tiene por objeto las pasiones, pues de otra manera no se extendería a todas las virtudes, de las cuales algunas tienen manifiestamente por objeto las pasiones. Luego la justicia se refiere a las pasiones.

Por otra parte, dice Aristóteles que la justicia tiene por objeto las operaciones.

Respuesta. La verdad de esta cuestión se demuestra de dos maneras:

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod iustitia sit circa passiones.

1. Dicit enim Philosophus, in II "Ethic." [29], quod "circa voluptates et tristitias est moralis virtus". Voluptas autem, idest delectatio, et tristitia sunt passiones quaedam; ut supra [30] habitum est, cum de passionibus ageretur. Ergo iustitia, cum sit virtus moralis, erit circa passiones.

2. Praeterea, per iustitiam rectificantur operationes quae sunt ad alterum. Sed operationes huiusmodi rectificari non possunt nisi passiones sint rectificatae; quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in praedictis operationibus; propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adulterium, et propter superfluum amorem pecuniae proceditur ad furtum. Ergo oportet quod iustitia sit circa passiones.

3. Praeterea, sicut iustitia particularis est ad alterum, ita etiam et iustitia legalis. Sed iustitia legalis est circa passiones; alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quaedam manifeste sunt circa passiones. Ergo iustitia est circa passiones.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in V "Ethic." [31], quod est circa operationes.

Respondeo dicendum quod huius quaestionis veritas ex duobus apparet. Primo quidem, ex ipso subiecto iustitiae, quod est voluntas, cuius motus vel actus non sunt passiones, ut supra habitum est (1-2 q.22 a.3; q.59 a.4); sed solum motus appetitus sensitivi passiones dicuntur. Et ideo iustitia non est circa passiones, sicut temperantia et fortitudo, quae sunt irascibilis et concupiscibilis, sunt circa passiones.—Alio modo, ex parte materiae. Quia iustitia est circa ea quae sunt ad alterum. Non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur. Et ideo iustitia circa passiones non est.

Ad primum ergo dicendum quod non quaelibet virtus moralis est circa voluptates et tristitias sicut circa materiam: nam fortitudo est circa timores et audacias. Sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem et tristitiam sicut ad quosdam fines consequentes: quia, ut Philosophus dicit, in VII "Ethic." [32], "delectatio et tristitia est finis principalis, ad quem respicientes unumquodque hoc quidem malum, hoc quidem bonum dicimus". Et hoc modo etiam pertinent ad iustitiam: quia "non est iustus qui non gaudet iustis operationibus, ut dicitur in I "Ethic." [33]

Ad secundum dicendum quod operationes exteriores mediae sunt quodammodo inter res exteriores, quae sunt earum materia, et inter passiones interiores, quae sunt earum principia. Contingit autem quandoque esse defectum in uno eorum sine hoc quod sit defectus in alio; sicut si aliquis surripiat rem alterius non cupiditate habendi, sed voluntate nocendi; vel e converso si aliquis alterius rem concupiscat, quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum secundum quod ad exteriora terminantur, pertinet ad iustitiam: sed rectificatio earum secundum quod a passionibus oriuntur, pertinet ad alias virtutes mo-

[a] *Sent.* 3 d.33 q.3 a.4 q.ª 1; 4 d.15 q.1 q.ª2 ad 2; *Ethic.* 5 lect.3.

[29] C.3 n.1 (BK 1104b8): S.TH., lect.3.
[30] 1-2 q.23 a.4; q.31 a.1; q.35 a.1.
[31] C.1 n.1 (BK 1129a3): S.TH., lect.3

primeramente, por el sujeto mismo de la justicia, que es la voluntad, cuyo movimiento o cuyos actos no son las pasiones, como se ha demostrado, pues sólo se llaman pasiones los movimientos del apetito sensitivo. Por esto las pasiones no son objeto de la justicia, y sí de la templanza y de la fortaleza, que radican en lo irascible y concupiscible.—En segundo lugar, por parte de la materia, porque la justicia tiene por objeto las cosas que se refieren a otro; ahora bien, no nos ordenamos a otro inmediatamente por las pasiones interiores. Así, pues, la justicia no tiene por objeto las pasiones.

Soluciones. 1. No toda virtud tiene los placeres y tristezas por materia, porque la fortaleza recae sobre los temores y audacias. Mas toda virtud moral se ordena a la delectación y a la tristeza, como a ciertos fines consiguientes, puesto que, según dice Aristóteles, "la delectación y la tristeza son el fin principal que tenemos en cuenta cuando decimos que una cosa es mala o buena". En este sentido pertenecen también a la justicia, porque "no es justo el que no se regocija de las operaciones justas".

3. Las operaciones exteriores ocupan en cierto modo el punto medio entre las cosas exteriores, que son su materia, y las pasiones interiores, que son sus principios. Mas sucede a veces que hay defecto en uno de estos extremos, sin fallar respecto del otro, como si uno quita a otro una cosa, no por deseo de poseerla, sino por voluntad de dañarle; o viceversa, si alguno desea lo que a otro pertenece y, sin embargo, no quiere quitárselo. La rectificación, pues, de estas operaciones, en cuanto terminan en las cosas exteriores, pertenece a la justicia; pero la rectificación de las mismas, en cuanto proceden de las pasiones, pertenece a las otras virtudes

[32] C.11 n.1 (BK 1152b2): S.TH., lect.11.
[33] C.8 n.12 (BK 1099a18): S.TH., lect.13

morales cuyo objeto son las pasiones. Luego la justicia impide apoderarse de la cosa ajena, en cuanto es contra la igualdad que debe establecerse en las cosas exteriores; la liberalidad, empero, lo prohibe, en cuanto procede del deseo inmoderado de las riquezas. Y puesto que las operaciones exteriores no toman su especie de las pasiones interiores, sino más bien de las cosas exteriores, como de sus objetos, síguese, propiamente hablando, que las operaciones exteriores son materia de la justicia más bien que de las otras virtudes morales.

3. El bien común es el fin de las personas singulares que viven en comunidad, como el bien del todo es el fin de cada una de las partes. Mas el bien de una sola persona singular no es el fin de otra, y por esto la justicia legal, que se ordena al bien común, puede extenderse a las pasiones interiores, por la cuales el hombre se rige de algún modo en sí mismo, más que la justicia particular, que se ordena al bien de otra persona particular; aunque la justicia legal se extienda principalmente a las otras virtudes respecto de las operaciones exteriores de éstas, esto es, en cuanto la ley preceptúa "hacer obras de fortaleza, de templanza y de mansedumbre", como Aristóteles enseña.

rales, quae sunt circa passiones. Unde surreptionem alienae rei iustitia impedit inquantum est contra aequalitatem in exterioribus constituendam: liberalitas vero inquantum procedit ab immoderata concupiscentia divitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent speciem ab interioribus passionibus, sed magis a rebus exterioribus, sicut ex obiectis; ideo, per se loquendo, operationes exteriores magis sunt materia iustitiae quam aliarum virtutum moralium.

Ad tertium dicendum quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius. Et ideo iustitia legalis, quae ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo alicualiter disponitur in seipso, quam iustitia particularis, quae ordinatur ad bonum alterius singularis personae. Quamvis iustitia legalis principalius se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum: inquantum scilicet "praecipit lex fortis opera facere, et quae temperati, et quae mansueti", ut dicitur in V "Ethic."[34]

ARTICULO 10

Utrum medium iustitiae sit medium rei[a]

Si el medio de la justicia es un medio real

Dificultades. Parece que el medio de la justicia no es medio real.

1. La razón del género se encuentra en todas las especies. Pero la virtud moral se define como "un hábito electivo, que consiste en un medio determinado por la razón respecto a nosotros". Luego también en la justicia hay un medio racional y no real.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod medium iustitiae non sit medium rei.

1. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis in II "Ethic." (Lect.28) definitur esse "habitus electivus in medietate existens determinata ratione quoad nos". Ergo et in iustitia est medium rationis, et non rei.

2. Praeterea, in his quae "simpliciter sunt bona" non est accipere superfluum et diminutum, et per consequens nec medium: sicut patet de virtutibus, ut dicitur in II "Ethic."[35] Sed iustitia est circa "simpliciter bona" ut dicitur in V "Ethic."[36] Ergo in iustitia non est medium rei.

3. Praeterea, in aliis virtutibus ideo dicitur esse medium rationis et non rei, quia diversimode accipitur per comparationem ad diversas personas: quia quod uni est multum, alteri est parum, ut dicitur in II "Ethic."[37] Sed hoc etiam observatur in iustitia: non enim eadem poena punitur qui percutit principem, et qui percutit privatam personam. Ergo etiam iustitia non habet medium rei, sed medium rationis.

Sed contra est quod Philosophus, in V "Ethic."[38], assignat medium iustitiae secundum proportionalitatem "arithmeticam", quod est medium rei.

2. En las cosas "buenas en absoluto" no cabe hablar de superfluo o de deficiente, ni, por consiguiente, de un medio, como ocurre en las virtudes, según Aristóteles. Pero la justicia tiene por objeto las "cosas buenas en absoluto". Luego en la justicia no hay un medio real.

3. En las otras virtudes se dice que hay un medio de razón y no objetivo, por ser variable respecto de las distintas personas, puesto que lo que es mucho para uno, es poco para otro, según expresa Aristóteles. Ahora bien, esto se observa también en la justicia, porque no se castiga con igual pena al que hiere al príncipe que al que hiere a una persona particular. Luego tampoco en la justicia hay medio real, sino racional.

Por otra parte, Aristóteles señala el medio de la justicia según la proporcionalidad "aritmética", que es medio real.

Respondeo dicendum quod, sicut supra[39] dictum est, aliae virtutes morales consistunt principaliter circa passiones, quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem cuius sunt passiones, secundum scilicet quod irascitur et concupiscit prout debet secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparationem ad ipsum virtuosum. Et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem quoad nos. Sed materia iustitiae est exterior operatio secundum quod ipsa, vel res cuius est usus, debitam proportionem habet ad aliam perso-

Respuesta. Según lo expuesto arriba, las otras virtudes morales tienen por objeto principalmente las pasiones, cuya rectificación no se considera sino en relación al hombre mismo, de quien son las pasiones, en cuanto se irrita o desea como debe, según las diversas circunstancias. Y, por lo tanto, el medio de tales virtudes no se determina por la proporción de una cosa a otra, sino sólo en relación con el mismo sujeto virtuoso. Por ende, en estas virtudes el medio es únicamente racional y con respecto a nosotros. Pero la materia de la justicia es la operación exterior, en tanto que esta misma, o la cosa de que se hace uso, tiene respecto de otra persona la debida proporción. Y, en

[a] 1-2 q.64 a.2; *Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.2; *De virtut.* q.1 a.13 ad 7,12; *Quodl.* 6 q.5 a.4.

[34] C.1 n.14 (Bk 1229b19): S.Th., lect.2.

[35] C.6 n.20 (Bk 1107a22): S.Th., lect.7.
[36] C.1 n.9 (Bk 1129b5): S.Th., lect.1.
[37] C.6 n.7 (Bk 1106a36): S.Th., lect.6.
[38] C.4 n.3 (Bk 1132a1): S.Th., lect.6
[39] A.2 ad 4; a.8; 1-2 q.60 a.2.

consecuencia, el medio de la justicia consiste en cierta igualdad de la proporción de la cosa exterior a la persona exterior. Ahora bien, lo igual es realmente el medio entre lo mayor y lo menor, como Aristóteles enseña. Luego en la justicia hay un medio real.

Soluciones. 1. Este medio objetivo es también medio racional, y, por tanto, en la justicia se cumple la razón de virtud moral.

2. Lo bueno en absoluto puede entenderse de dos maneras. Una, lo que es omnímodamente bueno, como lo son las virtudes; y en las cosas así buenas no cabe fijar medio y extremos. —En otro sentido, dícese algo bueno pura y simplemente porque es tal considerado según su naturaleza, aunque por abuso pueda hacerse malo, como ocurre en las riquezas y honores. Y en tales cosas puede considerarse lo superfluo o excesivo, lo deficiente y lo medio, respecto de los hombres que pueden usar de ellas bien o mal. Y así, la justicia se da acerca de las cosas pura y simplemente buenas.

3. No es igual la proporción de la injuria hecha al príncipe que la de la inferida a la persona privada; y por esto es preciso igualar de distinta manera una y otra injuria por medio de la pena, lo cual entraña diversidad objetiva y no solamente diversidad racional.

nam. Et ideo medium iustitiae consistit in quadam proportionis aequalitate rei exterioris ad personam exteriorem. Aequale autem est realiter medium inter maius et minus, ut dicitur in X "Metaphys."[40] Unde iustitia habet medium rei.

Ad primum ergo dicendum quod hoc medium rei est etiam medium rationis. Et ideo in iustitia salvatur ratio virtutis moralis.

Ad secundum dicendum quod bonum simpliciter dupliciter dicitur. Uno modo, quod est omnibus modis bonum: sicut virtutes sunt bonae. Et sic in his quae sunt bona simpliciter non est accipere medium et extrema.—Alio modo dicitur aliquid simpliciter bonum quia est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum, quamvis per abusum possit fieri malum: sicut patet de divitiis et honoribus. Et in talibus potest accipi superfluum, diminutum et medium quantum ad homines, qui possunt eis uti vel bene vel male. Et sic circa simpliciter bona dicitur esse iustitia.

Ad tertium dicendum quod iniuria illata aliam proportionem habet ad principem, et aliam ad personam privatam. Et ideo oportet aliter adaequare utramque iniuriam per vindictam. Quod pertinet ad diversitatem rei, et non solum ad diversitatem rationis.

ARTICULO 11

Utrum actus iustitiae sit reddere unicuique quod suum est

¿Si el acto de la justicia es dar a cada uno lo suyo

Dificultades. Parece que el acto de la justicia no es dar a cada uno lo suyo.

1. San Agustín atribuye a la justicia el "socorrer a los desgraciados".

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod actus iustitiae non sit reddere unicuique quod suum est.

1. Augustinus enim, XIV "De Trin."[41], attribuit iustitiae "subvenire miseris". Sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quae sunt eorum, sed magis quae sunt nostra. Ergo iustitiae actus non est tribuere unicuique quod suum est.

2. Praeterea, Tullius, in I "De offic." (c.7), dicit quod "beneficentia, quam benignitatem vel liberalitatem appellari licet", ad iustitiam pertinet. Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est eius. Ergo iustitiae actus non est reddere unicuique quod suum est.

3. Praeterea, ad iustitiam pertinet non solum res dispensare debito modo, sed etiam iniuriosas actiones cohibere: puta homicidia, adulteria et alia huiusmodi. Sed reddere quod suum est videtur solum ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per hoc notificatur actus iustitiae quod dicitur actus eius esse reddere unicuique quod suum est.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in I "De offic."[42]: "Iustitia est quae unicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat, utilitatem propriam neglegit ut communem aequitatem custodiat".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.8.10), materia iustitiae est operatio exterior secundum quod ipsa, vel res qua per eam utimur, proportionatur alteri personae, ad quam per iustitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum uniusculusque personae quod ei secundum proportionis aequalitatem debetur. Et ideo proprius actus iustitiae nihil est aliud quam reddere unicuique quod suum est.

Ad primum ergo dicendum quod iustitiae, cum sit virtus cardinalis, quaedam aliae virtutes secundariae adiunguntur, sicut misericordia, liberalitas et aliae huiusmodi virtutes, ut infra patebit (q.80). Et ideo subvenire miseris, quod pertinet ad miseri-

[40] L.9 c.5 n.6 (BK 1056a22): S.TH., l.10 lect.7; cf. *Ethic.* 5 c.4 n.9 (BK 1132a29): S.TH., lect.7.
[41] C.9: ML 42,1046.

Pero, amparando a los desgraciados, no les damos las cosas que son suyas, sino más bien las que son nuestras. Luego el acto de la justicia no consiste en dar a cada uno lo suyo.

2. Cicerón dice que "la beneficencia, a la que es permitido llamar benignidad o liberalidad", pertenece a la justicia. Pero compete a la liberalidad dar a cada uno de lo propio, no de lo que es suyo. Luego el acto de la justicia no estriba en dar a cada uno lo suyo.

3. Pertenece a la justicia no solamente distribuir las cosas de un modo debido, sino también reprimir las acciones injuriosas, como los homicidios, adulterios y otras acciones semejantes. Ahora bien, el dar a otros lo suyo pertenece únicamente a la distribución de las cosas. Luego no se caracteriza suficientemente el acto de la justicia cuando se dice que su acto propio es dar a cada uno lo suyo.

Por otra parte, dice San Ambrosio que "la justicia es la virtud que da a cada uno lo suyo, no reivindica lo ajeno y descuida la propia utilidad para salvaguardar la común equidad".

Respuesta. Según lo ya expuesto, la materia de la justicia es la operación exterior, en cuanto que esta misma, o la cosa que por ella usamos, es proporcionada a otra persona, a la que somos ordenados por la justicia. Ahora bien, llámase suyo —de cada persona—lo que se le debe según igualdad de proporción, y, por consiguiente, el acto propio de la justicia no es otra cosa que dar a cada uno lo suyo.

Soluciones. 1. A la justicia, como virtud cardinal que es, se unen ciertas otras virtudes secundarias, como la misericordia, la liberalidad y otras semejantes, según después se demostrará. Y, por lo tanto, socorrer a los desgraciados, lo cual pertenece a la

[42] C.24: ML 16,62

misericordia o a la piedad, y hacer beneficios liberalmente, lo que pertenece a la liberalidad, se atribuyen, por cierta reducción, a la justicia como a virtud principal.

2. Con lo dicho queda contestado el segundo argumento.

3. Como manifiesta Aristóteles, todo lo superfluo en las cosas que pertenecen a la justicia por extensión se llama "lucro", como todo lo que es menos se llama "daño". Y esto es así porque la justicia ha sido ejercitada primeramente, y se ejerce más comúnmente en las transacciones voluntarias de las cosas, como en la compraventa, en las que propiamente se usan esos nombres; de ahí se han derivado estos mismos nombres hasta aplicarlos a todas las cosas que pueden ser objeto de la justicia. Y esa misma razón explica la frase "dar a cada uno lo suyo".

cordiam sive pietatem, et liberaliter benefacere, quod pertinet ad liberalitatem, per quandam reductionem attribuitur iustitiae, sicut principali virtuti.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in V "Ethic."[42], omne superfluum in his quae ad iustitiam pertinent, "lucrum", extenso nomine, vocatur: sicut et omne quod minus est vocatur "damnum". Et hoc ideo, quia iustitia prius est exercita, et communius exercetur in voluntariis commutationibus rerum, puta emptione et venditione, in quibus proprie haec nomina dicuntur; et exinde derivantur haec nomina ad omnia circa quae potest esse iustitia. Et eadem ratio est de hoc quod est reddere unicuique quod suum est.

ARTICULO 12

Utrum iustitia praeemineat inter omnes virtutes morales[a]

Si la justicia descuella entre todas las virtudes morales

Dificultades. Parece que la justicia no es la más preeminente entre todas las virtudes morales.

1. A la justicia compete dar a otro lo que es suyo, y a la liberalidad el dar de lo propio, lo que resulta más virtuoso. Luego la liberalidad es mayor virtud que la justicia.

2. Nada es adornado sino por algo más excelente. Ahora bien, la "magnanimidad es el ornamento", tanto de la justicia como de "todas las virtudes", según escribe Aristóteles. Luego la magnanimidad es más noble que la justicia.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod iustitia non praeemineat inter omnes virtutes morales.

1. Ad iustitiam enim pertinet reddere alteri quod suum est. Ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare, quod virtuosius est. Ergo liberalitas est maior virtus quam iustitia.

2. Praeterea, nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed "magnanimitas est ornamentum" et iustitiae et "omnium virtutum", ut dicitur in IV 'Ethic."[44] Ergo magnanimitas est nobilior quam iustitia.

[a] Infra q.123 a.12; q.141 a.8; 1-2 q.66 a.4; *Sent.* 3 d.35 q.1 a.3 q.1; 4 d.33 q.3 a.3; *Ethic.* 5 lect.2.

[43] C.4 n.13 (BK 1132b11): S.TH., lect.7.
[44] C.3 n.16 (BK 1124a1): S.TH., lect.8.

3. Praeterea, virtus est circa "difficile" et "bonum", ut dicitur in II "Ethic."[45] Sed fortitudo est circa magis difficilia quam iustitia, idest circa "pericula mortis", ut dicitur in III "Ethic."[46] Ergo fortitudo est nobilior iustitia.

Sed contra est quod Tullius dicit, in I "De offic." (c.7): "In iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur".

Respondeo dicendum quod si loquamur de iustitia legali, manifestum est quod ipsa est praeclarior inter omnes virtutes morales: inquantum bonum commune praeeminet bono singulari unius personae. Et secundum hoc Philosophus, in V "Ethic."[47], dicit quod "praeclarissima virtutum videtur esse iustitia, et neque est Hesperus neque Lucifer ita admirabilis".

Sed etiam si loquamur de iustitia particulari, praecellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subiecti: quia scilicet est in nobiliori parte animae, idest in appetitu rationali, scilicet voluntate; aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quae sunt materia aliarum virtutum moralium.—Secunda ratio sumitur ex parte obiecti. Nam aliae virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi. Iustitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet: et sic iustitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in V 'Ethic."[48] Et propter hoc Philosophus dicit, in I "Rhet."[49]: "Necesse est maximas esse virtutes eas quae sunt aliis honestissimae: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et iustos maxime

3. La virtud versa sobre lo "difícil" y "bueno", en frase de Aristóteles. Pero la fortaleza tiene por objeto, más que la justicia, las cosas difíciles, ya que arrostra "los peligros de muerte". Luego la fortaleza es más noble que la justicia.

Por otra parte, dice Cicerón: "En la justicia el esplendor de la virtud es máximo y por ella los hombres son llamados buenos".

Respuesta. Si hablamos de la justicia legal, es evidente que ésta es la más preclara entre todas las virtudes morales, en cuanto el bien común es preeminente sobre el bien singular de una persona. Y en tal concepto escribe Aristóteles que "la más preclara de las virtudes parece ser la justicia, y que no son tan admirables como ella ni el astro de la tarde ni el de la mañana".

Pero, aun refiriéndonos a la justicia particular, también ésta sobresale entre las otras virtudes morales por dos razones: la primera, por parte del sujeto, porque reside en la parte más noble del alma, en el apetito racional, o sea en la voluntad; en tanto que las otras virtudes morales radican en el apetito sensitivo, al cual pertenecen las pasiones, materia de las otras virtudes morales.—La segunda razón deriva del objeto, ya que las otras virtudes son alabadas solamente en atención al bien del hombre virtuoso en sí mismo, mientras que la justicia es alabada en la medida en que el virtuoso se conduce bien con respecto a otro; y así, la justicia es, en cierto modo, un bien de otro, como Aristóteles escribe. Y por esto dice: "Las virtudes más grandes son necesariamente aquellas que son más útiles a otros, puesto que la virtud es una potencia bienhechora, y por esto son hon-

[45] C.3 n.10 (BK 1105a9): S.TH., lect.3.
[46] C.6 n.6 (BK 1115a24): S.TH., lect.14.
[47] C.1 n.15 (BK 1129b27): S.TH., lect.2.
[48] C.1 n.17 (BK 1130a3): S.TH., lect.2.
[49] C.9 n.6 (BK 1366b3).

rados preferentemente los fuertes y los justos, porque la fortaleza es útil a otros en la guerra, mas la justicia lo es en la guerra y en la paz".

Soluciones. 1. Aunque la liberalidad dé de lo suyo, sólo lo hace en tanto considera en ello el bien de la propia virtud. Mas la justicia da a otro lo suyo en consideración al bien común.—Además, la justicia es observada respecto a todos; la liberalidad, en cambio, no puede extenderse a todos.—Y, en fin, la liberalidad, que da de lo propio, se funda sobre la justicia, por la que se da a cada uno lo suyo.

2. La magnanimidad incrementa su bondad cuando sobreviene a la justicia; sin la justicia ni aun tendría razón de virtud.

3. La fortaleza, aunque tenga por objeto las cosas más difíciles, no versa, sin embargo, sobre las mejores, por ser solamente útil en la guerra, mientras que la justicia lo es en la guerra y en la paz, como se acaba de decir.

honorant: quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, iustitia autem et in bello et in pace".

Ad primum ergo dicendum quod liberalitas, etsi de suo det, tamen hoc facit inquantum in hoc considerat propriae virtutis bonum. Iustitia autem dat alteri quod suum est quasi considerans bonum commune. — Et praeterea iustitia observatur ad omnes: liberalitas autem ad omnes se extendere non potest. — Et iterum liberalitas, quae de suo dat, supra iustitiam fundatur, per quam conservatur unicuique quod suum est.

Ad secundum dicendum quod magnanimitas, inquantum supervenit iustitiae, auget eius bonitatem. Quae tamen sine iustitia nec virtutis rationem haberet.

Ad tertium dicendum quod fortitudo consistit circa difficiliora, non tamen est circa meliora, cum sit solum in bello utilis: iustitia autem et in pace et in bello, sicut dictum est (in c).

INTRODUCCION A LA CUESTION 59

LA INJUSTICIA

El *orden* y plan por el que Santo Tomás inserta aquí esta cuestión viene impuesto por el texto de Aristóteles. El Aquinate no suele analizar el vicio sino después de haber estudiado al menos los actos de la virtud y su división. Pero el filósofo griego comienza su libro V de la *Etica Nicómaca* examinando de una mañera inductiva la noción de la *justicia y la injusticia*. Y prolonga estos análisis conjuntos por todos los primeros capítulos del mismo [1], hablando a la vez de las dos nociones opuestas y de las formas de justicia e injusticia. A él se adhiere el Angélico muy *lógicamente*, ya que con el lenguaje vulgar, que tanto habla de la injusticia en general, hay lugar al análisis previo de este vicio genérico antes de conocer las formas particulares de injusticia.

La breve cuestión sigue un orden lógico, estudiando primero la noción de la injusticia en sus varias acepciones (a.1), por su objeto, que es lo injusto (a.2), y en una condición muy propia de la injusticia (a.3); por fin, de la malicia de la injusticia (a.4).

I. La noción de la injusticia (a.1-2)

Siendo la injusticia *lo contrario a la justicia*, por fuerza ha de catalogarse entre los actos y hábitos de vicio, pues lo opuesto a la virtud siempre es un vicio. Este vicio de injusticia tendrá *las mismas acepciones y formas* que su virtud opuesta, la justicia.

Hay primero una *injusticia general*, opuesta a la justicia metafórica, que se constituye por violación del bien u orden divinos—de todo el orden moral—y, en consecuencia, de la misma justicia divina, dice el Angélico (a.1 ad 1). Tal es la injusticia opuesta a la justificación *teológica*. Según ésta, los virtuosos son los justos, y los pecadores pueden llamarse los injustos; al menos, todo pecado se llama *iniquidad*.

Y se da luego la acepción propia de la injusticia, opuesta a la justicia propia y estricta. Esta, a su vez, es doble: la *injusticia* opuesta a la justicia legal, que podría denominarse *ilegal*. Como la virtud opuesta, es ésta un hábito especial por ser *violación del bien común*, que es un objeto especial. Sólo es *general*—como se precisó para la virtud—por la materia e «intención», porque todos los vicios—máxime los que quebrantan alguna ley—son en cierto modo opuestos al *bien común*, por lo que esta injusticia en cierta manera redunda e influye en todos los vicios.

Por fin, está *la injusticia* que podría denominarse *inaequalis* (ἄνισος, por ser opuesta a la injusticia particular o *igualitaria*. Es la injusticia de la que más comúnmente se habla. Es también, y con mayor razón, un

[1] *Ethic.* 5 c.1-9: S. TH., lect.1-10.

vicio especial. La ciencia jurídica puede ocuparse y ser a la vez de los dos contrarios, de lo justo y lo injusto. Pero el hábito virtuoso, por su esencia, nunca puede extenderse a los actos opuestos. La injusticia, pues, debe constituirse en un hábito distinto, que es el vicio.

Por lo mismo, la idea de injusticia puede significar *bien el acto, bien el hábito injusto*. También en castellano designamos con ese término no sólo la injusticia habitual, sea en abstracto, sea en los sujetos vivientes, sino también, y ante todo, *el acto injusto;* así, hablamos de cometer una injusticia, de la injusticia que se nos hace. En el latín técnico, el acto de injusticia es llamado *iniuria,* que significa *actus contra ius* o *iustitiae violatio* (sólo en castellano «injuria» tiene un sentido más restringido, significando la injuria de palabras o contumelia). Opuesta a la justicia, esta injusticia o injuria tiene por objeto *lo injusto,* que es la violación o privación del *ius,* del derecho de otro.

Así, pues, tal acto de injusticia *se definirá* como *una violación o lesión del derecho ajeno voluntaria y eficaz*. Tal derecho lesionado puede ser tanto el de la justicia conmutativa como el de la distributiva o legal. Voluntaria por parte de quien comete la injuria, es, por otra parte, violenta por parte *del sujeto* que sufre la injusticia, a quien se le priva, contra su voluntad o por la fuerza, de su derecho. Tal lesión del propio derecho implica, por lo mismo, *daño,* aunque no siempre sea daño en bienes materiales ni sean coincidentes la cuantía de la injuria y dichos daños. Puede inferirse un daño al prójimo sin *injusticia formal* o puede haber injuria real sin eficacia en daños materiales o de la fama o, al contrario, con consecuencias dañosas muy superiores al agravio e injuria sufridos.

De igual suerte, la *injusticia como hábito malo* habrá de definirse por el acto propio en orden al objeto, que es lo injusto. Santo Tomás sólo indica este acto de hacer *lo injusto* por el vocablo latino *iniustificatio,* que traduce de una manera activa el término aristotélico ἀδικημα, el cual envuelve también el objeto; es la injusticia en el sentido de *lo injustamente hecho*. Podría, pues, definirse la injusticia habitual por este objeto en fórmula antitética al *ius suum unicuique tribuens: La injusticia es el hábito que inclina a no dar a cada uno su derecho*. Pero esta idea debería entenderse en todo el alcance y amplitud de la *iniustificatio,* de lo que es contrario a lo justo; menos da al otro su derecho aquel que le priva violentamente de lo suyo o quebranta y lesiona sus derechos adquiridos. Por eso, los modernos lo traducen en fórmula más clara que indica la contrariedad al derecho: el *hábito que inclina a la violación o lesión de los derechos del prójimo*.

Santo Tomás se ocupa más aún de señalar *las condiciones* para *la injusticia formal,* condensando una larga especulación de Aristóteles en torno a su afirmación de que *no todo el que comete injusticia es injusto* [2]. Puede uno, en efecto, perpetrar actos injustos por ignorancia, sin previsión ni intención alguna. Se tiene entonces la *pura ilegalidad* del hecho, la injusticia material, sin que el sujeto sea formalmente injusto, *defectu comparationis operationis ad obiectum*. La injusticia exterior no se comunica entonces al sujeto, ya que no ha sido voluntaria.

Y puede uno perpetrar hechos injustos por *pasión*. Este comete entonces *injusticia formal* o culpable, pues la pasión no destruye el voluntario; pero no es injusto *habitual* o formalmente tal. Santo Tomás, con Aristóteles, reserva la denominación más puramente formal de injusto para el que obra la *iniustificatio por elección,* es decir, el que ha contraído *el hábito* de la injusticia. Bien entendido que aun los primeros actos de injusticia,

[2] A. 2; ARISTOT., *Ethic.* 5 c.10 (Bk 1134a17); c.12 (Bk 1137a22).

en los que el hombre obra por otros móviles pasionales, hacen al hombre formalmente injusto y culpable, si bien no tan plenamente como el que obra *por pura malicia* y hábito vicioso.

Todo ello confirma más lo anteriormente expuesto de que la *amoralidad* de la pura acción externa puede darse en el orden jurídico de la justicia e injusticia, como en cualquier otro sector de la vida moral. También para que exista injusticia, no ya puramente legal, sino culpable e imputable al sujeto, hacen falta, además de la desigualdad objetiva del hecho injusto, las condiciones subjetivas para todo acto moral.

II. El principio general de la injusticia (a.3)

Santo Tomás sienta luego el principio que señala *la condición general* de toda justicia:

Nadie puede cometer injusticia sino queriendo, ni padecerla sino contra su voluntad.

En efecto, padecer injusticia denomina pasión; en ella el sujeto no es agente, sino paciente. Cometerla, en cambio, indica acción, y el que la comete es agente. Mas el principio de las acciones es la voluntad y su acto de querer. Por lo tanto, en aquello se constituirá paciente que es contra su voluntad, y en aquello será agente que quiere voluntariamente. Nadie puede, pues, sufrir injusticia sino por violación forzada de su derecho o contra su voluntad.

Fiel reflejo de esta doctrina axiomática era la 27.ª *regula iuris* del Decreto, por teólogos y canonistas empleada: *Scienti et consentienti non fit iniuria* [3].

Tal axioma es como el reverso de medalla de la fórmula del Angélico. *Scienti et consentienti:* al que a sabiendas consiente y cede en sus derechos no se le hace injuria. Se trata de una renuncia al derecho plenamente advertida y voluntaria, ya que puede uno consentir por error y fraude en la compra de la mercancía más cara que su precio; o por violencia y coacción puede el caminante entregar su dinero al ladrón, el obrero ceder en un salario más bajo o el pobre consentir en un préstamo con interés usurario. A esto llama el Angélico querer la injusticia o consentir en ella *materialmente* o *praeter intentionem*. Lo que no afecta a la validez formal del axioma.

En dicho *sentido formal* de un querer plenamente libre y consciente, el principio es presentado como universal. Pero los teólogos clásicos sostenían que no tiene validez cuando el hombre no es plenamente dueño de sus derechos o éstos son *renunciables;* así, el marido no puede consentir sin injusticia en el adulterio de la mujer, o un hombre en que su enemigo le quite la vida, ni los padres ceder en la mala educación de los hijos.

Los inoralistas modernos sostienen, sin embargo, la validez absoluta de este principio [4]. En el fondo no discrepan mucho ambas posiciones. Estos últimos también deben conceder que en tal homicidio o adulterio consentidos subsiste la injusticia contra Dios y la sociedad, contra el bien de la prole y la fe del sacramento. Puede hablarse, en efecto, de consentimiento y cesión plena en los derechos sobre aquellas cosas a que se tiene *pleno dominio*. En otros bienes no se posee tal derecho pleno, sino de simple administración con obligación de su tutela y custodia. Tales, la propia vida e integridad corporal, la fe del matrimonio, etc., en los que el dere-

[3] *Corpus Iuris Can.* in V 1.°, l.5 t.12. Véase también la regula 86: «Damnum quo quis sua culpa sentit, sibi debet, non aliis, imputare».

[4] Véase la discusión en MERKELBACH, *Theol. moralis* II n.245; A. PEINADOR, *De iure et iustitia* n.30-31.

cho va ligado al deber de conservarlos, que apela a un derecho superior. No se puede renunciar a tales derechos, porque uno no puede eximirse de tales deberes.

El consentimiento entonces hará que la *injuria puramente personal* desaparezca, permaneciendo *la injuria real,* es decir, contra derechos superiores de Dios, de la sociedad, de las instituciones mismas, en aquellos aspectos en que la parte interesada y consentida no tenía derecho sobre ellas.

Otros axiomas también son citados como aplicaciones o consecuencias del principio general y concepto propio de injusticia. Así la máxima *Domino irrationabiliter invito non fit iniuria.* Si, en efecto, la injusticia significa la privación violenta de un derecho, tal violencia no existirá cuando el poseedor viene obligado a la cesión de su derecho. Entonces es que ha cesado el mismo, al menos en determinadas circunstancias o respecto de alguna persona, porque se interpone un derecho superior. Así, el derecho a la vida ante la autoridad que condena a muerte, a bienes superfluos ante el que padece extrema necesidad. No se les hará injusticia al ser desposeído por la fuerza de los bienes en cuestión.

El axioma, en cambio, no se aplica cuando el poseedor se opone irrazonablemente, no porque pierde su derecho, sino por faltar a la caridad u otros deberes morales. Así, el que no da limosna de sus bienes superfluos. Los pobres no podrán substraerle por la fuerza sus bienes sin cometer injusticia.

Sola intentio iniusta non constituit iniuriam. La verdad de este axioma se desprende de la misma noción de la justicia e injusticia, cuyos actos se realizan y consuman sólo en la operación exterior.

Entonces cualquier intención injusta de dañar a otro y privarle de su derecho no constituye *injusticia específica,* como el deseo de fornicar no está en la especie de fornicación aunque contraiga la malicia de un deseo injusto.

III. La gravedad de la injusticia (a.4)

Santo Tomás termina la cuestión afirmando que *cometer injusticia es pecado mortal ex genere suo* (a.4).

Es el *aspecto teológico* de la misma, en el que ya no se inspira en el filósofo pagano. Y tal proposición es *verdad de fe,* claramente enseñada en la Escritura y en la tradición de la Iglesia, que condenan toda injusticia como grave pecado.

En el decálogo, que contiene sólo prohibiciones graves, se condenan las principales especies de injusticias (Ex. 20,1-17; Deut. 5,6-21). Y el Señor pone como condición para entrar en la vida eterna «guardar los mandamientos» con sus prohibiciones de la injusticia (Mt. 19,18-19). Los diversos actos de injusticia están enumerados por San Pablo (1 Cor. 6,9-11; Gal. 5,19-21) entre los pecados graves, de los que dice que quienes los cometen no entrarán en el reino de los cielos.

La gravedad de la injusticia no sólo es patente por la razón filosófica, puesto que se opone al derecho natural y ley ética natural fundamentales, sino *por argumento teológico.* Todo lo que contraría a la caridad, dice el Aquinate, es pecado mortal, porque en ella está la vida del alma. Mas la injusticia contraría a la caridad, que manda amar el bien del prójimo, y la injusticia consiste siempre en dañarle o inferirle un mal. Sin duda, la oposición más *directa* y *formal* de la injusticia es contra la justicia, que

mueve al bien del prójimo en cuanto *debido;* pero a la vez, y muy propiamente, va implicada la contrariedad general a la caridad, que manda querer todo el bien del prójimo, debido y no debido.

También el Angélico perfila aquí la noción teológica de *parvedad de materia,* tan ligada a los pecados de injusticia, que consiste siempre en una *materia divisible.* Enseña (a.4 ad 2) que quien comete la injusticia en cosas nimias, *in parvis,* no puede decirse que llegue a la razón propia y perfecta de lo injusto, pues no cabe que el daño en tales cosas se repute totalmente contra la voluntad de su dueño, que no puede poner su entera voluntad en tales cosas. Lo pequeño es equivalente a nonada y no puede desagradar formalmente al prójimo: *parum pro nihilo reputatur,* que dirá en otro lugar. Por lo menos, no podrá el prójimo recibir grave daño ni molestia en ello, necesaria para el pecado mortal.

La injusticia *contiene diversas especies de hábitos viciosos* y actos correspondientes a las varias especies y formas de justicia. En torno a cada una de ellas analizará el Santo con más detalle las especies del pecado de injusticia.

CUESTION 59

(In quatuor articulos divisa)

De iniustitia

De la injusticia

Deinde considerandum est de iniustitia (cf. q.57 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum iniustitia sit speciale vitium.

Secundo: utrum iniusta agere sit proprium iniusti.

Tertio: utrum aliquis possit iniustum pati volens.

Quarto: utrum iniustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

Ahora corresponde tratar de la injusticia.

Cuatro consideraciones se presentan acerca de ella:

Primera: si la injusticia es un vicio especial.

Segunda: si el realizar cosas injustas es propio del hombre injusto.

Tercera: si puede alguien sufrir voluntariamente la injusticia.

Cuarta: si la injusticia es por su género pecado mortal.

ARTICULO 1

Utrum iniustitia sit vitium speciale [a]

Si la injusticia es un vicio especial

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iniustitia non sit vitium speciale.

1. Dicitur enim I Io. 3,4: "Omne peccatum est iniquitas". Sed iniquitas videtur idem esse quod

Dificultades. Parece que la injusticia no es un vicio especial.

1. Dice San Juan: "Todo pecado es iniquidad". Ahora bien, iniquidad parece ser lo mismo que injusticia.

[a] Supra q.58 a.5 ad 3; infra q.79 a.2 ad 1; *Ethic.* 5 lect.2-3.

pues la justicia es cierta igualdad, y la injusticia parece ser lo mismo que desigualdad o iniquidad. Luego la injusticia no es un pecado especial.

2. Ningún pecado especial se opone a todas las virtudes; pero la injusticia se opone a todas ellas; así, en cuanto al adulterio es opuesta a la castidad; por el homicidio, a la mansedumbre, y así respecto de las demás. Luego la injusticia no es pecado especial.

3. La injusticia se opone a la justicia, que reside en la voluntad; mas "todo pecado está en la voluntad", como dice San Agustín. Luego la injusticia no es un pecado especial.

Por otra parte, la injusticia se opone a la justicia, y la justicia es virtud especial. Luego la injusticia es un vicio especial.

Respuesta. La injusticia es de dos maneras: una, la ilegal, que se opone a la justicia legal, y que es por esencia un vicio especial en cuanto se refiere a un objeto especial; esto es, al bien común, que desprecia. Pero, en cuanto a la intención, es vicio general, puesto que por el desprecio del bien común puede ser conducido el hombre a todos los pecados; como también todos los vicios, en la medida en que se oponen al bien común, tienen razón de injusticia, en cuanto derivados de ésta, según se ha dicho al tratar de la justicia.

Otra forma de injusticia es aquella que entraña cierta desigualdad con respecto a otro; esto es, según que el hombre quiere tener más bienes, como riqueza y honores, y menos males, como trabajos y daños. En esta acepción la injusticia tiene materia especial, y es vicio particular opuesto a la justicia particular.

Soluciones. 1. Así como se define la justicia legal en relación al

iniustitia: quia iustitia est aequalitas quaedam, unde iniustitia idem videtur esse quod inaequalitas, sive iniquitas. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

2. Praeterea, nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed iniustitia opponitur omnibus virtutibus: nam quantum ad adulterium, opponitur castitati; quantum ad homicidium, opponitur mansuetudini; et sic de aliis. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

3. Praeterea, iniustitia iustitiae opponitur, quae in voluntate est. Sed "omne peccatum est in voluntate", ut Augustinus dicit [1]. Ergo iniustitia non est speciale peccatum.

Sed contra, iniustitia iustitiae opponitur. Sed iustitia est specialis virtus. Ergo iniustitia est speciale vitium.

Respondeo dicendum quod iniustitia est duplex. Una quidem illegalis, quae opponitur legali iustitiae. Et haec quidem secundum essentiam est speciale vitium: inquantum respicit speciale obiectum, scilicet bonum commune, quod contemnit. Sed quantum ad intentionem est vitium generale: quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci. Sicut etiam omnia vitia, inquantum repugnant bono communi, iniustitiae rationem habent, quasi ab iniustitia derivata: sicut et supra (q.58 a.5-6) de iustitia dictum est.

Alio modo dicitur iniustitia secundum inaequalitatem quandam ad alterum: prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis et honoribus; et minus de malis, puta laboribus et damnis. Et sic iniustitia habet materiam specialem, et est particulare vitium iustitiae particulari oppositum.

Ad primum ergo dicendum quod sicut iustitia legalis dicitur per

[1] *De duab. anim.* c.10: ML 42,103.

comparationem ad bonum commune humanum, ita iustitia divina dicitur per comparationem ad bonum divinum, cui repugnat omne peccatum. Et secundum hoc omne peccatum dicitur iniquitas.

Ad secundum dicendum quod iniustitia etiam particularis opponitur indirecte omnibus virtutibus: inquantum scilicet exteriores etiam actus pertinent et ad iustitiam et ad alias virtutes morales, licet diversimode, sicut supra dictum est (q.58 a.9 ad 2).

Ad tertium dicendum quod voluntas, sicut et ratio, se extendit ad materiam totam moralem, idest ad passiones et ad operationes exteriores quae sunt ad alterum. Sed iustitia perficit voluntatem solum secundum quod se extendit ad operationes quae sunt ad alterum. Et similiter iniustitia.

bien común de los hombres, así también se define la justicia divina en atención al bien divino, al que se opone todo pecado, y, según esto, se dice que todo pecado es iniquidad.

2. La injusticia, aun la particular, se opone indirectamente a todas las virtudes, en cuanto también los actos exteriores pertenecen tanto a la justicia como a las otras virtudes morales, aunque de diversa manera, según lo ya expuesto.

3. La voluntad, lo mismo que la razón, se extiende a toda la materia moral, es decir, a las pasiones y a las operaciones exteriores que se refieren a otro; pero la justicia perfecciona la voluntad sólo en cuanto se extiende a las operaciones que se refieren a otro. Y de modo semejante la injusticia.

ARTICULO 2

Utrum aliquis dicatur iniustus ex hoc quod facit iniustum [*]

Si se dice que alguien es injusto por hacer lo injusto

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis dicatur iniustus ex hoc quod facit iniustum.

1. Habitus enim specificantur per obiecta, ut ex supradictis patet (1-2 q.54 a.2). Sed proprium obiectum iustitiae est iustum, et proprium obiectum iniustitiae est iniustum. Ergo et iustus dicendus est aliquis ex hoc quod facit iustum, et iniustus ex hoc quod facit iniustum.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in V "Ethic." [2], falsam esse opinionem quorundam qui aestimant in potestate hominis esse ut statim faciat iniustum, et quod iustus non minus possit facere iniustum quam iniustus. Hoc autem non esset nisi facere iniustum esset proprium iniusti. Ergo aliquis iudicandus est iniustus ex hoc quod facit iniustum.

3. Praeterea, eodem modo se

Dificultades. Parece que alguien es llamado injusto por hacer lo injusto.

1. Los hábitos se especifican por los objetos, como aparece de lo dicho. Ahora bien, el objeto propio de la justicia es lo justo, y el de la injusticia lo injusto. Luego uno debe denominarse justo por hacer lo justo, e injusto por hacer lo injusto.

2. Dice Aristóteles que es falsa la opinión de los que piensan que está en el poder del hombre hacer súbitamente la injusticia, y que el hombre justo puede cometer la injusticia lo mismo que el hombre injusto. Mas esto no ocurriría si realizar la injusticia no fuese propio del hombre injusto. Luego debe llamarse injusto al que hace injusticia.

3. De un mismo modo se relacio-

[*] *Ethic.* 5 lect.13; *In Psalm.* 99.35.

[2] C.9 n.16 (BK 1137a17): S.TH., lect.15.

han todas las virtudes con su acto propio, y otro tanto ha de decirse de los vicios opuestos. Pero cualquiera que hace algo destemplado se llama intemperante. Luego cualquiera que hace algo injusto debe ser calificado de injusto.

Por otra parte, dice Aristóteles que "alguien comete injusticia y no es injusto".

Respuesta. Como el objeto de la justicia es cierta igualdad en las cosas exteriores, así también el de la injusticia es cierta desigualdad, en cuanto que se atribuye a alguien más o menos de lo que le corresponde. Mas a ese objeto se ordena el hábito de la injusticia mediante el acto propio, que se llama realización de lo injusto. Puede, pues, suceder que el que realiza un acto injusto no sea injusto, en un doble sentido. Primero, por no referir la operación al objeto propio de la misma, la cual recibe su especie y nombre del objeto propio, y no del objeto accidental; ahora bien, en las cosas que son hechas por un fin, denomínase esencial lo que se intenta, y accidental lo que se hace sin querer, y por esto, si alguien hace una cosa injusta no teniendo intención de hacer lo injusto, v. gr., si obra por ignorancia, entonces no realiza lo injusto propia y formalmente hablando, sino sólo accidental y materialmente. Y una operación como ésta no se denomina injusticia.—En segundo lugar, puede ocurrir por defecto de conexión de la operación misma con el hábito. Porque una injusticia puede a veces proceder de alguna pasión, como de la ira o de la concupiscencia, y otras de la elección, cuando la misma injusticia de suyo agrada; en cuyo caso propiamente procede del hábito, puesto que a todo aquel que tiene un hábito le es agradable lo que conviene a dicho hábito.—Luego hacer lo injusto con intención y elección es

habet omnis virtus ad proprium actum; et eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid intemperatum dicitur intemperatus. Ergo quicumque facit aliquid iniustum dicitur iniustus.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in V "Ethic."[a], quod aliquis "facit iniustum et iniustus non est".

Respondeo dicendum quod sicut obiectum iustitiae est aliquid aequale in rebus exterioribus, ita etiam obiectum iniustitiae est aliquid inaequale: prout scilicet alicui attribuitur plus vel minus quam sibi competat. Ad hoc autem obiectum comparatur habitus iniustitiae mediante proprio actu, qui vocatur "iniustificatio". Potest ergo contingere quod qui facit iniustum non est iniustus, dupliciter. Uno modo, propter defectum comparationis operationis ad proprium obiectum, quae quidem recipit speciem et nomen a per se obiecto, non autem ab obiecto per accidens. In his autem quae sunt propter finem, per se dicitur aliquid quod est intentum; per accidens autem quod est praeter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est iniustum non intendens iniustum facere, puta cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se iniustum facere; tunc non facit iniustum per se et formaliter loquendo, sed solum per accidens, et quasi materialiter faciens id quod est iniustum. Et talis operatio non denominatur iniustificatio.—Alio modo potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum. Potest enim iniustificatio procedere quandoque quidem ex aliqua passione, puta irae vel concupiscentiae: quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa iniustificatio per se placet; et tunc proprie procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum est secundum se acceptum quod convenit illi habitui.—Facere ergo iniustum ex intentione et electione est proprium iniusti, secundum quod iniustus dicitur qui habet iniustitiae habitum. Sed facere iniustum praeter intentionem, vel ex passione, potest aliquis absque habitu iniustitiae.

Ad primum ergo dicendum quod obiectum per se et formaliter acceptum specificat habitum: non autem prout accipitur materialiter et per accidens.

Ad secundum dicendum quod non est facile cuicumque facere iniustum ex electione, quasi aliquid per se placens et non propter aliud, sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem Philosophus dicit (l.c. nt. 2-3).

Ad tertium dicendum quod obiectum temperantiae non est aliquid exterius constitutum, sicut obiectum iustitiae: sed obiectum temperantiae, idest temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens et praeter intentionem non potest dici temperatum nec materialiter nec formaliter: et similiter neque intemperatum. Et quantum ad hoc est dissimile in iustitia et in aliis virtutibus moralibus. Sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

[a] C.6 n.1 (Bk 1134a17): S.Th., lect.11.

propio del hombre injusto, en cuanto se llama injusto al que tiene el hábito de la injusticia; mas hacer lo injusto involuntariamente o por pasión puédele acaecer a alguien sin tener el hábito de la injusticia.

Soluciones. 1. El objeto propia y formalmente considerado especifica el hábito, mas no cuando se considera accidental y materialmente.

2. No le es fácil a cualquiera hacer lo injusto por elección, como algo de suyo apetecible, y no por otro motivo, sino que esto es propio del que está habituado, como allí mismo dice el Filósofo.

3. El objeto de la templanza no es algo exterior, como el objeto de la justicia, sino que aquél, esto es, lo atemperado, se considera exclusivamente en relación al hombre mismo, y, por lo tanto, lo que es accidental y está fuera de la intención no puede decirse moderado ni material ni moralmente, ni tampoco inmoderado. En esto existe diferencia entre la justicia y las otras virtudes morales, mientras que, si se compara la operación con el hábito, todas se asemejan.

ARTICULO 3

Utrum aliquis possit pati iniustum volens [a]

Si puede alguien sufrir voluntariamente injusticia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis possit pati iniustum volens.

1. Iniustum enim est inaequale, ut dictum est (a.2). Sed aliquis laedendo seipsum recedit ab aequalitate, sicut et laedendo alium. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere iniustum, sicut et alteri. Sed quicumque facit iniustum volens facit. Ergo aliquis, volens potest pati iniustum, maxime a seipso.

Dificultades. Parece que uno puede sufrir voluntariamente injusticia.

1. Lo injusto es lo desigual, como se ha dicho, y, dañándose a sí mismo, se separa uno de la igualdad, como también dañando a otro. Luego uno puede hacerse a sí propio injusticia, al igual que a otro; mas el que se hace a sí mismo injusticia lo hace queriendo. Luego voluntariamente puede uno sufrir la injusticia, principalmente por parte de sí mismo.

[a] *Ethic.* 5 lect.14.

2. Nadie es castigado según la ley civil sino por cometer alguna injusticia. Pero los que se suicidan se castigan a sí mismos según la ley civil, pues antiguamente eran privados del honor de la sepultura, como señala Aristóteles. Luego puede uno hacerse a sí mismo injusticia; y así acontece que voluntariamente sufra lo injusto.

3. Nadie hace lo injusto sino a alguien que lo sufre; ahora bien, puede suceder que uno haga lo injusto a otro que lo acepte o consienta, como si le vende una cosa en más de lo que vale. Luego se da el caso de que alguno sufra, queriendo, una injusticia.

Por otra parte, sufrir injusticia es opuesto a hacer lo que es injusto. Ahora bien, nadie hace lo injusto sino queriendo. Luego, por oposición, nadie padece injusticia si la quiere.

Respuesta. La acción, por su naturaleza, procede del agente; en cambio, la pasión, según su propia razón, proviene de otro. Luego una misma cosa no puede ser, bajo el mismo concepto y a la vez, agente y paciente, como enseña Aristóteles. Mas el principio propio de acción en los hombres es la voluntad, y, por lo tanto, el hombre hace propiamente lo que hace queriendo; por el contrario, sufre propiamente lo que contra su voluntad soporta, porque, en cuanto quiere algo, es de suyo principio de su acto y, por consiguiente, como tal es más bien agente que paciente.

Debe, pues, decirse que nadie puede hacer lo injusto, esencial y formalmente hablando, sino queriéndolo, ni sufrirlo sino no queriéndolo. Mas, accidental y materialmente hablando, puede alguno hacer sin quererlo lo que es de suyo injusto, como cuando una obra sin intención, o perjudicarse queriendo, como cuando alguien da a otro voluntariamente más de lo que le debe.

2. Praeterea, nullus secundum legem civilem punitur nisi propter hoc quod facit aliquam iniustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos puniuntur secundum leges civitatum, in hoc quod privabantur antiquitus honore sepulturae; ut patet per Philosophum, in V "Ethic."[4] Ergo aliquis potest sibi ipsi facere iniustum. Et ita contingit quod aliquis iniustum patiatur volens.

3. Praeterea, nullus facit iniustum nisi alteri patienti iniustum. Sed contingit quod aliquis faciat iniustum alteri hoc volenti: puta si vendat ei rem carius quam valeat. Ergo contingit aliquem volentem iniustum pati.

Sed contra est quod iniustum pati oppositum est ei quod est iniustum facere. Sed nullus facit iniustum nisi volens. Ergo, per oppositum, nullus patitur iniustum nisi nolens.

Respondeo dicendum quod actio, de sui ratione, procedit ab agente; passio autem, secundum propriam rationem, est ab alio: unde non potest esse idem, secundum idem, agens et patiens, ut dicitur in III[5] et VIII[6] "Physic." Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas. Et ideo illud proprie et per se homo facit quod volens facit: et e contrario illud proprie homo patitur quod praeter voluntatem suam patitur; quia inquantum est volens, principium est ex ipso, et ideo, inquantum est huiusmodi, magis est agens quam patiens.

Dicendum est ergo quod iniustum, per se et formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati nisi nolens. Per accidens autem et quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se iniustum vel facere nolens, sicut cum quis praeter intentionem operatur; vel pati volens, sicut cum quis plus alteri dat sua voluntate quam debeat.

Ad primum ergo dicendum quod cum aliquis sua voluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec iniustitiam nec inaequalitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res: et ita non est praeter proportionem si aliquid ei subtrahatur secundum propriam voluntatem, vel a seipso vel ab alio.

Ad secundum dicendum quod aliqua persona singularis dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum se. Et sic, si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiae vel imprudentiae, non tamen rationem iniustitiae: quia sicut iustitia semper est ad alterum, ita et iniustitia.—Alio modo potest considerari aliquis homo inquantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel inquantum est aliquid Dei, scilicet creatura et imago. Et sic qui occidit seipsum iniuriam quidem facit non sibi, sed civitati et Deo. Et ideo punitur tam secundum legem divinam quam secundum legem humanam: sicut et de fornicatore Apostolus dicit: "Si quis templum Dei violaverit, disperdet ipsum Deus" (I Cor. 3,17).

Ad tertium dicendum quod passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere et pati iniustum, id quod materialiter est attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, ut dictum est (a.2): id autem quod est ibi formale et per se, attenditur secundum voluntatem agentis et patientis, ut ex dictis patet (in c et a.2). Dicendum est ergo quod aliquem facere iniustum, et alium pati iniustum, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, potest aliquis facere iniustum, intendens iniustum facere: tamen alius non patietur iniustum, quia volens patietur. Et e converso potest aliquis pati iniustum, si nolens id quod est iniustum patiatur: et tamen ille qui hoc fa-

Soluciones. 1. Cuando alguno por su voluntad da a otro lo que no le debe, no comete ni injusticia ni desigualdad, pues el hombre por propia voluntad posee sus bienes, y así no está fuera de equidad si se le substrae algo, bien por sí mismo, bien por otro.

2. Una persona singular puede ser considerada de dos modos. Primero, en sí, y en este concepto, si infiere a sí misma algún perjuicio, puede su acto tener razón de otro pecado, como de intemperancia o de imprudencia, mas no de injusticia, puesto que ésta, como la justicia, siempre se refiere a otro.—En segundo término puede considerarse un hombre en cuanto es algo de la ciudad, como parte suya, o en cuanto es algo de Dios, esto es, su criatura e imagen; y así, el que se suicida no se injuria a sí mismo, sino a la ciudad y a Dios; por esto es castigado, tanto según la ley divina como según la ley humana, como también dice el Apóstol del fornicador: "Si alguien viola el templo de Dios, Dios le destruirá".

3. La pasión es efecto de una acción exterior, porque, en el hacer y sufrir lo injusto, el elemento material es lo que se obra exteriormente, tomado en sí mismo, como se ha dicho, mientras que el elemento formal y esencial es determinado según la voluntad del agente y del paciente, como se ve por lo ya expuesto. Luego debe decirse que el que uno haga lo injusto y otro lo sufra, hablando materialmente, son siempre cosas concomitantes; pero, si hablamos formalmente, uno puede hacer lo injusto intentando perjudicar a otro, y, sin embargo, no sufrir éste la injusticia, porque la sufre queriendo. Por el contrario, puede alguno sufrir la injusticia, si, aun no queriendo lo que es injusto, lo sufre, y, no obs-

[4] C.11 n.3 (BK 1138a12): S.TH., lect.17.
[5] C.1 n.8 (BK 201a19): S.TH., lect.2.
[6] C.5 n.8 (BK 256b20): S.TH., lect.10.

tante, el que por ignorancia lo hace, no cometerá la injusticia formal, sino sólo materialmente.

cit ignorans, non faciet iniustum formaliter, sed materialiter tantum.

ARTICULO 4

Utrum quicumque facit iniustum peccet mortaliter [a]

Si el que comete injusticia peca mortalmente

Dificultades. Parece que no todo el que hace lo injusto peca mortalmente.

1. El pecado venial se opone al mortal, y a veces es pecado venial el que alguien cometa injusticia, pues escribe Aristóteles tratando de los que hacen cosas injustas: "Todas las faltas que cometen los que ignoran, y a causa de la ignorancia, son veniales". Luego no todo el que hace lo injusto peca mortalmente.

2. El que comete injusticia en algo pequeño se separa poco del medio, y esto parece ser tolerable y computarse entre los males más pequeños, como afirma el Filósofo. Luego no todo el que hace lo injusto peca mortalmente.

3. La caridad es "madre de todas las virtudes", y un pecado se llama mortal por ser contrario a ella. Mas no todos los pecados opuestos a las otras virtudes son mortales. Luego tampoco el hacer lo injusto es siempre pecado mortal.

Por otra parte, todo lo que es opuesto a la ley de Dios es pecado mortal. Ahora bien, el que comete injusticia obra contra el precepto de la ley de Dios, puesto que su acto se reduce al hurto, al adulterio, al homicidio o a algo semejante, como se demostrará después. Luego quien hace injusticia peca mortalmente.

Respuesta. Según se ha enseñado anteriormente al tratar la dife-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non quicumque facit iniustum peccet mortaliter.

1. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est quod aliquis faciat iniustum: dicit enim Philosophus, in V "Ethic." [7], de iniusta agentibus loquens: "Quaecumque non solum ignorantes sed et propter ignorantiam peccant, venialia sunt". Ergo non quicumque facit iniustum mortaliter peccat.

2. Praeterea, qui in aliquo parvo iniustitiam facit, parum a medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile, et inter minima malorum computandum: ut patet per Philosophum, in II "Ethic." [8]. Non ergo quicumque facit iniustum peccat mortaliter.

3. Praeterea, caritas est "mater omnium virtutum" [9], ex cuius contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia. Ergo etiam neque facere iniustum semper est peccatum mortale.

Sed contra, quidquid est contra legem Dei est peccatum mortale. Sed quicumque facit iniustum facit contra praeceptum legis Dei: quia vel reducitur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid huiusmodi, ut ex sequentibus patebit (q.64-77). Ergo quicumque facit iniustum peccat mortaliter.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de differentia peccatorum ageretur (1-2 q.72 a.5), peccatum mortale est quod contrariatur caritati, per quam est animae vita. Omne autem nocumentum alteri illatum ex se caritati repugnat, quae movet ad volendum bonum alterius. Et ideo, cum iniustitia semper consistat in nocumento alterius, manifestum est quod facere iniustum ex genere suo est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Philosophi intelligitur de ignorantia facti, quam ipse vocat [10] "ignorantiam particularium circumstantiarum", quae meretur veniam: non autem de ignorantia iuris, quae non excusat. Qui autem ignorans facit iniustum, non facit iniustum nisi per accidens, ut supra dictum est (a.2).

Ad secundum dicendum quod ille qui in parvis facit iniustitiam, deficit a perfecta ratione eius quod est iniustum facere, inquantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem eius qui hoc patitur: puta si auferat aliquis alicui unum pomum vel aliquid tale, de quo probabile sit quod ille inde non laedatur, nec ei displiceat.

Ad tertium dicendum quod peccata quae sunt contra alias virtutes non semper sunt in nocumentum alterius, sed important inordinationem quandam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

[a] *Sent.* 2 d.42 q.1 a.4.
[7] C.8 n.12 (Bk 1136a6): S.Th., lect.13.
[8] C.9 n.8 (Bk 1109b18): S.Th., lect.11.
[9] Cf. Magistr. *Sent.* 3 d.23.
[10] *Ethic.* 3 c.1 n.15 (Bk 1110b31): S.Th., lect.3.

rencia de los pecados, el pecado mortal es el que contraría a la caridad, que es la vida del alma. Mas todo daño inferido a otra persona se opone de suyo a la caridad, que mueve a querer el bien de otros. Por lo tanto, consistiendo siempre la injusticia en el daño causado a otro, es evidente que hacer lo injusto es por su género pecado mortal.

Soluciones. 1. Esas palabras de Aristóteles han de entenderse de la ignorancia del hecho, que él mismo llama "ignorancia de las circunstancias particulares", la cual merece perdón, y no de la ignorancia del derecho, que no excusa. El que por ignorancia obra lo injusto, no comete injusticia sino accidentalmente, según se ha probado.

2. El que hace la injusticia en cosas pequeñas no comete ésta según la perfecta razón de lo injusto, en cuanto puede reputarse que su acto no es enteramente contra la voluntad del que lo sufre, como cuando se quita a alguno una manzana o algo semejante, lo cual es probable que no le perjudique ni le desagrade.

3. Los pecados contra las otras virtudes no siempre redundan en daño de otro, pero implican cierto desorden en las pasiones humanas. Luego no existe paridad,

INTRODUCCION A LA CUESTION 60

EL JUICIO

El juicio es aquí analizado por Santo Tomás *como acto de la justicia.* Del acto elícito universal de la misma, que es *dar a cada uno lo suyo,* ya habló antes (q.58 a.11). Más tarde va a tratar también de un acto particular de la conmutativa, que es la restitución (q.62), y de los dos elementos o *actos parciales* necesarios «para el acto perfecto de justicia», que son las *partes integrales* de la misma (q.79 a.1). Todavía estudia aquí el Aquinate otro acto general, tan especialmente atribuído a la justicia, cual es el *juicio.*

A este acto propio del juez alude brevemente Aristóteles [1], texto que ha podido dar lugar a la cuestión del Angélico (citado en a.1). No obstante, sus fuentes de inspiración son más amplias; junto con la Sagrada Escritura, las fuentes teológicas y de la literatura canónica y de derecho civil tienen amplia cabida en la cuestión.

Muy lógica es *la ordenación* de los artículos en los que se plantea, primero, *la naturaleza* de juicio (a.1), y después *las condiciones de su licitud,* de una manera genérica (a.2), y en el análisis de cada una de ellas, la rectitud de la prudencia (a.3-4) y la necesidad de la justicia (a.5) y de la autoridad en el mismo (a.6).

I. El juicio, acto de la justicia (a.1)

La adscripción del juicio al orden de la justicia es bien patente en el sentido originario del término. *Iudicium* viene de *iudex,* a su vez compuesto de *ius-dicens,* el que pronuncia el derecho, por lo que el juicio significa *la sentencia del juez* que profiere el derecho. Sentido que Santo Tomás precisa diciendo que *el juicio implica la definición o determinación de lo justo o el derecho.*

Tal es no sólo el significado etimológico, sino la noción verdadera y concepto propio del juicio. En ese mismo origen y uso histórico, tal *sentencia arbitral* de quien define o determina el derecho se *aplicaba primeramente al juicio público,* ejercido por el juez competente y con solemnidad; sólo secundariamente se refería a la determinación de lo justo hecha por persona privada.

Por una derivación y lógica traslación de significado, la idea de juicio ha recibido la *acepción amplia y usual* en que universalmente se le entiende. En este sentido lato, juicio significa *la determinación de lo que es recto* en cualesquiera materias, tanto especulativas como prácticas (ad 1). El juicio entonces es coincidente con el acto cognoscitivo perfecto, la sentencia del entendimiento que dictamina sobre *la verdad* de una cosa.

[1] *Ethic.* 5 c.7 (BK 1132a20): S. TH., lect.6.

Es una transparente analogía con la semántica originaria la que ha dado lugar a esta acepción. La verdad, propiedad del juicio teórico, consiste siempre, como el derecho, en un justo medio, en una medida de rectitud o *adecuación* entre los extremos viciosos o falsos.

El Aquinate afirma ante todo que el *juicio, en su significación primaria, es acto propio de la justicia.*

Se trata, en efecto, del juicio proferido en materia de justicia, del fallo sobre lo que es justo, sea privado o dado por la autoridad judicial. La razón entonces es bien patente: determinar bien lo que es virtuoso en cada materia procede del hábito propio de esa virtud, afirma el Angélico. Por lo tanto, el juicio que define y determina bien el derecho—materia de justicia—es acto propio de esta virtud.

¿De qué clase de actos se trata? No se le oculta al Santo que el juzgar es siempre acto inmediato o elícito de la razón; los juicios universales y teóricos de las ciencias son actos de la razón especulativa, y los juicios prácticos rectos o en materia virtuosa, actos de la razón prudencial mediante la «synesis» o «gnome» (ad 1). Por eso, el juicio en materia de justicia debe considerarse también como acto elícito de la prudencia—*prudentiae sicut iudicium proferentis,* ad 1—que determina el medio virtuoso a las demás virtudes. Ni aun como uno de los actos *elícitos mediate* o *minus proprie*—producidos mediante otra facultad, no mediante otra virtud, como la oración, los actos de culto respecto de la religión—puede ser considerado el juicio respecto de la justicia; en tal sentido son elícitos de la justicia todas las operaciones exteriores o ejecución de las obras de justicia realizadas mediante las potencias ejecutivas. El juicio va ya emitido y regulado inmediatamente por la prudencia, por lo que es acto propio de esa virtud.

No es tampoco propio considerarlo como *acto imperado* de la justicia [2]. No es la justicia ni las otras virtudes morales las que dirigen los actos de la prudencia, sino es esta virtud, mediante sus juicios prácticos, el *principio formal directivo* de todos los actos de las virtudes morales y también de la justicia. Los actos subsiguientes de la justicia, ejecutores de la obra justa, serán más bien dirigidos y movidos por el juicio electivo y el imperio prudencial rectos. Sólo ciertos actos solemnes de juicio, a la vez que de imperio, en materia de justicia—como la ordenación de las leyes o las sentencias públicas del juez—, serán a su vez *imperadas* por la justicia legal al bien común de la sociedad.

Resta como única solución la esbozada por Santo Tomás (a. ad 1), que aplica la teoría general de mutua dependencia entre la prudencia y las virtudes morales. El conocimiento prudencial o juicio práctico que determina lo que es bueno y recto en cada materia *depende de las disposiciones subjetivas.* Estas disposiciones rectas respecto de los fines virtuosos sólo son dadas por las virtudes correspondientes. El virtuoso juzga rectamente de las materias referentes a la virtud; el varón justo estima debidamente aquello que es de justicia, así como, al contrario, las pasiones y malas disposiciones corrompen la estimación de la prudencia. Por eso, la justicia y las demás virtudes morales preceden a la prudencia y sus juicios como causas dispositivas y motivas, *inclinando et afficiendo.* Y los juicios virtuosos respectivos de algún modo le pertenecen por esta influencia dispositiva sobre ellos.

Pero el juicio jurídico *se atribuye y se apropia de una manera especial*

[2] Como tal lo tienen algunos tomistas, como BILLUART, *De Inst. et Iure* diss.6 a.1. Niegan, en cambio, que sea acto imperado otros, sobre todo BÁÑEZ, *De iure et iust. decisiones* in q.60 a.1.

a la justicia. Pues las otras virtudes sólo tienen influencia dispositiva sobre el juicio prudencial respectivo, eliminando las disposiciones pasionales contrarias, es decir, de una manera *negativa.* El dictamen prudencial sigue luego por inclinación natural, porque la voluntad está bien inclinada respecto del bien propio. Mas la justicia no sólo dispone removiendo obstáculos, sino inclinando positivamente y moviendo al recto juicio sobre lo que es debido a otro, que es siempre un *bonum alienum.* Por ello, y por la influencia imperante de la justicia legal y distributiva en el juzgar público o forense, *se atribuye y se apropia el juicio, de modo especial, sólo a la justicia* y no a las otras virtudes [3].

¿De qué especie de justicia es acto cuasi propio? Algunos moralistas [4] hablan del juicio como propio de la justicia distributiva, fundados en que el Aquinate enseña que en el juicio forense se guarda la *forma de la distributiva* (q.63 a.4 ad 1). Pero allí mismo añade que, en razón de *la cosa juzgada,* el juicio es acto de justicia conmutativa.

El Angélico en realidad lo considera *como acto general de la justicia;* por lo tanto, debe pertenecer y encontrarse en las tres especies. Téngase en cuenta que el Santo examina todo juicio en cuestiones de justicia, tanto forense como privado. Este corresponderá siempre a la materia sobre que se juzgue. Y el juicio forense, si en las causas civiles pertenece directamente a la justicia conmutativa, porque se trata de dirimir el derecho entre dos, en las causas criminales la sentencia penal será, como la llamada *iustitia vindicativa,* acto de las tres especies: de justicia conmutativa, por el carácter expiatorio de la pena, adecuada a la culpa, a que el juez debe ante todo atender; de la legal, porque la pena civil debe ser moderada según las exigencias del bien común; de la distributiva, en fin, porque, sobre todo, la legislación penal debe repartir los castigos guardando, como nota el Santo, una forma distributiva o proporcional.

II. Condiciones de la licitud del juicio (a.2)

No debe extrañar que el Angélico, después de haber asignado el juicio a la justicia, pregunte *si es lícito juzgar.* El juicio suele sugerir vulgarmente un sentido peyorativo por los grandes abusos y males a que suele dar lugar. En la Escritura existen diversas prohibiciones de juzgar, sobre todo las del sermón de la Montaña (Mt. 7,1) y de San Pablo (Rom. 2,1; 14,4), que alega e interpreta el Angélico (ad 1.2.3). Fundados en esos textos, los valdenses y anabaptistas sostuvieron que no era lícito a los cristianos juzgar, y Wiclef enseñaba que los jueces, civiles o eclesiásticos, perdían toda competencia y jurisdicción.

Pero es *de fe que el juicio, en las debidas circunstancias pronunciado, es lícito.* La Iglesia ha condenado expresamente esos errores de los wiclefitas [5]. Y en la Sagrada Escritura se afirma de muy diversas maneras el poder de juzgar de las autoridades eclesiásticas y se habla de diversas instituciones legítimas de jueces [6].

Es evidente su licitud, pues que se trata de un acto propio de la virtud de la justicia. Pero, a la vez, debe reunir *las condiciones* de todo acto justo y virtuoso, por defecto de las cuales el juicio puede hacerse ilícito

[3] P. LUMBRERAS, *De iustitia* (Romae 1938) n.42. Esta doctrina es aplicación de lo que hemos dicho en la parte general de las virtudes. Cf. T. URDÁNOZ, *Tratado de los hábitos y virtudes en general:* BAC, *Suma* bilingüe (Madrid 1954) p.179.230-1.
[4] Así MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.612-14; A. PEINADOR, *De iure et iust.*
[5] D 595 634 640-41 656.
[6] Deut. 16,18-20; 1,16-17; Io. 7,24; Mt. 16,19; 18,18; Rom. 13,4; 1 Cor. 5,3ss.

y prestarse a tantos abusos. El Angélico ha condensado estas condiciones de un juicio legítimo en las tres siguientes:

que proceda según la rectitud de la justicia, o sea *justo;*

que se profiera según las reglas de la prudencia, o sea *cierto;*

que se pronuncie, si es juicio público, por autoridad competente, o sea *legítimo.*

Por defecto de estas condiciones, añade el Angélico, el juicio puede ser *perverso* o *injusto,* juicio *temerario,* juicio *usurpado* o injusto por incompetencia del juez. De ellas habla con más detalle en los artículos siguientes.

III. La sospecha y juicio temerarios (a.3-4)

El Angélico denomina, a lo que el lenguaje vulgar y el de los moralistas llama juicio temerario, *iudicium ex suspicione procedens* o simplemente *suspicio.* Es decir, «el juicio sobre la maldad del prójimo sin razones suficientes o, como nota el Aquinate, cuando procede por ligeros indicios». Es un *juicio* o *sospecha,* porque en él se incluyen los grados o estados imperfectos de la mente ante la verdad: la duda, la sospecha, la opinión o juicio probable, a la vez que el juicio cierto.

Y es un juicio del mal, o *contrario al prójimo,* al juzgar mal de él o de sus actos. Bajo este concepto, el juicio temerario no sólo falla por defecto de *certeza* o insuficiencia en los motivos del juicio, sino incide de lleno en el plano del juicio *injusto,* por ser nocivo al prójimo e implicar *detracción* de su buena fama o reputación. Por esta razón se refiere sobre todo a la zona de los juicios privados, es decir, no forenses. Y constituye uno de los pecados de injusticia contra la fama del prójimo incluídos en la detracción. Santo Tomás lo analiza aquí porque no excluye el juicio temerario en el juez o la sentencia dada por éste sin pruebas ciertas, dudosas o menos probables contra el reo. Constituye uno de los graves pecados de injusticia en el juez, de que se habla más tarde. Aquí sólo nos referimos al juicio temerario como injusticia privada.

Y Santo Tomás nota *las causas* psicológicas de estos juicios infundados del prójimo diciendo que proceden, bien de un ánimo perverso, inclinado siempre a pensar mal de los demás; bien del odio y envidia a otros, por donde fácilmente se cree el mal de ellos, o bien de una larga experiencia, la única causa que disminuye la malicia de tales falsas sospechas.

1.° El juicio temerario es pecado grave en su género, contra la virtud de la justicia.

Doctrina unánime y cierta, pues a esta clase de juicios se refieren sobre todo los textos de la Escritura que reprueban la facilidad en juzgar al prójimo [7]. El precepto del Señor: *No juzguéis y no seréis juzgados,* debe interpretarse no de una manera absoluta, sino, como bien claramente lo señalan las interpretaciones de los Padres, sobre todo de San Agustín, alegadas por el Aquinate, de los juicios viciosos; y los juicios son viciados «por temeridad» (San Agustín), o por precipitación, como señala San Pablo (1 Cor. 4,5), o bien por defecto de competencia y de rectitud de la justicia.

La razón de ello es—como prueba el Angélico—que «en toda mala opinión que se tiene del prójimo sin motivos suficientes va implicada una *injuria* y *desprecio* del mismo» (a.4). El mal concepto que se hace

[7] Mt. 7,1; Lc. 6,37; Rom. 2,1; 14,4.10.

infundadamente de otros induce a desestimarlos y despreciarlos, a hacer perder el respeto y honor que les son debidos. Con ello se causa un daño, ya que el prójimo tiene derecho estricto a esa buena fama y opinión de él, mientras no se pruebe lo contrario.

Se trata, pues, de verdadera injusticia, inferida a otros, y toda injusticia es grave en su género. Más que en la especie de *detracción* consumada, Santo Tomás la presenta como *principio* de esa difamación exterior y de las injurias de palabras, y en sí mismo como *desprecio e injuria* al prójimo (a.3c. et ad 2; a.4). Y no importa, añade (a.3 ad 3), que los pecados de injusticia se consumen en la operación exterior. Los juicios temerarios se clasifican como especies imperfectas especificadas por la injusticia exterior contra la fama, al igual que el deseo de fornicación se especifica por la tendencia a este pecado exterior.

Los moralistas convienen en señalar las *tres condiciones* necesarias para el *pecado mortal* en esta materia. Se requiere: a) *Plena deliberación,* sin que basten los pensamientos repentinos, aun hechos con malicia, sobre la fama del prójimo, si no han de ser juicios ciertos advertidos y consentidos. b) *Plena temeridad* e insuficiencia de motivos para juzgar mal, al menos para dar por cierta la maldad del prójimo cuando los indicios son dudosos o probables. c) *Gravedad de materia,* que no se mide sólo por la culpa objetiva que se imputa, sino por las circunstancias *subjetivas* del daño grave que se infiere a la fama de otro relativas a su reputación, a la calidad de las personas, etc.

2.º También la sospecha y la duda temerarias pueden llegar a pecado mortal.

A pesar del texto de Santo Tomás, en apariencia contrario, así lo han interpretado, desde Vitoria, muchos teólogos clásicos y es sentencia bastante generalizada entre los autores modernos, siguiendo a San Ligorio [8]

Sin duda, todos sostienen que tales sospechas de ordinario no pasarán de pecado venial, sea por la ligereza e imperfección de dichos actos, incompletos en cuanto juicios y en cuanto deliberados; sea porque se requiere materia más grave. Pero una sospecha persistente o plenamente consentida y muy temeraria o basada en motivos fútiles, a la vez que de culpas muy graves, es tenida, a no dudarlo, como pecado mortal.

Es que, en efecto, el pecado no se mide *por la perfección intelectual* del acto del juicio, sino por *la injuria* y daño que se infiere al prójimo, privándole en nuestro concepto de su buena reputación. Y puede ser más injurioso y nocivo para otro la simple sospecha de un delito muy grave, v. gr., de que es hereje un obispo, de un sacerdote fornicario, etc., que el juicio, aunque en firme, sobre otras culpas ordinarias. El lenguaje común se hace eco de esto cuando se dice en ciertos casos que «la duda ofende».

Santo Tomás, es cierto, afirma que dudar, por leves indicios, de la buena fama del prójimo, es pecado venial (a.3). Pero a todas luces lo entiende—como sus comentadores lo interpretan—de la duda *incipiente* e indeliberada, *dubitare incipiat.* La sospecha deliberada y razonablemente infundada la incluye dentro del juicio temerario, que él llama *iudicium suspiciosum* (ad 3).

[8] F. DE VITORIA, *Commentar. in* 2-2 q.60 a.1 n.4.6; S. ALPHONSUS, *Theol. mor.* l.3 n.964; MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.24; M. ZALBA, *Theol. mor.* II n.995.

Por fin, el Aquinate propone un *remedio práctico* de conducta cristiana para evitar el juicio temerario. Si éste es un medio injusto de salir de la duda, no existe sino otro medio correcto y que se impone. Consiste en *interpretar favorablemente la situación dudosa: Dubia sunt in meliorem partem interpretanda* (a.4).

Tal axioma expresa *una norma de justicia,* ya que, no habiendo «manifiestos indicios» del proceder culpable del otro, interpretar mal su conducta equivaldría a injuriarle. La misma justicia, que nos obliga a no desestimar ni despreciar al prójimo, nos impone el deber de no juzgar mal de él mientras no se vean suficientes indicios de su delito. O bien se ha de desistir de juzgarlos o, mejor, se ha de resolver la duda con una interpretación favorable a él. Tal normal moral se refleja asimismo en aquella regla jurídica: *Nemo praesumitur malus nisi probetur.*

Pero esto no parece conciliarse con los derechos imprescriptibles a la verdad. ¿No parece un exceso de ingenuidad y falta de prudencia el juzgar siempre bien, con el consiguiente riesgo de engañarse, puesto qu los hombres con mayor frecuencia—*ut in pluribus*—obran mal? Santo Tomás da a ello una respuesta minuciosa y de gran alcance teórico (ad 1.2): *Es distinto el juicio sobre las personas y sobre las cosas.* En el juicio sobre las cosas—juicios teóricos sobre la realidad—nunca les hacemos mal, y el investigador no ha de atender sino al bien del sujeto, a la verdad y sus derechos. En el juzgar sobre las personas, más importante que ese bien del sujeto y de la verdad teórica es el mal que podemos hacerles juzgando falsamente. Prevalece el derecho a la fama del prójimo, y es mejor que se equivoque muchas veces juzgando bien que no que falle una vez juzgando mal y faltando. Tanto más que estos errores sobre hechos concretos y singulares, qué no me atañen, no son *imperfección intelectual,* como lo es el error en el conocimiento científico o de la dirección práctica de mi conducta.

Santo Tomás, pues, justifica y tiene por virtuosa la ingenuidad de las almas buenas que, por no faltar a la justicia y caridad, propenden siempre a pensar y hablar bien de otros, aun a trueque de sufrir engaños. Los moralistas, no obstante, hacen una salvedad respecto de quienes tienen que vigilar la conducta del prójimo: padres, educadores, dueños respecto de los criados, guardias y policías. A éstos les es lícito sospechar mal de los súbditos con menores indicios, para tomar sus precauciones o investigar más según su oficio.

IV. La legalidad del juicio (a.5-6)

Santo Tomás deja ya el terreno de la justicia privada para pasar al juicio solemne o proceder judicial y plantear dos problemas sobre jurisprudencia. Son textos valiosos también para el estudio de la concepción aquiniana sobre el derecho en general.

La primera pregunta, si *se ha de juzgar siempre según las leyes escritas,* es evidente que se refiere al juicio público. Este no es otra cosa que determinar lo que es justo. Pero esta determinación no es arbitraria de parte del juez. Debe indagar lo que es justo y aplicarlo en cada caso.

El derecho ha de estar contenido en sus dos fuentes: derecho natural y positivo. *La legalidad del juicio* ha de ser, ante todo, respecto del derecho natural. Pero las leyes, añade el Angélico, se escriben y se promulgan para declaración de ambos. Respecto del derecho natural, la ley

no le proporciona nuevo valor y fuerza obligatoria, sino sólo la plenitud jurídica de norma escrita. Al derecho positivo la ley le constituye y le da vigor jurídico esencial. Supuesto, pues, que todas las normas jurídico-naturales tuvieran su expresión en la ley, la conclusión es bien obvia: *el juicio debe proceder siempre según la ley escrita.* Apartarse de sus dictados sería desviarse del derecho natural o del positivo.

Pero ese supuesto no siempre se cumple plenamente, por lo que han de hacerse, con el Angélico, dos *salvedades importantes.* Porque los códigos de leyes escritas no suelen ser tan perfectos que reflejen todas las normas del derecho natural, y a veces son contrarias al mismo.

Este segundo caso es el peor. Con Santo Tomás hemos de sostener que las leyes escritas que se oponen al derecho natural o divino «son injustas y no tienen vigor de ley» (a.5 ad 1). No representan más que una *legalidad* aparente, por lo que el juicio no puede conformarse a ellas, que no pueden constituir derecho contra la ley natural.

Los jueces, por lo tanto, no pueden fallar según tales leyes inicuas contrarias al derecho natural o divino. Así, el juez católico no podrá dar sentencia de divorcio o fallar en otros casos contrarios a la ley divina. Sólo por causas muy graves y urgentes, de pérdida del cargo o mayores males, y puesto que la libertad del juez está tan limitada en la legislación moderna, sostienen algunos que podría prestarse a simple *cooperación material,* con una sentencia que sólo significara que tal ley inicua tenía aplicación en aquel caso.

El segundo aspecto es el de la atenuación de la ley escrita por la *epiqueya.* Tiene lugar cuando la escrita, en sí justa, no ha previsto todos los casos particulares, y la aplicación en alguno de ellos atentaría al derecho natural. No se ha de juzgar entonces según la letra de la ley, sino que se ha de recurrir a la epiqueya, que, según el Derecho romano, es la benigna interpretación y corrección de la ley escrita en algún caso particular, para atemperar su rigor según la mente del legislador. Era ya admitida y de frecuente uso en la jurisprudencia romana. Su objeto era el *ius aequum,* que los juristas romanos reconocían al lado del *ius strictum* o escrito. Las leyes romanas eran rígidas y formalistas, y los juristas veían que, con la ampliación del imperio a provincias extrañas, ese derecho traía rigores inútiles. Entonces recurrían a la *equidad* natural o el derecho de la razón humana.

El derecho moderno deja mucho menos margen a la libertad y arbitrio judicial. En las causas criminales, el derecho positivo prescribe el principio general de la legalidad de las penas y los delitos: nada de pena sin ley. No se puede imponer sanción penal sin que el caso preciso haya sido previsto y reconocido como crimen, y la pena, taxativamente marcada. A ello debe atenerse el juez en conciencia, según el principio jurídico-natural que favorece al reo. Si no se le puede probar el crimen según una ley escrita, se le debe absolver.

En las causas civiles, en cambio, no deja de apelar también el derecho moderno a la equidad natural o conciencia de los magistrados. Mas no para corregir la dureza de un texto legal; en esto nada queda al arbitrio judicial, y el juez puede y habrá de atenerse a sentenciar según las leyes, aunque vea que en algunos casos resulte injusta. Pero sí podrá apelar a «los principios generales del Derecho» para *suplir* la falta de disposiciones claras o en la solución de los casos no previstos por las leyes. Tales sentencias judiciales podrán constituir *jurisprudencia* y crear así derecho, un derecho emanado de la fuente eterna de juridicidad, que es el derecho natural.

El Angélico, finalmente, enseña que el *juicio público será inicuo* por defecto de competencia o de autoridad en el juez (a.6). La *función judicial* es, en efecto, una como prolongación de la función legislativa, por ser como la auténtica interpretación y aplicación de la ley, y propia, por lo tanto, de la misma autoridad que da las leyes. De ella debe recibir su poder competente el magistrado para juzgar las causas de derechos entre los hombres.—Más tarde, sin embargo (q.67), toca detallar las funciones y obligaciones del poder judicial.

CUESTION 60

(In sex articulos divisa)

De iudicio

Del juicio

Deinde considerandum est de iudicio (cf. q.57 introd.).

Et circa hoc quaeruntur sex.

Primo: utrum iudicium sit actus iustitiae.

Secundo: utrum sit licitum iudicare.

Tertio: utrum per suspiciones sit iudicandum.

Quarto: utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.

Quinto: utrum iudicium semper sit secundum leges scriptas proferendum.

Sexto: utrum iudicium per usurpationem pervertatur.

Acerca del juicio han de considerarse seis puntos:

Primero: si el juicio es acto de justicia.

Segundo: si es lícito juzgar.

Tercero: si se ha de juzgar por sospecha.

Cuarto: si deben interpretarse las cosas dudosas en sentido favorable.

Quinto: si siempre debe dictarse el juicio según las leyes escritas.

Sexto: si se pervierte el juicio por la usurpación de poder.

ARTICULO 1

Utrum iudicium sit actus iustitiae

Si el juicio es acto de justicia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod iudicium non sit actus iustitiae.

1. Dicit enim Philosophus, in I "Ethic."[1] quod "unusquisque bene iudicat quae cognoscit": et sic iudicium ad vim cognoscitivam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur. Ergo iudicium magis pertinet ad prudentiam quam ad iustitiam, quae est in voluntate, ut dictum est (q.58 a.4).

Dificultades. Parece que el juicio no es acto de justicia.

1. Dice Aristóteles que "cada cual juzga bien lo que conoce", y así el juicio parece pertenecer a la potencia cognoscitiva; mas ésta se perfecciona por la prudencia. Luego el juicio corresponde más bien a la prudencia que a la justicia, que reside en la voluntad, como se ha expuesto.

[1] C.3 n.5 (Bk 1094b27): S.Th., lect.3.

2. Dice San Pablo: "El hombre espiritual juzga todas las cosas"; y el hombre se hace espiritual sobre todo por la virtud de la caridad, que es "infundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado". Luego el juicio compete más bien a la caridad que a la justicia.

3. A cada virtud corresponde el juicio recto acerca de su propia materia, puesto que "el hombre virtuoso es regla y medida en cada cosa", según dice Aristóteles. Luego el juicio no pertenece más a la justicia que a las otras virtudes morales.

4. El juicio parece pertenecer solamente a los jueces. Pero el acto de la justicia se halla en todos los hombres justos. Por lo tanto, no siendo sólo los jueces justos, parece que el juicio no es acto propio de la justicia.

Por otra parte, consígnase en la Sagrada Escritura: "Hasta que la justicia venga a hacer juicio".

Respuesta. Juicio significa propiamente el acto del juez como tal, pues el nombre de juez viene a significar lo mismo que "quien dice el derecho". Mas el derecho es el objeto de la justicia, como se ha demostrado, y por esto el juicio implica, en su acepción primitiva, la definición o determinación de lo justo o del derecho. Por otra parte, el que alguien defina bien en las obras virtuosas proviene propiamente del hábito de la virtud, como, por ejemplo, el casto determina rectamente las cosas que pertenecen a la castidad. De ahí que el juicio, puesto que entraña la recta determinación de lo que es justo, corresponde propiamente a la justicia; por cuya razón dice Aristóteles que los hombres "acuden al juez como a cierta justicia animada".

2. Praeterea, Apostolus dicit, I ad Cor. 2,15: "Spiritualis iudicat omnia". Sed homo maxime efficitur spiritualis per virtutem caritatis, quae "diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis", ut dicitur Rom. 5,5. Ergo iudicium magis pertinet ad caritatem quam ad iustitiam.

3. Praeterea, ad unamquamque virtutem pertinet rectum iudicium circa propriam materiam, quia "virtuosus in singulis est regula et mensura", secundum Philosophum, in libro "Ethic." [2]. Non ergo iudicium magis pertinet ad iustitiam quam ad alias virtutes morales.

4. Praeterea, iudicium videtur ad solos iudices pertinere. Actus autem iustitiae invenitur in omnibus iustis. Cum igitur non soli iudices sint iusti, videtur quod iudicium non sit actus proprius iustitiae.

Sed contra est quod in Ps. 93,15 dicitur: "Quoadusque iustitia convertatur in iudicium".

Respondeo dicendum quod iudicium proprie nominat actum iudicis inquantum est iudex. Iudex autem dicitur quasi "ius dicens". Ius autem est obiectum iustitiae, ut supra habitum est (q.57 a.1). Et ideo iudicium importat, secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem iusti sive iuris. Quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis proprie procedit ex habitu virtutis: sicut castus recte determinat ea quae pertinent ad castitatem. Et ideo iudicium, quod importat rectam determinationem eius quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam. Propter quod Philosophus dicit, in V "Ethic." [3], quod homines ad "iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam".

[2] L.3 c.4 n.5 (BK 1113a32): S.TH., lect.10.
[3] C.4 n.7 (BK 1132a20): S.TH., lect.6.

Ad primum ergo dicendum quod nomen iudicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem iustorum, ampliatum est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quam in practicis. In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur. Quorum unum est ipsa virtus proferens iudicium. Et sic iudicium est actus rationis: dicere enim vel definire aliquid rationis est. Aliud autem est dispositio iudicantis, ex qua habet idoneitatem ad recte iudicandum. Et sic in his quae ad iustitiam pertinent iudicium procedit ex iustitia: sicut et in his quae ad fortitudinem pertinent ex fortitudine. Sic ergo iudicium est quidam actus iustitiae sicut inclinantis ad recte iudicandum: prudentiae autem sicut iudicium proferentis. Unde et synesis, ad prudentiam pertinens, dicitur "bene iudicativa", ut supra habitum est (q.51 a.3).

Ad secundum dicendum quod homo spiritualis ex habitu caritatis habet inclinationem ad recte iudicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus iudicium per donum sapientiae pronuntiat: sicut iustus per virtutem prudentiae pronuntiat iudicium ex regulis iuris.

Ad tertium dicendum quod aliae virtutes ordinant hominem in seipso, sed iustitia ordinat hominem ad alium, ut ex dictis patet (q.58 a.2). Homo autem est dominus eorum quae ad ipsum pertinent, non autem est dominus eorum quae ad alium pertinent. Et ideo in his quae sunt secundum alias virtutes non requiritur nisi iudicium virtuosi, extenso tamen nomine iudicii, ut dictum est (ad 1). Sed in his quae pertinent ad iustitiam requiritur ulterius iudicium alicuius superioris, "qui utrumque valeat arguere, et ponere manum suam in ambobus" (Iob 11,33). Et propter hoc iudicium specialius pertinet ad iusti-

Soluciones. 1. El nombre de juicio, que, según su originaria acepción, significa la recta determinación de las cosas justas, se amplió a significar la recta determinación en cualesquiera cosas, tanto en el orden especulativo como en el práctico. En todas, sin embargo, para que haya un juicio recto se requieren dos condiciones, de las cuales una es la virtud misma que profiere el juicio, y en este sentido el juicio es acto de la razón, pues decir o definir algo es propio de la razón. La otra es la disposición del que juzga, y que le hace idóneo para juzgar rectamente; y así, en lo perteneciente a la justicia, el juicio procede de la justicia, como en lo perteneciente a la fortaleza procede de ésta. Así, pues, el juicio es acto de justicia, en tanto ésta inclina a juzgar rectamente, y de prudencia, en cuanto esta virtud pronuncia el juicio. Por ello, también el buen sentido moral, perteneciente a la prudencia, es llamado "virtud de buen juicio", según lo expuesto.

2. El hombre espiritual tiende por el hábito de la caridad a juzgar rectamente de todo según las reglas divinas, por las que pronuncia el juicio mediante el don de sabiduría; igual que el justo, por la virtud de la prudencia, pronuncia el juicio según las reglas del derecho.

3. Las otras virtudes ordenan al hombre en sí mismo; pero la justicia lo ordena a otro, como se infiere de lo dicho. Mas el hombre es dueño de lo que a él pertenece, y no de lo que pertenece a otro; y por esto, en lo que atañe a las otras virtudes, no se requiere sino el juicio del hombre virtuoso, tomando el nombre de "juicio" en su sentido lato, según lo dicho. Pero en lo perteneciente a la justicia requiérese además el juicio de algún superior, "que sea capaz de argüir a ambos y poner la mano sobre ellos", y por esta causa el juicio corresponde a la jus-

ticia más especialmente que a otra virtud.

4. La justicia en el príncipe es como virtud organizadora, pues impera y prescribe lo que es justo; mas en los súbditos es como virtud ejecutiva y sirviente. Y, por lo tanto, el juicio que implica la determinación de lo justo pertenece a la justicia, en cuanto reside de un modo principal en el que rige la comunidad.

tiam quam ad aliquam aliam virtutem.

Ad quartum dicendum quod iustitia in principe quidem est sicut virtus architectonica, quasi imperans et praecipiens quod iustum est: in subditis autem est tamquam virtus executiva et ministrans. Et ideo iudicium, quod importat definitionem iusti, pertinet ad iustitiam secundum quod est principaliori modo in praesidente.

ARTICULO 2

Utrum sit licitum iudicare [a]

Si es lícito juzgar

Dificultades. Parece que no es lícito juzgar.

1. No se impone pena sino por lo ilícito. Pero a los que juzgan les amenaza una pena, que evitan los que no juzgan, según la frase de Cristo: "No juzguéis, y no seréis juzgados". Luego es ilícito juzgar.

2. Dice San Pablo: "¿Quién eres tú para juzgar al siervo ajeno? Depende de su señor en pie o caído"; y el señor de todas las cosas es Dios. Luego a ningún hombre le es permitido juzgar.

3. Ningún hombre hay sin pecado, según la sentencia evangélica: "Si dijéramos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos". Mas al pecador no le está permitido juzgar, según aquellas palabras del Apóstol: "Eres inexcusable, ¡oh hombre!, cualquiera que seas, tú que juzgas; porque en lo mismo en que juzgas a otro, a ti mismo te condenas, pues haces lo mismo que juzgas". Luego a nadie es permitido juzgar.

Por otra parte, dícese en el Antiguo Testamento: "Establecerás jueces y maestros en todas tus puertas, para que juzguen al pueblo con juicio justo".

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit licitum iudicare.

1. Non enim infligitur poena nisi pro illicito. Sed iudicantibus imminet poena, quam non iudicantes effugiunt: secundum illud Mt. 7,1: "Nolite iudicare, ut non iudicemini". Ergo iudicare est illicitum.

2. Praeterea, Rom. 14,4 dicitur: "Tu quis es, qui iudicas alienum servum? Suo domino stat aut cadit". Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet iudicare.

3. Praeterea, nullus homo est sine peccato: secundum illud I Io. 1,8: "Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus". Sed peccanti non licet iudicare: secundum illud Rom. 2,1: "Inexcusabilis es, o homo omnis qui iudicas: in quo enim alterum iudicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quae iudicas". Ergo nulli est licitum iudicare.

Sed contra est quod dicitur Deut. 16,18: "Iudices et magistros constitues in omnibus portis tuis, ut iudicent populum iusto iudicio".

[a] 3 q.59 a.1; *Cont. impug. relig.* c.21; *In Rom.* 2 lect.1; 14 lect.1; *In I Cor.* 4 lect.1.

Respondeo dicendum quod iudicium intantum est licitum inquantum est iustitiae actus. Sicut autem ex praedictis patet (a.1 ad 1.3), ad hoc quod iudicium sit actus iustitiae tria requiruntur: primo quidem, ut procedat ex inclinatione iustitiae; secundo, quod procedat ex auctoritate praesidentis; tertio, quod proferatur secundum rectam rationem prudentiae. Quodcumque autem horum defuerit, est iudicium vitiosum et illicitum. Uno quidem modo, quando est contra rectitudinem iustitiae: et sic dicitur iudicium "perversum" vel "iniustum". Alio modo, quando homo iudicat in his in quibus non habet auctoritatem; et sic dicitur iudicium "usurpatum". Tertio modo, quando deest certitudo rationis, puta cum aliquis de his iudicat quae sunt dubia vel occulta per aliquas leves coniecturas: et sic dicitur iudicium "suspiciosum" vel "temerarium".

Respuesta. El juicio en tanto es lícito en cuanto es acto de justicia; mas, como se infiere de lo dicho, para que el juicio sea acto de justicia se requieren tres condiciones: primera, que proceda de una inclinación de justicia; segunda, que emane de la autoridad superior; tercera, que sea pronunciado según la recta razón de la prudencia. Si faltare cualquiera de estas condiciones, el juicio será vicioso e ilícito. Así, en primer término, cuando es contrario a la rectitud de la justicia, llamándose en este caso juicio "vicioso" o "injusto". En segundo lugar, cuando el hombre juzga de cosas sobre las que no tiene autoridad, y entonces se denomina juicio "usurpado". Y tercero, cuando falta la certeza racional, como si alguien juzga de las cosas que son dudosas u ocultas por algunas ligeras conjeturas, y en este caso se llama juicio "suspicaz" o "temerario".

Ad primum ergo dicendum quod Dominus ibi prohibet iudicium temerarium, quod est de intentione cordis vel de aliis incertis: ut Augustinus dicit, in libro "De serm. Dom. in monte" [4].—Vel prohibet ibi iudicium de rebus divinis, de quibus, cum sint supra nos, non debemus iudicare, sed simpliciter ea credere: ut Hilarius dicit, "Super Matth." [5].—Vel prohibet iudicium quod non sit ex benevolentia, sed ex animi amaritudine: ut Chrisostomus dicit [6].

Soluciones. 1. El Señor prohibe en ese texto el juicio temerario que se refiere a la intención del córazón o a otras cosas inciertas, como explica San Agustín; o prohibe el juicio sobre las cosas divinas, que, por ser superiores a nosotros, no debemos juzgar, sino creerlas sencillamente, según dice San Hilario; o bien prohibe el juicio que no se hace por benevolencia, sino por rencor, como afirma San Juan Crisóstomo.

Ad secundum dicendum quod iudex constituitur ut minister Dei. Unde dicitur Deut. 1,16: "Quod iustum est iudicate": et postea subdit v.17: "Quia Dei est iudicium".

2. El juez es constituido ministro de Dios; por lo cual dice el Deuteronomio: "Juzgad lo que es justo". Y después añade: "Porque el juicio es de Dios".

Ad tertium dicendum quod illi qui sunt in gravibus peccatis non debent iudicare eos qui sunt in eisdem peccatis vel minoribus: ut Chrisostomus dicit [7], super illud Mt. 7,1, "Nolite iudicare". Et praecipue est hoc intelligendum

3. Los que están en graves pecados no deben juzgar a los que tienen iguales o menores pecados, según dice San Juan Crisóstomo comentando aquel texto evangélico: "No juzguéis"; y esto debe entenderse

[4] L.2 c.18: ML 34,1297.
[5] C.5: ML 9,950.
[6] *Op. imperf. in Mt.* homil.17 super 7,1: MG 56,725.
[7] *In Mt.* homil.23: MG 57,310.

principalmente cuando sus pecados son públicos, porque esto produce escándalo en los otros; mas si no son públicos, sino ocultos, y la necesidad de juzgar apremia por razón del cargo, se puede con humildad y temor argüir o juzgar. Por lo cual dice San Agustín: "Si nos encontrásemos en el mismo vicio, deplorémoslo juntos y estimulémonos a coadunar nuestros esfuerzos".—Mas no por esto el hombre se condena a sí mismo de modo que resulte para él un nuevo mérito de condenación, sino que, condenando a otro, muestra que él también es digno de ser castigado por igual o semejante pecado.

quando illa peccata sunt publica: quia ex hoc generatur scandalum in cordibus aliorum. Si autem non sunt publica, sed occulta, et necessitas iudicandi immineat propter officium, potest cum humilitate et timore vel arguere vel iudicare. Unde Augustinus dicit, in libro "De serm. Dom. in monte" [8]: "Si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, et ad pariter conandum invitemus".—Nec tamen propter hoc homo sic seipsum condemnat ut novum condemnationis meritum sibi acquirat: sed quia, condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse, propter idem peccatum vel simile.

ARTICULO 3

Utrum iudicium ex suspicione procedens sit illicitum *

Si el juicio procedente de sospecha es ilícito

Dificultades. Parece que el juicio que procede de sospecha no es ilícito.

1. La sospecha es una opinión incierta de la existencia de algo malo, por lo cual dice Aristóteles que "la sospecha se refiere, ya a lo verdadero, ya a lo falso"; pero de las cosas singulares y contingentes no puede tenerse sino opinión incierta. Luego, puesto que el juicio humano tiene por objeto los actos humanos, hechos singulares y contingentes, parece que ningún juicio sería lícito si no fuera lícito juzgar por sospecha.

2. Por el juicio ilícito se hace injuria al prójimo. Mas la sospecha mala es solamente una opinión del hombre, y así no parece causar una injuria a otro. Luego el juicio de sospecha no es ilícito.

3. Si es ilícito, es menester que se reduzca a la injusticia, puesto que el juicio es acto de justicia, según lo dicho. Pero la injusticia, por su género, es siempre pecado mortal, como se ha mostrado. Luego el juicio por sospecha sería siempre pecado mortal, si fuese ilícito; lo cual es falso, porque "no podemos evitar las sospechas", como dice la glosa de San Agustín sobre aquel texto de San Pablo: "No juzguéis antes de tiempo". Luego el juicio basado en sospecha no parece ser ilícito.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iudicium ex suspicione procedens non sit illicitum.

1. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo: unde et Philosophus, in VI "Ethic." [9], ponit quod suspicio se habet et ad verum et ad falsum. Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta. Cum igitur iudicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus et contingentibus, videtur quod nullum iudicium esset licitum, si ex suspicione iudicare non liceret.

2. Praeterea, per iudicium illicitum fit aliqua iniuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit, et sic non videtur ad iniuriam alterius pertinere. Ergo suspicionis iudicium non est illicitum.

3. Praeterea, si sit illicitum, oportet quod ad iniustitiam reducatur: quia iudicium est actus iustitiae, ut dictum est (a.1). Sed iniustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut supra habitum est (q.59 a.4). Ergo suspicionis iudicium semper esset peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum: quia "suspiciones vitare non possumus", ut dicit Glossa [10] Augustini super illud I ad Cor. 4,5, "Nolite ante tempus iudicare". Ergo iudicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

Sed contra est quod Chrysostomus, super illud Mt. 7,1, "Nolite iudicare", etc., dicit (l.c. nt.6): "Dominus hoc mandato non prohibet Christianos ex benevolentia alios corripere: sed ne per iactantiam iustitiae suae Christiani Christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus, odientes ceteros et condemnantes".

Por otra parte, San Juan Crisóstomo, comentando el texto bíblico "no juzguéis", dice: "El Señor por este mandato no prohibe a unos cristianos el corregir a otros con benevolencia; pero sí el que por jactancia de su justicia unos cristianos desprecien a otros, odiándoles y condenándoles generalmente por simples sospechas".

Respondeo dicendum quod, sicut Tullius dicit, suspicio importat opinionem mali quando ex levibus indiciis procedit [11]. Et contingit ex tribus. Uno quidem modo, ex hoc quod aliquis in seipso malus est, et ex hoc ipso, quasi conscius suae malitiae, faciliter de aliis malum opinatur: secundum illud Eccle. 10,3: "In via stultus ambulans, cum ipse sit insipiens, omnes stultos aestimat".—Alio modo provenit ex hoc quod aliquis male afficitur ad alterum. Cum enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso: quia unusquisque faciliter credit quod appetit. — Tertio modo provenit ex longa experientia: unde Philosophus dicit, in II "Rhet." [12], quod "senes sunt maxime suspiciosi, quia multoties experti sunt aliorum defectus".

Primae autem duae suspicionis causae manifeste pertinent ad perversitatem affectus. Tertia vero causa diminuit rationem suspicionis: inquantum experientia ad certitudinem proficit, quae est contra rationem suspicionis. Et

Respuesta. Como dice Cicerón, la sospecha implica una falta cuando se funda en ligeros indicios. Y esto puede suceder de tres modos: primero, porque uno es malo en sí mismo, y por ello, como conocedor de su malicia, fácilmente piensa mal de otros, según aquellas palabras de la Sagrada Escritura: "El necio, andando en su camino y siendo él estulto, a todos juzga necios".—Segundo, porque tiene mal afecto a otro; pues cuando alguien desprecia u odia a otro o se irrita y le envidia, piensa mal de él por ligeros indicios, porque cada cual cree fácilmente lo que apetece.—En tercer lugar, la sospecha puede provenir de la larga experiencia; por lo que dice Aristóteles que "los ancianos son grandemente suspicaces, ya que muchas veces han experimentado los defectos de otros".

Las dos primeras causas de la sospecha proceden de sentimiento perverso; mas la tercera causa disminuye su malicia, en cuanto que la experiencia aproxima a la certeza,

---

* *Quodl.* 12 a.2.

[8] L.2 c.19: ML 34,1299.

[9] C.3 n.1 (BK 1139b17): S.TH., lect.3

[10] *Ordin.*; cf. AUGUST., *In Io.* tr.90 super 15,23: ML 35,1859.

[11] Cf. ALEX. HALENS., *Summa theol.* t.2 p.117 memb.1.

[12] C.13 n.3 (BK 1389b21).

que es contraria a la noción de sospecha; y por esto la sospecha implica cierto vicio; y, cuando más avanza ésta, tanto es ello más vicioso.

Hay, pues, tres grados de sospecha: primero, cuando un hombre, por leves indicios, comienza a dudar de la bondad de alguien, y esto es pecado leve y venial, pues "pertenece a la tentación humana, de la que esta vida no se halla exenta", como comenta la Glosa sobre el texto de San Pablo, "no juzguéis antes de tiempo".—Segundo, cuando alguien por indicios leves juzga como cierta la malicia de otro; y esto, si recae sobre materia grave, es pecado mortal, en cuanto no se hace sin desprecio del prójimo; por lo cual la Glosa añade: "Si, pues, no podemos evitar las sospechas, porque somos hombres, al menos debemos suspender nuestros juicios, esto es, nuestras sentencias firmes y definitivas".—Tercero, cuando un juez procede a condenar a alguien por sospecha; esto pertenece directamente a la injusticia, y, por lo tanto, es pecado mortal.

ideo suspicio vitium quoddam importat: et quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum.

Est autem triplex gradus suspicionis. Primus quidem gradus est ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicuius dubitare incipiat. Et hoc est veniale et leve peccatum: "pertinet enim ad tentationem humanam, sine qua vita ista non ducitur", ut habetur in Glossa (l.c. nt.10) super illud I ad Cor. 4,5, "Nolite ante tempus iudicare".—Secundus gradus est cum aliquis pro certo malitiam alterius aestimat ex levibus indiciis. Et hoc, si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est sine contemptu proximi: unde Glossa ibidem subdit: "Etsi ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus, iudicia tamen, idest definitivas firmasque sententias, continere debemus".—Tertius gradus est cum aliquis iudex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum. Et hoc directe ad iniustitiam pertinet. Unde est peccatum mortale.

Soluciones. 1. En los actos humanos hay alguna certeza, aunque no como en las ciencias demostrativas, sino en el grado en que conviene a aquella materia; por ejemplo, cuando se prueba por testigos idóneos.

2. Por el hecho mismo de que alguien sin causa suficiente tenga de otro mala opinión, le desprecia indebidamente y, por tanto, le injuria.

3. Puesto que la justicia y la injusticia tienen por objeto las operaciones exteriores, según se ha dicho, el juicio fundado en sospecha pertenece directamente a la injusticia cuando recae sobre un acto exterior, y entonces es pecado mortal, conforme a lo expuesto. Mas el juicio interno solamente pertenece a la justicia en cuanto se relaciona con el juicio exterior como el acto interno

Ad primum ergo dicendum quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materiae: puta cum aliquid per idoneos testes probatur.

Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod aliquis malam opinionem habet de alio sine causa sufficienti, indebite contemnit ipsum. Et ideo iniuriatur ei.

Ad tertium dicendum quod quia iustitia et iniustitia est circa exteriores operationes, ut dictum est [13], tunc iudicium suspiciosum directe ad iniustitiam pertinet quando ad actum exteriorem procedit. Et tunc est peccatum mortale, ut dictum est (in c). Iudicium autem interius pertinet ad iustitiam secundum quod comparatur ad exterius iudicium ut actus interior ad exteriorem: sicut concupiscentia ad fornicationem, et ira ad homicidium.

[13] Q.58 a.8.10.11; q.59 a.1 ad 3.

con el externo, al igual que la concupiscencia con la fornicación y la ira con el homicidio.

ARTICULO 4

Utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda

Si las dudas deben interpretarse en sentido favorable

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod dubia non sint in meliorem partem interpretanda.

1. Iudicium enim magis esse debet de eo quod ut in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit quod aliqui male agant: quia "stultorum infinitus est numerus", ut dicitur Eccle. 1,15; "proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua", ut dicitur Gen. 8,21. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum quam in bonum.

2. Praeterea, Augustinus dicit [14] quod "ille pie et iuste vivit qui rerum integer est aestimator", in neutram partem declinando. Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

3. Praeterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in peiorem partem: secundum illud Iob 9,28: "Verebar omnia opera mea". Ergo videtur quod ea quae sunt dubia circa proximos sint in peiorem partem interpretanda.

Sed contra est quod Rom. 14, super illud 3, "Qui non manducat manducantem non iudicet", dicit Glossa [15]: "Dubia in meliorem partem sunt interpretanda".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.3 ad 2), ex hoc ipso quod aliquis habet malam opinionem de alio absque suffi-

Dificultades. Parece que las dudas no deben ser interpretadas en sentido favorable.

1. El juicio debe recaer más bien sobre lo que sucede el mayor número de veces; pero en la mayor parte de los casos se obra mal, pues "el numero de los necios es infinito", según los Sagrados Libros, y "los sentidos del hombre están inclinados al mal desde la adolescencia", conforme se lee en el Génesis. Luego las dudas más bien deben interpretarse en mal que en buen sentido.

2. Dice San Agustín que "piadosa y rectamente vive el que es apreciador imparcial de las cosas, sin inclinarse a uno u otro lado". Pero el que interpreta en sentido favorable lo que es dudoso, se inclina a una parte. Luego esto no debe hacerse.

3. El hombre debe amar al prójimo como a sí mismo; mas acerca de sí mismo el hombre debe interpretar las dudas en la peor parte, según el texto bíblico: "Me aterraba de todas mis obras". Luego parece que las cosas dudosas respecto del prójimo deben ser interpretadas en el peor sentido.

Por otra parte, sobre la sentencia del Apóstol "el que no come no juzgue al que come", dice la Glosa: "Las dudas deben ser interpretadas en el sentido más favorable".

Respuesta. Según lo expuesto, por el hecho mismo de que uno tenga mala opinión de otro sin causa suficiente, le injuria y le desprecia.

[14] *De doct. christ.* l.1 c.27: ML 34,29
[15] *Ordin.*; AUGUST., *De serm. Dom.* l.II c.9: ML 34,1241.

Mas nadie debe despreciar o inferir a otro daño alguno sin una causa suficiente que le obligue a ello. Por lo tanto, mientras no aparezcan manifiestos indicios de la malicia de alguno, debemos tenerle por bueno, interpretando en el mejor sentido lo que sea dudoso.

Soluciones. 1. Puede suceder que el que interpreta en el mejor sentido se engañe más frecuentemente; pero es mejor que alguien se engañe muchas veces teniendo buen concepto de un hombre malo que el que se engañe raras veces pensando mal de un hombre bueno, pues en este caso se hace injuria a otro, lo que no ocurre en el primero.

2. Juzgar de las cosas es distinto que juzgar de los hombres, pues en el juicio acerca de las cosas no se considera lo bueno o lo malo por parte de la cosa misma que juzgamos, a la que nada perjudica, sea cual fuere el modo con que juzguemos de ella, sino sólo el bien del juzgador, si juzga con verdad, o el mal si juzga erróneamente; porque "lo verdadero es el bien del entendimiento, y lo falso su mal", según dice Aristóteles; y por esto cada cual debe procurar juzgar de las cosas tal como ellas son.—En cambio, en el juicio por el que juzgamos de los hombres, se considera principalmente bueno y malo por parte de aquel de quien se juzga, el cual es tenido por honorable, cuando se le juzga bueno, y por despreciable, si se le juzga malo. Y por esto, en tal juicio, debemos tender más bien a juzgar bueno al hombre, a no ser que haya una razón manifiesta para lo contrario. Por otra parte, cuando el hombre se engaña juzgando bien de otro, este error no implica mal de su entendimiento, como tampoco pertenece de suyo a su perfección conocer la verdad de los hechos contingentes y singulares, sino que más bien todo esto corresponde a los buenos sentimientos.

3. Interpretar algo en buen o mal sentido puede tener lugar de dos modos: uno, por cierta suposición; así, cuando debemos poner remedio a algunos males, ya nuestros, ya ajenos, conviene, para aplicar este remedio con seguridad, que supongamos lo peor, puesto que el remedio eficaz contra el mal mayor con más razón lo será contra el mal menor; otro, definiendo o determinando; y así, en el juicio sobre las cosas debe procurarse interpretar cada una cual es en sí; mas en el juicio acerca las personas se debe interpretar en el mejor sentido, según lo dicho.

cienti causa, iniuriatur ei et contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere, vel nocumentum quodcumque inferre, absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta iudicia de malitia alicuius, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.

Ad primum ergo dicendum quod potest contingere quod ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur. Sed melius est quod aliquis frequenter fallatur habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quam quod rarius fallatur habens malam opinionem de aliquo bono: quia ex hoc fit iniuria alicui, non autem ex primo.

Ad secundum dicendum quod aliud est iudicare de rebus, et aliud de hominibus. In iudicio enim quo de rebus iudicamus non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei de qua iudicamus, cui nihil nocet qualitercumque iudicemus de ipsa: sed attenditur ibi solum bonum iudicantis si vere iudicet, vel malum si falso; quia "verum est bonum intellectus, falsum autem est malum ipsius", ut dicitur in VI "Ethic." [16] Et ideo unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus iudicet secundum quod sunt.—Sed in iudicio quo iudicamus de hominibus praecipue attenditur bonum et malum ex parte eius de quo iudicatur, qui in hoc ipso honorabilis habetur quod bonus iudicatur, et contemptibilis si iudicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali iudicio quod hominem iudicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini iudicanti, falsum iudicium quo bene iudicat de alio non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad eius perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium: sed magis pertinet ad bonum affectum.

Ad tertium dicendum quod interpretari aliquid in deteriorem vel meliorem partem contingit dupliciter. Uno modo, per quandam suppositionem. Et sic, cum debemus aliquibus malis adhibere remedium, sive nostris sive alienis, expedit ad hoc ut securius remedium apponatur, quod supponatur id quod deterius est: quia remedium quod est efficax contra malus malum, multo magis est efficax contra minus malum. — Alio modo interpretamur aliquid in bonum vel malum definiendo sive determinando. Et sic in rerum iudicio debet aliquis niti ad hoc ut interpretetur unumquodque secundum quod est: in iudicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum est (in c).

[16] C.2 n.3 (Bk 1139a27): S.Th., lect.3.

ARTICULO 5

Utrum sit semper secundum leges scriptas iudicandum

Si debe juzgarse siempre según las leyes escritas

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sit semper secundum leges scriptas iudicandum.

1. Semper enim vitandum est iniustum iudicium. Sed quandoque leges scriptae iniustitiam continet: secundum illud Is. 10,1: "Vae qui condunt leges iniquas, et scribentes iniustitias scripserunt". Ergo non semper est secundum leges scriptas iudicandum.

2. Praeterea, iudicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere: ut patet per Philosophum, in V "Ethic." [17] Ergo videtur quod non semper sit secundum leges scriptas iudicandum.

3. Praeterea, lex ad hoc scribitur ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quod si ipse lator legis praesens esset, aliter iudicaret.

Dificultades. Parece que no siempre se debe juzgar según las leyes escritas.

1. Siempre debe evitarse un juicio injusto, y, a veces, las leyes escritas contienen injusticia, según aquello de Isaías: "¡Ay de los que establecen leyes inicuas y han escrito injusticia!" Luego no siempre se debe juzgar según las leyes escritas.

2. El juicio debe recaer sobre sucesos particulares. Pero ninguna ley escrita puede abarcar todos los sucesos singulares, como señala Aristóteles. Luego parece que no siempre debe juzgarse según las leyes escritas.

3. La ley se escribe para que se manifieste el dictamen del legislador. Mas algunas veces sucede que, si el legislador estuviera presente, juzgaría de otro modo. Luego no siem-

[17] C.10 n.4.6 (Bk 1137b13; b27): S.Th., lect.16.

pre se debe juzgar según la ley escrita.

Por otra parte, dice San Agustín: "En las leyes temporales, aunque los hombres las discuten al instituirlas, sin embargo, después de instituídas y confirmadas, no les será permitido juzgar de las mismas, sino según ellas".

Respuesta. Según lo dicho, el juicio no es otra cosa que cierta definición o determinación de lo que es justo; mas una cosa es justa de dos modos; bien por su misma naturaleza, y en este caso se llama derecho natural, o bien por cierta convención entre los hombres, y entonces es derecho positivo, según lo expuesto. Las leyes, empero, se escriben para la declaración de uno y otro derecho, aunque de diferente manera; porque la ley escrita contiene el derecho natural, mas no lo instituye, pues éste no toma fuerza de la ley, sino de la naturaleza; pero el derecho positivo se contiene e instituye en la ley escrita, dándole ésta su fuerza de autoridad. Por esto es necesario que el juicio se haga según la ley escrita, pues de otro modo el juicio se apartaría ya de lo justo natural, ya de lo justo positivo.

Soluciones. 1. Así como la ley escrita no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuírsela o quitársela, puesto que la voluntad del hombre no puede inmutar la naturaleza. Así, pues, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza para obligar, pues el derecho positivo sólo es aplicable cuando es "indiferente ante el derecho natural el que una cosa sea hecha de uno u otro modo", según lo ya demostrado. De ahí que tales escrituras no pueden denominarse leyes, sino más bien corrupciones de la ley, como se ha

Ergo non est semper secundum legem scriptam iudicandum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro "De vera relig." [18]**: "In istis temporalibus legibus, quanquam de his homines iudicent cum eas instituerint, tamen cum fuerint institutae et firmatae, non licebit iudicibus de ipsis iudicare, sed secundum ipsas".**

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), iudicium nihil est aliud nisi quaedam definitio vel determinatio eius quod iustum est. Fit autem aliquid iustum dupliciter: uno modo, ex ipsa natura rei, quod dicitur ius naturale; alio modo, ex quodam condicto inter homines, quod dicitur ius positivum, ut supra habitum est (q.57 a.2). Leges autem scribuntur ad utriusque iuris declarationem: aliter tamen et aliter. Nam legis scriptura ius quidem naturale continet, sed non instituit: non enim habet robur ex lege, sed ex natura. Ius autem positivum scriptura legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quod iudicium fiat secundum legis scripturam: alioquin iudicium deficeret vel a iusto naturali, vel a iusto positivo.

Ad primum ergo dicendum quod lex scripta, sicut non dat robur iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre: quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est, nec habet vim obligandi: ibi enim ius positivum locum habet ubi quantum ad ius naturale "nihil differt, utrum sic vel aliter fiat", sicut supra habitum est (q.57 a.2 ad 2). Ed ideo nec tales scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum

[18] C.31: ML 34,148.

est (1-2 q.95 a.2). Et ideo secundum eas non est iudicandum.

Ad secundum dicendum quod sicut leges iniquae secundum se contrariantur iuri naturali, vel semper vel ut in pluribus; ita etiam leges quae sunt recte positae in aliquibus casibus deficiunt, in quibus si servarentur, esset contra ius naturale. Et ideo in talibus non est secundum litteram legis iudicandum, sed recurrendum ad aequitatem, quam intendit legislator. Unde Iurisperitus dicit [19]**: "Nulla ratio iuris aut aequitatis benignitas patitur, ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem". Et in talibus etiam legislator aliter iudicaret: et, si considerasset, lege determinasset.**

Et per hoc patet responsio ad tertium.

dicho, y, por consiguiente, no debe juzgarse según ellas.

2. Así como las leyes inicuas por sí mismas contrarían al derecho natural, o siempre o en el mayor número de casos, de igual suerte las leyes rectamente establecidas son deficientes en algunos casos, en los que, si se observasen, se iría contra el derecho natural. Y por eso, en tales casos no debe juzgarse según el sentido literal de la ley, sino que debe recurrirse a la equidad, que es la intención del legislador. Por este motivo dice el Jurisperito: "Ni la razón de derecho ni la benignidad de la equidad sufren que lo que se ha introducido en interés de los hombres sea interpretado de una manera demasiado dura en contra de su beneficio, desembocando en severidad". En tales casos, aun el mismo legislador juzgaría de otra manera; y si lo hubiera previsto lo habría determinado en la ley.

3. Con lo dicho queda contestada la tercera dificultad.

ARTICULO 6

Utrum iudicium per usurpationem reddatur perversum [a]

Si el juicio se vicia por usurpación

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod iudicium per usurpationem non reddatur perversum.

1. Iustitia enim est quaedam rectitudo in agendis. Sed nihil deperit veritati a quocumque dicatur, sed a quocumque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit iustitiae, a quocumque iustum determinetur: quod pertinet ad rationem iudicii.

2. Praeterea, peccata punire ad iudicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant: sicut Moyses occidendo Ae-

Dificultades. Parece que el juicio no se pervierte por usurpación.

1. La justicia es cierta rectitud en las acciones, y nada perjudica a la verdad quién es el que la dice, sino aquello a que se aplica. Luego tampoco perjudica a la justicia el que cualquier persona determine lo que es justo, lo cual pertenece a la razón del juicio.

2. Castigar los pecados pertenece al juicio; pero se lee que algunos son alabados por haber castigado pecados de otros sobre los que no tenía autoridad, como Moisés matando

[a] Infra q.67 a.1; *In Rom.* 14 lect.1.

[19] *Dig.* l.1 tit.3 leg.25 *Nullus iuris.*

a un egipcio, y Finees, hijo de Eleazar, a Zambri, hijo de Salumi, y "esto le fué reputado a justicia", como se dice en el libro de los Salmos. Luego la usurpación de las funciones judiciales no pertenece a la injusticia.

3. La potestad espiritual se distingue de la temporal; pero a veces los prelados, que tienen potestad espiritual, se entrometen en cosas que pertenecen al poder secular. Luego el juicio usurpado no es ilícito.

4. Así como para juzgar rectamente se requiere autoridad, así también en el que juzga ha de concurrir la justicia y la ciencia, como se infiere de lo expuesto. Mas no se dice que es injusto el juicio si alguien juzga no teniendo la virtud de la justicia o la ciencia del derecho. Luego tampoco el juicio usurpado, que se hace por falta de autoridad, es siempre injusto.

Por otra parte, dice San Pablo: "¿Quién eres tú que juzgas al siervo ajeno?"

Respuesta. Puesto que se debe juzgar según las leyes escritas, conforme a lo expuesto, el que pronuncia el juicio interpreta de algún modo el texto de la ley, aplicándolo a un asunto particular. Ahora bien, correspondiendo a una misma autoridad interpretar y hacer la ley, igual que no puede establecerse la ley sino por la autoridad pública, tampoco el juicio puede ser decidido sino por la pública autoridad, la cual extiende su acción a todos los que están sometidos a la comunidad. Por lo tanto, lo mismo que sería injusto que alguien obligase a otro a observar una ley que no hubiera sido sancionada por la pública autoridad, también es injusto que alguien obligue a otro a sufrir un juicio que no haya sido pronunciado por la autoridad pública.

Soluciones. 1. El hecho de proferir la verdad no entraña compul-

gyptium, ut habetur Ex. 2,11 sqq.; et Phinees, filius Eleazari, Zambri, filium Salumi, ut legitur Num. 25,7 sqq., "et reputatum est ei ad iustitiam", ut dicitur in Ps. 105,31. Ergo usurpatio iudicii non pertinet ad iniustitiam.

3. Praeterea, potestas spiritualis distinguitur a temporali. Sed quandoque praelati habentes spiritualem potestatem intromittunt se de his quae pertinet ad potestatem saecularem. Ergo usurpatum iudicium non est illicitum.

4. Praeterea, sicut ad recte iudicandum requiritur auctoritas, ita etiam et iustitia iudicantis et scientia, ut ex supradictis patet (a.1 ad 1.3; a.2). Sed non dicitur iudicium esse iniustum si aliquis iudicet non habens habitum iustitiae, vel non habens scientiam iuris. Ergo neque etiam iudicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit iniustum.

Sed contra est quod dicitur Rom. 14,4: "Tu quis es, qui iudicas alienum servum?"

Respondeo dicendum quod, cum iudicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum est (a.5), ille qui iudicium fert legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem eiusdem auctoritatis sit legem interpretari et legem condere, sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate, ita nec iudicium ferri potest nisi publica auctoritate, quae quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo sicut iniustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam quae non esset publica auctoritate sancita, ita etiam iniustum est si aliquis aliquem compellat ferre iudicium quod publica auctoritate non fertur.

Ad primum ergo dicendum quod pronuntiatio veritatis non impor-

sión a recibirla, sino que cada uno es libre de recibirla o no, según quiera. Pero el juicio implica cierta coacción, y por esto es injusto que alguien sea juzgado por quien no tiene pública autoridad.

2. Moisés parece haber dado muerte al egipcio como investido de autoridad por inspiración divina, según aparece por aquello que se lee en el libro de los Actos de los Apóstoles: "Matando al egipcio pensaba Moisés que entenderían sus hermanos que el Señor por su mano había de dar la salud a Israel".—También puede decirse que Moisés mató al egipcio defendiendo con moderada y legítima defensa al que sufría una injuria; y acerca de esto dice San Ambrosio que "quien no repele la injuria hecha al compañero, cuando puede, es tan culpable como el que la hace", y aduce el ejemplo de Moisés.—Puede también añadirse con San Agustín que, "así como se alaba la fertilidad de la tierra que produce hierbas inútiles, pensando en las buenas semillas venideras, así aquel acto de Moisés fué culpable en sí, pero revelaba indicio de gran fecundidad", en cuanto era signo de gran energía, con que había de librar al pueblo.

Respecto a Finees, debe decirse que lo hizo por inspiración divina, impulsado por el celo de Dios; o porque, aun cuando todavía no era sumo sacerdote, era, no obstante, hijo de éste, y a él pertenecía este juicio, como también a los otros jueces a quienes esto estaba mandado.

3. La potestad secular está sometida a la espiritual como el cuerpo al alma; y por esto no hay juicio usurpado si un prelado espiritual se entromete en los asuntos temporales respecto de aquellas cosas en que esta potestad temporal le está sometida o respecto de aquellas otras que

tat compulsionem ad hoc quod suscipiatur, sed liberum est unicuique eam recipere vel non recipere prout vult. Sed iudicium importat quandam impulsionem. Et ideo iniustum est quod aliquis iudicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

Ad secundum dicendum quod Moyses videtur Aegyptium occidisse quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus: ut videtur per hoc quod dicitur Act. 7,25, quod, "percusso Aegyptio, aestimabat Moyses intelligere fratres suos quoniam Dominus per manum ipsius daret salutem Israel". — Vel potest dici quod Moyses occidit Aegyptium defendendo eum qui iniuriam patiebatur cum moderamine inculpatae tutelae. Unde Ambrosius dicit, in libro "De offic." [20], quod "qui non repellit iniuriam a socio cum potest, tam est in vitio quam ille qui facit"; et inducit exemplum Moysi.—Vel potest dici, sicut dicit Augustinus, in "Quaestionibus Exod." [21], quod "sicut terra, ante utilia semina, herbarum inutilium fertilitate laudatur; sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnae fertilitatis signum gerebat": inquantum scilicet erat signum virtutis eius qua populum liberaturus erat.

De Phinee autem dicendum est quod ex inspiratione divina, zelo Dei commotus, hoc fecit. — Vel quia, licet nondum esset summus sacerdos, erat tamen filius summi sacerdotis, et ad eum hoc iudicium pertinebat, sicut et ad alios iudices, quibus hoc erat praeceptum (Ex. 22,20; Lev. 20; Deut. 13,17).

Ad tertium dicendum quod potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae. Et ideo non est usurpatum iudicium si spiritualis praelatus se intromittat de temporalibus quantum ad ea in quibus subditur ei sae-

[20] L.1 c.36: ML 16,81.
[21] *Quaest. in Heptat.* l.2 q.2 super Ex.2,12: ML 34,597; cf. *Contra Faust.* l.22 c.70: ML 42,414.

a ella le son relegadas por la potestad secular.

4. El hábito de la ciencia y el hábito de la justicia son perfecciones propias del individuo, y así su carencia no da lugar a un juicio usurpado, como ocurre con la falta de pública autoridad, de la cual el juicio recibe su fuerza coercitiva.

cularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur.

Ad quartum dicendum quod habitus scientiae et iustitiae sunt perfectiones singularis personae: et ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum iudicium, sicut per defectum publicae auctoritatis, ex qua iudicium vim coactivam habet.

INTRODUCCION A LA CUESTION 61

LA DIVISION DE LA JUSTICIA

Se trata de la división de la justicia en sus *especies* o «partes subjetivas», según la terminología del Angélico. En el prólogo presenta la división de todo el resto del tratado bajo este epígrafe de las *partes de la justicia*. Pero las partes integrales o actos parciales merecen consideración sólo en la cuestión final (q.79); y «las partes potenciales» forman el estudio de *las virtudes adjuntas,* desde la religión en adelante. Todo lo restante queda, pues, dedicado al estudio de estas dos especies, de la distributiva y conmutativa: en sí mismas, en sus actos, vicios opuestos o transgresión de las múltiples normas de justicia, que implícitamente van estudiadas en cada uno de esos vicios.

Pero de la distributiva sólo se esboza la idea general de la misma aquí, y su vicio opuesto (q.63). No encontraba más problemas planteados, en torno a ella, en su modelo, Aristóteles, y hoy día sigue quizá aún más rudimentario el desarrollo esquemático de esta importante virtud [1]. Trataremos de suplirlo dedicándole los principales análisis de esta cuestión. Casi toda la materia de la justicia la absorbe, pues, la conmutativa, cuyas ramificaciones en las relaciones humanas son tan varias, por lo que da lugar a tan múltiples transgresiones o «vicios» según las diversas materias.

En rigor, no son dos las especies o «partes» de la justicia, pues ya hemos indicado en la cuestión 58 que el pensamiento de Santo Tomás en la *Summa,* y de sus discípulos, está a favor de la división de la justicia cardinal en la aristotélica y clásica trilogía: *Justicia general* o *legal* y *justicia particular;* ésta, a su vez, en *distributiva* y *conmutativa.* Y ya se dijo cómo la anomalía se explica por la ubicación tan extraña que dió Aristóteles al tema de la justicia legal, encuadrándola en la consideración de la justicia en sí misma. El Aquinate, que siguió en esto a su maestro helénico, se ve forzado a presentar aquí, como división de la justicia misma, esta de las dos especies (prol. a.1 título). Sólo dentro del artículo 1 aclara su propósito, diciendo que se trata de las especies de justicia *particular.* Pero su mente es clara en punto a la distinción neta de la justicia legal como verdadera forma de justicia. Baste recordar, además de lo dicho, que en la parte general (1-2 q.60 a.3 ad 2.3) defiende con firmeza y precisión la justicia legal como virtud distinta de la justicia particular, y, en cambio—detalle significativo—, aún duda de dar categoría de especie distinta a la distributiva.

Y no cabe duda que *la fuente primaria de inspiración* para esta breve

[1] Apenas merece ligera mención en los manuales de moral. Una excepción es H. B. MERKELBACH, que se ha esforzado en dedicarle mayor amplitud (*Summa theol. moralis* II n.611-644).

cuestión es Aristóteles. De él procede esta división de las especies de justicia, que ha pasado a ser herencia común de la humanidad. Y de él ha tomado el Santo todo el restante material de la cuestión: las prolijas disquisiciones matemáticas del filósofo griego sobre el distinto medio, de proporción geométrica o aritmética, en ambas formas de justicia, que el Angélico, con gran cordura, se limita a resumir en breve indicación, y las subdivisiones de la materia de las mismas, que magistralmente justifica [2].

Por lo demás, es clara *la ordenación* del temario de la breve cuestión, en que establece, ante todo, la división de la justicia particular en las dos especies (a.1); señala después el diverso medio formal del objeto de ambas (a.2), así como su materia y actos propios (a.3), para terminar con otra nota diferencial, la distinta forma de *contrapassio*, de acción y reacción, las mismas (a.4).

I. Las especies de justicia particular (a.1)

La aserción del Angélico es también la afirmación básica y repetida de Aristóteles sobre la justicia particular.

Esta justicia, llamada por él *parcial*—en parte o «secundum partem»—*tiene dos especies: la justicia distributiva y la conmutativa.*

Se llama particular, añade Santo Tomás, por el orden al *término* de estas relaciones justas, que es la *persona particular* o *privada*. Y el individuo es siempre *una parte* respecto del todo social. De nuevo recuerda la idea básica de que todo *el orden jurídico se estructura* y desenvuelve *en una triple dimensión:* en las tres líneas posibles de relaciones de derechos y deberes para con otros que se pueden pensar, porque este espacio jurídico por fuerza es también tridimensional. Es el famoso orden triple: *ordo partium ad totum, ordo totius ad partes, ordo partis ad partem*. De estos tres, los dos últimos ordenan deberes y relaciones de justicia respecto de los particulares: el orden de una persona privada a otra—las relaciones de los individuos entre sí—, dirigido *por la conmutativa;* y el orden de la comunidad a las personas privadas, que es orden de distribución de los bienes comunes a los miembros del cuerpo social, el cual dirige *la distributiva*. Son, por lo tanto, dos especies de justicia particular, ya que contienen dos suertes de relaciones jurídicas esencialmente distintas entre sí.

De esta idea fundamental brota ya todo el concepto de las dos formas de justicia. Bien patente y conocida es la noción de la conmutativa. Es la *justicia igualitaria*, o de los cambios, la que mueve a todos los individuos a dar a la sociedad lo que es suyo en cuanto personas privadas, sus derechos rigurosos, naturales y adquiridos por su dignidad absoluta de personas humanas. Por eso es la justicia que rige las relaciones de coordinación entre los individuos.

También se desprende de ahí el concepto propio de la distributiva. «Es—dice el Angélico—la virtud distributiva de los bienes comunes según una cierta proporcionalidad» (a.1); «la que ordena el bien común a las personas particulares por su distribución» (a.1 ad 4). Cuál sea esa proporción y en qué se apoya lo declaran las definiciones usadas comúnmente por filósofos y juristas. Puede darse, por ejemplo, la siguiente definición: La distributiva es *la virtud que inclina a la sociedad y sus gobernantes a distribuir los bienes comunes entre las personas privadas en*

[2] ARIST., *Ethic.* 5 c.5-9 (Bk 1131a-1134a): S. TH., lect. 4-9.

proporción a sus méritos, a su dignidad y necesidades». Estos bienes comunes han de entenderse en sentido amplio, como incluyendo cargos, funciones y hasta las mismas cargas para con la comunidad. Y los títulos que alegan los particulares a las exigencias de la distributiva no son sus derechos absolutos de personas, sino en su función de *miembros* del organismo social: *méritos* respecto de la comunidad, *dignidad* o puesto que ocupan en ella, *necesidades* que deben ser atendidas socialmente. Su lema debe ser: *A cada uno según sus méritos, sus fuerzas y necesidades.*

Dos notas pueden también derivarse, que señalan la *fisonomía* de la distributiva. Una, la de ser la justicia por excelencia de *los gobernantes y del buen gobierno*, como se la ha llamado recientemente [3], porque ella es la que rige las principales funciones de la *administración* de la cosa pública y porque sus exigencias se dirigen principalmente a los jefes y rectores de la comunidad, los cuales, como gerentes o administradores del bien común, deben estar bien *informados del espíritu de la distributiva* o de la recta distribución. De ahí que, a diferencia de la conmutativa, cuyo objeto es lo justo o el derecho privado, la distributiva es la justicia del *derecho público*, la que rige las relaciones de *subordinación y supraordenación*. Y por ello, juristas modernos, reaccionando contra la posición de neoescolásticos como Cathrein y Vermeersch, quienes, siguiendo a Lugo, tenían esta virtud como justicia imperfecta, y su objeto como un *derecho impropio* en comparación con la conmutativa, tienden a elevar y valorar más esta justicia del buen gobierno, defendiendo su preeminencia sobre la conmutativa, por lo mismo que los valores transpersonales o conmunitarios que aquélla crea se elevan sobre *los valores puramente personales y el individualismo* de las relaciones de la conmutativa [4]. Lo que se halla de acuerdo con la concepción de Santo Tomás, puesta de relieve, según vimos antes [5], por Báñez, de que esta justicia del bien común tiene no sólo la esencia propia de justicia, sino que *axiológicamente es más excelente* que la conmutativa, por la misma superioridad del bien común sobre el bien privado, si bien la forma de la justicia —que es la estricta igualdad—la realiza de un modo más perfecto aquella justicia interindividual

El otro rasgo saliente de su fisonomía es ser la distributiva *justicia eminentemente social*. Más social, si cabe, que la justicia legal, porque hace llegar los bienes comunes, que aquélla procuraba, a sus naturales destinatarios, que son los particulares. Y es bien obvio que la equitativa distribución de los bienes creados entre los individuos, según las exigencias del bien común, constituye función capital de la justicia social, como ya señalaba la encíclica *Quadragesimo anno* [6]. La justicia distributiva exige, pues, de la sociedad y de sus gobernantes que, mediante una acertada dirección de la economía, hagan que las riquezas, considera-

[3] J. PIEPER, *Über die Gerechtigkeit*² (Munich, Kösel 1954) p.75ss.

[4] E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* cit., c.18 p.152-4, quien cita en favor de esta doctrina a DEL VECCHIO y RADBRUCH.

[5] D. BÁÑEZ, *De iure et iustitia decisiones* in q.58 a.5-7, dub.1. Véase lo dicho antes sobre la preeminencia de la justicia legal, introd. a la q.58.

[6] Enc. *Quadragesimo anno*, texto en Denzinger 2260. Véase su versión: «Por lo mismo, las riquezas incesantemente aumentadas... deben distribuirse entre las personas y clases de manera que quede a salvo aquella común utilidad de todos, tan alabada por León XIII, o, por mejor decirlo, para que se conserve íntegro el bien común de toda la sociedad. Esta ley de justicia social prohibe que una clase excluya a la otra en la participación de los beneficios... Dése, pues, a cada cual la parte de bienes que le corresponda y hágase que la distribución de los bienes creados se corrija y se conforme con las normas *del bien común o de la justicia social*». Trad. de A. C. E., *Colección de encíclicas y documentos pontificios* 4.ª ed. (Madrid 1955) p.403 n.25.

blemente aumentadas por el constante perfeccionamiento de la técnica, sean distribuídas debidamente, haciéndolas llegar, a través de la legislación social e instituciones sociales, a todos los pobres y necesitados de la sociedad. Y ésta es la función por excelencia de la justicia social, el complemento y coronación de toda la obra de justicia legal y recta administración del Estado.

II. *Diferencias entre la justicia distributiva y la conmutativa (a.2.4)*

Santo Tomás sigue exponiendo el concepto de ambas formas de justicia señalando las diferencias entre ellas.

1.ª *El sujeto de derechos y deberes.*—Ante todo, es *distinto el sujeto* en que residen, a quien afectan las obligaciones de una y otra. *Este sujeto de deberes* en que reside la distributiva es la sociedad y los representantes de la misma, los gobernantes en general, encargados de la distribución de los bienes comunes. Tal es el *sujeto principal y mente arquitectónica* en dicha administración de las utilidades públicas, como indica el Angélico remitiéndose a la misma fórmula que había empleado para la justicia legal (q.58 a.6), puesto que «sólo al que preside en los bienes comunes toca distribuirlos» (a.1 ad 3). Lo que da a entender que también a los que presiden los grupos sociales, como las empresas, compete la función de justa distribución. *En los súbditos*, como tales, sólo de manera pasiva y *participada* se encuentra la distributiva y sus deberes, «en cuanto están contentos con la justa distribución» (a.1 ad 3). A no ser que, a su vez, sean jefes de alguna agrupación social o de producción de bienes, etc., y les corresponda tomar parte en la distribución. Ya se ha dicho que ésta es por excelencia *la justicia* del buen gobierno y de administración de la cosa pública.

La justicia conmutativa es, en cambio, la propia de los particulares en cuanto tales; el propio sujeto de este hábito y sus deberes son, pues, todas las personas privadas. También a veces las personas públicas, o las sociedades, se enfrentan entre sí o con los particulares con relaciones de estricta justicia conmutativa.

Análoga variación se da *en el término* a quien se dirigen, o *el sujeto de derechos* en ambas. En la conmutativa lo forman igualmente los individuos «como partes», o personas privadas, por su dignidad humana. Pero en la distributiva no son los individuos aislados, sino como solidarios entre sí o miembros de la sociedad. La distributiva por fuerza *se dirige a una pluralidad de sujetos*, cuyos méritos y necesidades debe comparar. Porque no hay distribución sino entre muchos y formando una sociedad.

De este doble sujeto de derechos y deberes nace la doble relación jurídica, constitutiva de un doble derecho: relación del todo a las partes o de unas partes con otras.

2.ª *El justo medio en la conmutativa y distributiva.*—De una manera más directa, Santo Tomás afirma, resumiendo una larga especulación de Aristóteles, que *en la justicia conmutativa se determina el medio según igualdad absoluta o aritmética; en la distributiva, en cambio, se establece el medio según igualdad proporcional o geométrica.*

La primera es denominada también igualdad real, o de cosa a cosa. El medio virtuoso se determina según una *medida cuantitativa*, de rigurosa igualdad objetiva. Se debe a otro una cosa *igual* a la que se le había quitado o era suya, sin atender a la proporción con las personas.

No ocurre otro tanto con la *distributiva.* En ella no se da al prójimo lo que es *suyo* de un modo absoluto y según igualdad entre la cosa dada y recibida, sino en cuanto los bienes comunes del todo pertenecen a cada parte. Pero la distribución de los bienes comunes se realiza atendiendo a la dignidad y función de las partes en el todo. Tanto más se debe a una persona cuanto mayor jerarquía tiene sobre otras en la comunidad, de tal suerte que, en el grado en que una persona exceda a otra, la cosa que se le dé exceda también a la cosa que se dé a la otra persona. Esto llama Aristóteles igualdad de *proporción geométrica*, y Santo Tomás, *proporción de las cosas a las personas.* El medio virtuoso entonces puede expresarse por una proporción: tanto como excede una persona a otra dentro de la colectividad, tanto debe exceder lo que se asigne a ella respecto de lo que se dé a la otra.

Este exceso y mayor principalidad de uno sobre otros decía Aristóteles, y lo recuerda el Aquinate, que se computaba de diversa manera en los distintos regímenes políticos. En la aristocracia se tiene en cuenta ante todo la virtud y poder; en la oligarquía, las riquezas; en otros, la nobleza; en el régimen democrático, la libertad [7]. Pero ya dijimos que el título exigitivo a la participación de los bienes comunes no solamente son la dignidad y preeminencia de las personas—ello sería título para la distribución de los cargos y funciones—, sino a la vez las necesidades, también proporcionales, de los miembros y grupos sociales.

3.ª *El derecho en la conmutativa y distributiva.*—La idea de distinto medio virtuoso hace en seguida apelación a la diferencia *de objeto formal* en ambas especies de justicia, ya que la medida racional o justo medio es simple manifestación del objeto. Expresado este objeto formal, que es el derecho o lo justo, en su forma pasiva o desde el sujeto correlativo de deberes, se trueca en *lo debido* o *ratio debiti.* Pues bien, Santo Tomás enseña, bajo esta otra expresión, tan habitual en él, que *la razón de debido o el derecho en la conmutativa es esencialmente diverso del débito en la distributiva* (a.1 ad 5).

Y es porque, según glosa Cayetano, la conmutativa manda dar a cada uno lo que es plenamente suyo y a que tiene perfecto derecho, *suum simpliciter;* en la distributiva, en cambio, se distribuye a muchos lo que se les debe no como *bien* propio, sino en cuanto *los bienes comunes* en cierto modo se deben a ellos, porque el bien del todo es—*quodammodo*—bien de las partes y se hace *suyo* en cierta manera [8]. Por lo tanto, tiene razón el Angélico en añadir que se trata de «distinto derecho o *ratio debiti,* porque de distinto modo se debe a uno lo que es común que lo que le es propio» (a.1 ad 5). Los bienes sociales están destinados a los ciudadanos y a ellos se deben, pero no con aquella perfección de derecho real que los haga sin más cosa suya.

Salta a la vista de todo ello una consecuencia importante: *que el fundamento de todos los derechos y obligaciones en la distributiva es el bien común.* No se cansa Santo Tomás de repetirlo, y la encíclica pon-

---

[7] ARIST., *Ethic.* 5 c.6 (BK 1131a25-30): S. TH., lect.4.

[8] CAIETAN., *Comment. in 2-2* q.61 a.1: «Et similiter in commutativa debitum est alicui quia proprium; in distributiva vero quia commune. Et haec differunt formaliter: quia proprium debetur alicui loco accepti ab eo sponte vel invite; commune vero est debitum alicui ex hoc solum quod est pars illius, et tanta portio debetur quia est pars».

tificia no estaba menos explícita e insistente [9]. Y es que el motivo formal y fundamento de toda justicia es algo *debido,* constituído por el derecho de otro. Ahora bien, la razón de todas las obligaciones de distribución justa que la distributiva impone a los gobernantes es el bien común, las exigencias y derechos de los particulares respecto de éste. El título de dichas exigencias no está en el derecho privado y personal de los individuos, sino en el bien común, porque no se deben los bienes comunales a las personas como tales, sino *como miembros de la comunidad.*

Aquí también es la ley del bien común la que preside tal distribución de ventajas y cargos públicos. *Bonum commune ut distributum,* la ley del bien común distribuído, decía con fórmula exacta Juan de Santo Tomás, porque el derecho y el deber correlativos de la distributiva no nacen de alguna obligación especial en el dispensador de los bienes públicos para con los particulares, sino que son el derecho y el deber del bien común, las exigencias de éste [10]. Este bien común y a la vez sumamente comunicativo reclama su difusión sobre todos los particulares, los cuales tienen derecho a una participación proporcional en los beneficios comunes.

4.ª *Diferencia en la «contrapassio», o reciprocidad de acción y pasión.*—Santo Tomás señala también esta otra nota distintiva, implicada en la noción aristotélica del *contrapassum.* Este término, procedente de Aristóteles, significa «la recompensación igual de la pasión a la acción precedente», del daño infligido y la reparación obligada. Pues *contrapassio* o *repassio* denota que el infractor de la justicia debe padecer tanto cuanto es el daño que a otro ha inferido por injurias a su persona o sus bienes.

Se refería primero a las acciones injuriosas, en donde se da tal reciprocidad de acción y pasión, de la damnificación injusta y el castigo que ha de infligirse. Pero se traspone luego a las *conmutaciones*—o relaciones de intercambio—*voluntarias,* donde la pasión es la restitución de un tanto igual a lo que se debe. Es la expresión casi de la ley del talión, y en todo caso la figura exacta de la igualdad real y puramente objetiva de la conmutativa, que por esto ha de llamarse *justicia correctiva o rectificadora* en la esfera *judicial,* como relación o proporción señalada por el juez entre el delito y la pena.

Por eso enseña el Angélico, siguiendo al filósofo griego, que *en la conmutativa se verifica reciprocidad de pasión a la acción precedente; mas en la distributiva no existe tal «contrapassum», sino igualdad proporcional a las personas* (a.4).

En efecto, *contrapassum* se hace entonces equivalente a «lo justo conmutativo» y expresión de la medida objetiva de igualdad que interviene en todas las relaciones jurídicas de la conmutativa. Mas no tiene lugar en la distributiva, que, como vimos, no atiende a tal igualdad de acción y pasión, o de las cosas vendidas con el precio, sino a una relación proporcional de las cosas con las personas.

[9] S. THOMAS, hic a.1c et ad 1-5. Véase el texto de la encíclica, nota 6. Cf. CAIET., *Comment. in 2-2* q.61 a.1.

[10] Io. A STO. THOMA, *Cursus Theol.* in 1 p., q.21 disp.6 a.4 (ed. Vivès, Parisiis 1883, t.3) p.547: «Habet enim iustitia distributiva ius et debitum fundatum non in aliquo accepto vel dato ab alio, sed in ipsa naturali ratione boni communis». Ibid., p. 560: «Totum onus nascitur ex ipsa exigentia boni communis».

BIBLIOTECA

III. Objeto material y actos de la distributiva y conmutativa (a.3)

Es, por fin, lógico que exista una *última diferencia* en ambas formas de justicia en lo que Santo Tomás llama *materia* de su operatividad, que se refiere al *objeto material* o a la clase de operaciones en que se actúan.

Aún precisa el Angélico que la *materia remota* es la misma en la distributiva y conmutativa, porque las dos versan «sobre las cosas, sobre las personas o sobre las obras» a las que se dirigen sus acciones externas: sobre las cosas, para el *uso* de las mismas en los cambios, compraventas, en la restitución a otros; sobre las personas, como término de las injurias, del honor, etc., que se les hace; sobre las *obras de otros,* cuando la justicia exige de ellos prestaciones, reparaciones y otros actos.

Pero *la materia próxima* en ambas es esencialmente diversa. La forman *las operaciones exteriores* con las cuales usamos de aquellas cosas, nos relacionamos con aquellas personas. Y es diversa la *especie* de uso y actuación concerniente a esos objetos que tiene la distributiva y la conmutativa; la primera es «directiva de las distribuciones; la segunda, directiva de las conmutaciones—o intercambios—que pueden darse entre varias personas».

Con ello queda a la vez dicho *el acto general* de las dos virtudes. La materia próxima—la especie de operación exterior que *usa* de los objetos mencionados—coincide así con *el acto propio* de cada especie de justicia.

Y el *acto general* de la distributiva es la *distribución o dispensación de los bienes comunes a los particulares.* Santo Tomás no determina aquí más este acto o formas de distribución y administración por los gobernantes de la cosa pública; sin duda porque, a diferencia del de la conmutación, que se divide en distintas especies según las materias concretas, es uno específicamente en todas las distribuciones. Pero lo va a detallar, como siempre hace respecto de la conmutativa, con ocasión del pecado contrario, o la *aceptación de personas* (q.63). Resumiendo lo que allí indica con las aclaraciones de sus discípulos, podemos distinguir las diversas *actuaciones* de la distributiva según las *varias materias,* o bienes y funciones que han de dispensarse a los súbditos [11].

1. Los *bienes comunes* que se deben administrar. Entre los cuales, unos hay que conciernen directamente al bien de la sociedad. Tales son *los cargos y funciones* públicas, en los cuales debe atenderse más a las exigencias de la misma organización del bien público. Esta elevada función del gobierno impone siempre la obligación de repartir tales cargos entre personas dignas y aptas para los mismos. Más aún, la misma justicia distributiva exige y prescribe, añade Santo Tomás, el deber de *elegir al más digno,* al menos en sus cualidades relativas de mayor idoneidad respecto del bien común [12]. Esto obliga, a veces, por justicia conmutativa para con el candidato más digno si el oficio se confiere *por concurso público,* oposiciones, etc., pues, en virtud de un cuasi-contrato, el que

[11] MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.611-634; A.-J. FAIDHERBE, *La justice distributive* (París 1934) p.46ss.; H. HERING, *De acceptatione personarum:* Angelicum, 19 (1942) p. 119-138; A. PEINADOR, *De iure et iustitia* n.627-661.

[12] Q.63 a.2 ad 3: *Quodl.* 4 a.15.

mejores condiciones presenta, cualidades, notas, etc., adquiere *derecho estricto* a que se le adjudique el cargo o servicio.

2. Los otros bienes de la comunidad conciernen más directamente a la utilidad de sus miembros. Entre ellos se encuentran en primera línea y en plano de mayor urgencia:

a) *Los bienes económicos*—todos los servicios públicos, transportes, utilidades, subvenciones, etc.—cuya distribución justa por todas las regiones, localidades, individuos de una nación, en proporción de sus necesidades o de su rango y cuantía de sus aportaciones, es un deber de conciencia, de justicia distributiva, para todos los poderes públicos encargados de la administración de los mismos.

b) *Los bienes espirituales*, tanto de orden moral como de ciencia y cultura, de la paz y seguridad públicas, protección de los derechos de todos y de la moralidad, así como todas las instituciones docentes y benéficas, han de ser repartidos según las mismas normas y medida de proporción a la justicia distributiva. En un plano superior, también están los bienes puramente espirituales de la sociedad sobrenatural, la instrucción y predicación religiosa, los sacramentos. En está dispensación de lo espiritual, advierte el Angélico que se comete más grave pecado de *aceptación de personas* (q.63 a.1) cuando se falta a la medida de su equitativa distribución por cualquier clase de favoritismo o nepotismo inicuos y arbitrarios.

c) Entre los bienes espirituales deben también enumerarse *los honores y premios* a distribuir. También su dispensación debe ajustarse a las normas de la justa distribución, y el recto sentido de la distributiva exige que no se concedan tales premios y honores sino a los dignos y merecedores de ello.

3. *Vienen en tercer lugar las diversas cargas comunes*—económicas, sociales—que se han de repartir. También se incorporan al objeto de la distributiva, aunque indirecto, porque, si bien son aportaciones para con la comunidad, están sujetas a las mismas normas de justa y proporcional distribución, la cual refluye luego en bienestar de los particulares. Son las más salientes:

a) *Los impuestos* o cargas *tributarias*, que serán injustas si no se guarda en ellos la ley de la justa proporción y equidad, según el poder y la capacidad económica de los ciudadanos. Por este concepto, la imposición y regulación de tributos por parte del gobernante pasa a ser acto de la distributiva. Ciertamente, las normas concretas de la tasación fiscal han de ser elaboradas a la luz de altos principios y profundos estudios de economía; pero todo ello deberá, a su vez, ir subordinado a las normas superiores de la distribución justa, de no ser gravosos a unas clases o grupos sociales, sino de atender a los intereses de todos. A su vez, la obligación de satisfacer estos mismos tributos en los súbditos es impuesta por la justicia legal.

b) Diversos *trabajos y prestaciones personales* que pueden ser impuestos a los particulares en la agrupación profesional, sindicato o empresa, en el municipio o el Estado para la utilidad del todo. Dichos gravámenes también han de ser repartidos en proporción debida, sin sobrecargar a unos sobre otros. Destaca entre ellos de manera principal *la prestación del servicio militar*. Las leyes que imponen este servicio militar, sea voluntario, sea obligatorio, son consideradas comúnmente por los moralistas como justas y obligatorias por la justicia del bien común, de las necesidades de la defensa nacional. El Estado deberá guardar en ellas el principio de la universal y justa distribución, sin

gravar desigualmente a unos y mantener, a favor de otros, odiosos privilegios. Y las infracciones en dichas leyes de servicio militar suponen lesión de la justicia distributiva tanto de parte del Estado como de los particulares, los cuales también pueden en ello inferirse daños mutuos, con lesión de la justicia conmutativa.

c) *La tasación de las penas a los delincuentes en una buena legislación penal y la misma administración de justicia* en los tribunales también se adscriben a la distributiva y han de dirigirse por los principios de éstas. El juicio era especialmente atribuído a la distributiva. Sobre todo la sentencia judicial en causas penales deberá tener en cuenta la ley de proporcional distribución con la medida general de rigor penalista.

d) Y no se olvide, por fin, que en la actual organización económico-social se abre un campo inmenso al ejercicio de la distributiva, *primero* en la esfera de *las cargas sociales*, subsidios, seguros, etc., que derivan de los contratos de trabajo y las relaciones de empresa. Estas han de ser dirigidas por los principios de la distributiva, tanto por parte del Estado, que en su legislación social y de previsión los ha de fijar y distribuir entre los empresarios sin gravámenes desiguales e injustos, como de parte de los particulares, que así coadyuvan a la *distribución de los bienes comunes de la tierra* entre los necesitados en virtud de la función social de la propiedad y el destino natural de las riquezas.

Y, *en segundo lugar*, también la justicia distributiva ha de ser el principio vital que anime e impela preceptivamente a una *economía dirigida*, la cual fomente las fuentes comunes de riqueza, mueva a obras de interés general y, mediante expropiaciones forzosas, colonizaciones, fomento de construcciones de viviendas, etc., realice y mueva a los particulares a realizar esa tarea urgente, de *justa distribución de las riquezas*, que las encíclicas pontificias señalan como ideal y meta de las exigencias de la justicia social y del bien común, y que es a la vez obra que la *justicia distributiva* debe dirigir. Así, esta virtud del buen gobernante es la que se reserva las tareas más nobles de la *política* social y administración públicas.

En la segunda parte del artículo 3 presenta el Angélico un avance o *esquema de división de las materias y actos parciales de la justicia conmutativa*. La materia de ésta—por su mismo nombre, *conmutativa*, es la justicia de *los cambios* o conmutaciones privadas—la subdivide en conmutaciones involuntarias y conmutaciones voluntarias. Aquéllas son las relaciones de justicia que nacen del delito, las que implican el uso injusto de los bienes de otro e injurias a su persona, es decir, cualesquiera injusticias a él inferidas contra su voluntad. Las segundas son todas las formas de relaciones voluntarias y contractuales.

Santo Tomás prosigue justificando la subdivisión en *ocho* modos de injusticias involuntarias y en otras *quince* formas de relaciones voluntarias contractuales, que constituye una buena división de los contratos.

El Angélico no ha seguido después en sus cuestiones este esquema de división. Se trata de la enumeración que se encuentra literalmente en Aristóteles [13], y que el Santo sólo trata de justificar. La primera parte la va a reducir notablemente, y en cuanto a la segunda, veremos que suprimirá todo estudio específico de los contratos, reduciendo a dos tipos la injusticia en ellos, el fraude y la usura (q.77-78).

---

[13] *Ethic.* 5 c.5: Bk 1131a2-10

CONSECUENCIAS: A) INTEGRACIÓN DE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA EN UNA JUSTICIA SOCIAL ADECUADA

Hemos de completar brevemente la doctrina expuesta llevando la lógica de la misma a sus naturales consecuencias. Una de ellas es la de las relaciones de la justicia distributiva con la legal y social, ya antes identificadas. Si también la distributiva es justicia propia y *eminentemente social,* como se desprende de todo lo dicho, la consecuencia parece ser obvia. Nuestro pensamiento e interpretación de Santo Tomás ya lo hemos expuesto en otro lugar [14], y es bien nutrido el grupo de autores que desde Pesch, Antoine y Rénard siguen nuestra misma posición, que puede condensarse así:

La justicia distributiva sólo materialmente es justicia particular. En su estructura formal es un complemento esencial de la justicia legal, constituyendo con ella una sola especie adecuada de justicia social o del bien común.

El primer aspecto es, sin duda, bien patente. Santo Tomás ha distinguido las tres formas de justicia por razón del término a que se ordenan. La distributiva y conmutativa, puesto que se dirigen a satisfacer los deberes a los particulares, son justicia particular. Pero esta *designación* es sólo *material,* porque el término, como tal, no es el objeto formal especificativo de la justicia, a no ser que implique motivo formal y fundamento de derecho nuevo. La religión tiene por término de sus deberes a Dios, pero no por su objeto formal.

Por lo cual se sigue ya la segunda parte de nuestro aserto, o *la fusión de la justicia legal y distributiva* en la unidad superior de la *justicia social.* Sin duda hay en ello una desviación material de Santo Tomás, quien sigue el esquema de división dado por Aristóteles, con la consiguiente anomalía que ya hemos visto para la justicia general, división que debió ser rectificada por el Aquinate. Pero a esta desviación verbal nos obligan las doctrinas de los papas, quienes hablan de un modo indivisible de justicia social para indicar las dos funciones de aportación al bien común y distribución de esos bienes comunes, si no queremos desviarnos más de la línea tradicional poniendo una *cuarta justicia* para comprender todo el alcance de funciones y oficios que atribuyen los pontífices a esta justicia del bien común.

Pero, además, Santo Tomás habló, en el fondo y formalmente, de *la distributiva* como justicia *comunitaria,* asignándole notas esenciales propias de este tipo de justicia y en todo semejantes a las de la justicia legal. El sujeto de derechos no son los particulares como tales, sino como miembros o partes del cuerpo social. El objeto de derecho, o los bienes a percibir, no es el *bien propio* de cada individuo, sino los bienes comunes. Y, sobre todo, la nota más específica del objeto formal de una virtud, el medio virtuoso, no es la igualdad cuantitativa, propia de la conmutativa y del derecho privado, sino la igualdad proporcional, geométrica, que sólo se realiza entre muchos y es propia de quienes se sienten solidarios en sus derechos al bien común [15].

[14] T. URDÁNOZ, *La justicia legal y el nuevo orden social:* Cienc. Tom., 67 (1944) p.200-233, donde aducimos bibliografía, además de los autores indicados antes al hablar de la justicia legal.

[15] No vale argüir con A. PEINADOR, *De iure et iustitia* cit., n.26, diciendo que el bien común, una vez que se destina a los particulares y pasa a ser dominio de ellos, ya se hace bien privado. ¿Podría un cargo o función pública hacerse del dominio de algún particular? En todo caso, sólo se prueba que la distributiva es materialmente justicia particular por el término y destino último de los bienes que distribuye, que son las personas privadas. Al fin, el bien común no abstrae de los bienes particulares, sino que a todos los engloba. Pero aquí se trata de la peculiaridad formal como se deben esos bienes comunes a los particulares, que, como dice el Angélico, es «secundum diversam rationem debiti: *alio* enim *modo* debetur alicui id quod est commune, alio modo id quod est proprium» (a.1 ad 5). Esta nueva *ratio debiti* que asiste a los individuos es el derecho social, no privado.

Todo ello son indicios claros del argumento decisivo en esta materia, que es *la unidad del objeto* formal. En toda justicia, el objeto formal es el *iustum* o derecho objetivo, como *un bien debido* a otros—*ratio debiti*—, constituído a su vez y diferenciado por el derecho subjetivo o las exigencias del sujeto activo de derechos. Ahora bien, hemos visto que derechos y deberes, en la justicia legal y distributiva, responden a exigencias del *bien común.* Se refieren no al derecho propio de los individuos, sino al derecho del bien común y a los deberes para con éste. El *bien común, en cuanto debido* también a los particulares, en cuanto fundamento de exigencias no sólo de la sociedad en sí, sino de los miembros solidarios en ella, definirá una misma *ratio debiti* y motivo formal, determinante de una sola justicia comunal.

Es sólo una *diferencia material* la marcada en la idea clásica del *triple orden*—del todo a las partes y de las partes al todo, además del orden de las partes entre sí—, que determinaría *tres relaciones jurídicas* distintas. La diferencia de término indirecto no especifica la justicia, sino sólo la distinta razón de bien debido, privado o común. Prueba de ello es que entre el todo y las partes, entre individuos y sociedad, pueden darse relaciones mutuas de justicia conmutativa. Y es que la *relación jurídica adecuada es reversible,* debiendo ambos extremos ser sujetos de derechos y deberes mutuos. Por lo mismo, la justicia de lo social, fundada *en el bien común,* abarca los deberes de los particulares con la sociedad y de ésta con los particulares, y así, bajo el mismo signo de la justicia social, los individuos pueden tener deberes para con la comunidad—los que impone la justicia legal—y a la vez derechos, realizados por la distributiva.

Ni bastaría decir, como algunos quieren, que la distributiva es sólo *mediate et imperative* justicia legal o social. Así son también sociales la conmutativa y todas las demás virtudes personales, orientadas por la legal hacia el bien general. Mas la distributiva es justicia social *por título inmediato,* por ser justicia del bien común, fundada en las exigencias de éste.

B) OBLIGACIÓN DE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA Y LEGAL

Como *otra consecuencia* de los principios sentados y una de las notas que más asemejan y unen la justicia distributiva y la legal, indicamos brevemente este difícil tema de *su forma de obligación.* Las normas de justicia social—legal, distributiva—, ¿imponen un *debitum* estricto y plenitud imperativa de norma jurídica, de tal modo que su infracción o incumplimiento obliguen a reparar el derecho, es decir, a la restitución?

El tema se plantea también desde el punto de vista *de la obligación de las leyes del Estado;* pero con mayor razón cabe enfocarlo desde nuestro punto de vista del deber y derecho propios de la justicia del bien común.

Entonces la materia se circunscribe a la esfera económico-social de esta justicia. Porque no todo el vasto campo de las leyes—objeto de actuación máxima de la justicia legal y distributiva—se refiere a prestaciones materiales, evaluables en dinero y cuya infracción obligara a restituir. Se debe descartar todo el dominio dilatado de la justicia legal—materia impropia—, en que las leyes prescriben actos de otras virtudes, como actos de obediencia a la patria, de fortaleza, leyes de moralidad, de policía y orden público, etc. Quedan también al margen las llamadas *leyes civiles* que regulan las relaciones y derechos individuales, como son los asuntos civiles, mercantiles, cuestiones de comercio, contratos, testamentos, etc. Sobre ellas hay bastante acuerdo, puesto que se refieren al dominio y *materia inmediata de la conmutativa;* su infracción, por lo tanto, además del incumplimiento de la norma legal, implica el daño y perjuicio de un tercero y obliga a restituir. Sólo por los autores *mere penalistas* se discute si obligan en conciencia únicamente «post sententiam iudicis», o si, como muy comúnmente se admite, obligan siempre en conciencia y por justicia conmutativa aun antes de la sentencia del juez, con deber de restitución en caso de infracciones, salvo en detalles particulares y nada substanciales de la ley.

Así, pues, el problema afecta al dominio propio de la justicia legal y distributiva, las leyes fiscales o tributarias, leyes administrativas que afectan a distribución de bienes y oficios públicos, las leyes sociales referentes al salario, a los seguros sociales y previsión. Aun en este último campo, el acuerdo es mayor, porque estas normas de legislación social parece que entran, al menos implícitamente, como condiciones de los contratos de trabajo, por lo que entrañan además obligación de justicia conmutativa, y su defraudación al obrero lleva consigo la obligación de restituir.

Por eso el problema se centra especialmente sobre las leyes tributarias o fiscales. Los tributos son considerados generalmente como obligaciones específicas de la justicia legal. Y, no obstante, autores tomistas los estudian como deberes propios de la distributiva [16], lo que es una prueba práctica de la indistinción específica de ambas, cuando así andan confundidas sus materias o funciones.

Supuesta la legitimidad de las cargas fiscales y las condiciones generales para que los impuestos, como cualesquiera otras leyes, sean justos, el panorama histórico en torno al modo como han juzgado los moralistas la obligatoriedad de las leyes fiscales no puede ser más variado. Sus opiniones las reduciremos a algunas posiciones fundamentales:

a) *La doctrina antigua y tradicional.*—Los teólogos y casuístas antiguos sostenían que las leyes fiscales que determinan tributos justos obligaban en conciencia y por justicia estricta, y quienes la defraudaban en materia grave venían obligados a restituir. Así, entre otras figuras principales, San Antonino de Florencia, Cayetano, Vitoria, Molina, Lessio, Lugo, etc. San Alfonso M. de Ligorio, «resumiendo tres siglos de sumulistas y casuístas», aseguraba que tal era sentencia *comunísima y más probable* [17].

[16] Así MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.623ss.; A. PEINADOR, *De iure et iustitia* n.60ss.; *Código social de Malinas* n.143-145; edición última (versión del P. I. González, Santander 1954) n.158-160.

[17] S. ALPHONSUS, *Theol. moralis* l.3 n.916. Sobre la historia de las opiniones informan R. BROUILLARD, *Tribut:* Dict. Theol. Cath., 15 (1946) col.1525-1540; A. J. FAIDHERBE, *La justice distributive* (París 1934) c.7 p.129ss.; J. AZPIAZU, *La moral del hombre de negocios*[1] (Madrid 1944) p.638ss.; M. PUGLIESE, *Imposte:* Nuovo Digesto italiano, 6 p.805ss.; O. VON NELL-BREUNING, *Steuern:* Staatslexikon, V (Friburgo 1932) col.109, y muchos otros.

El título jurídico de esta obligación, que ellos tenían como de justicia conmutativa, lo explicaban en general por un *pacto* o *contrato implícito:* el Estado se compromete a la administración de la cosa pública y a proveer al bien de todos, y los súbditos, en pago, a satisfacer las necesidades y sustentación de ellos. Otros apelaban *al dominio alto* del Estado sobre la propiedad de los súbditos para explicar este derecho de exigir tributos.

b) *La teoría de las leyes meramente penales,* que se inicia en el siglo XIII aplicada a las Constituciones de los religiosos dominicos y lentamente, desde Enrique de Gante, pasa a aplicarse a las leyes civiles por los nominalistas y laxistas antiguos, como Navarro, Sánchez, Tamburini, Diana, etc. Las leyes de impuestos, decían, son tan gravosas y excesivas, que deben considerarse como meramente penales y no obligan en conciencia, sino sólo a sufrir la pena. A partir del siglo XIX, a consecuencia del individualismo reinante y como reacción contra los Estados liberales y ateos, que perseguían tan injustamente la religión católica, es acogida por numerosos manuales de moral y casi en masa para los tributos indirectos [18].

Pero hoy día, con el despertar de la conciencia social y del sentido de justicia comunitaria, la teoría va siendo rudamente combatida y abandonada.

c) La mayoría de los manuales de moral modernos han visto, y con razón, que el título jurídico de obligación de los impuestos proviene de la justicia comunitaria, la legal según los más, y para algunos, la distributiva. Pero unánime es también en ellos la idea, derivada de Lugo, de que ambas formas de justicia, impropia y análoga, no se refieren sino a un *debitum morale* o derecho imperfecto. Su infracción no constituye verdadero fraude ni impone obligación de restituir. Por lo tanto, los tributos obligan en conciencia, y su infracción supone pecado grave de desobediencia a las leyes, pero no lesión de derecho ajeno, con obligación de restituir [19].

Entre los tomistas, uno de los primeros en reflejar esta doctrina es Billuart. Ni la justicia distributiva, enseña éste, ni menos la justicia legal, imponen, en caso de defraudación, obligación de restituir, porque la restitución, que es recompensación en estricta igualdad, se refiere sólo al derecho perfecto, que únicamente la justicia conmutativa confiere. Mas los bienes comunes no son debidos a los individuos en razón de algún título propio de dominio. Sólo tienen sobre ellos un derecho amistoso o de condignidad. Se trata de un *debitum morale,* y sólo los derechos estrictos del débito legal, propio de la conmutativa, confieren título de reparación al ser defraudados, porque en ellos únicamente se da injusticia propia [20].

Pero el grupo más sano entre estos autores ya admite que después de la *tasación* o determinación fiscal de los tributos—por vía de declaración u otros medios—se introduce, al menos *per accidens,* el título de

[18] Cf. A. MOSTAZA RODRÍGUEZ, *La ley puramente penal en Sudrez y en los principales merepenalistas:* Boletín de la Univ. de Santiago, n.55-6 (1950) p.187-214; J. TONNEAU, *Les lois purement penales et la morale de l'obligation:* Rev. de Sienc. Phil. Théol. (janvier 1952).

[19] Así, en pos de BALLERINI-PALMIERI, *Theol. mor.* I n.148-50, LEHMKUHL, WAFFELAERT, NOLDIN, etc. Ultimamente, entre nosotros, M. ZALBA, *Theol. mor.* II n.973; A. PEINADOR, *De iure et iustitia* n.660-2.

[20] BILLUART, *Tract. de iure et iustitia* diss.5 a.3; diss.8 a.1. Véase información histórica de esto en FAIDHERBE, *La justice distributive* cit., p.57ss.

justicia conmutativa, y su defraudación—al menos en la parte que se conceptúa como justa y no excesiva, pues la ocultación de *una cuarta y hasta tercera parte* de los bienes sujetos a tributación se tiene, en general, como no injusta—obliga a restituir [21]. Así se vuelve, en el terreno práctico, a la línea tradicional.

d) Mas esta última solución, que en la práctica es suficiente, supone haber *desesenciado* teóricamente la justicia distributiva y legal y como un extrañamiento o exclusión de dichas formas de justicia del campo de lo jurídico. Por lo cual, hoy, que se ha agudizado más el sentido de responsabilidad de lo social, surgen bastantes autores tomistas, con otros juristas y sociólogos, quienes, volviendo simplemente a los principios de Santo Tomás, sostienen que tanto la justicia distributiva como la legal, en virtud de la intrínseca eficacia del propio derecho violado, obliga a restituir [22].

1.º Las leyes que determinan tributos justos obligan en conciencia.

Tal es el supuesto obligado y fundamento básico de la cuestión. Las leyes fiscales sobre impuestos, lo mismo que las sociales o sobre distribución de la producción y dirección de la economía, contienen las exigencias normativas de la justicia legal y distributiva, a las que debe darse pleno valor de estricta imperatividad jurídica.

Esto significa, en el plano *ético* y *teológico*, que obligan en conciencia. Teológicamente es *doctrina cierta*, y los puntos de apoyo en el Evangelio, en la norma del Señor de «dar al César lo que es del César» [23], en su conducta al pagar el impuesto para sí y para Pedro (Mt. 17,23-26), y sobre todo en el mandato expreso de San Pablo, que exige en conciencia la sumisión a los poderes constituídos y *pagarles todos los tributos, aun siendo príncipes* infieles (Rom. 13,1-7), parecen pruebas de la revelación incuestionables.

Se funda la doctrina *en el argumento general* de la obligatoriedad de las leyes civiles, que suponemos probado antes. Ahora bien, las leyes sobre cargas tributarias, no siendo excesivas, parecen de las más justas entre esas leyes, por ser las *más necesarias*. La autoridad pública posee el derecho natural de exigir de los súbditos *todo lo necesario* para promover el bien común. A este derecho natural responde en los súbditos un estrecho deber en conciencia. Y, ciertamente, es del todo necesario a la sociedad la conservación y reconstrucción de la misma mediante las aportaciones materiales de los súbditos.

Son, pues, claras exigencias del bien común las que fundan *la justicia* de las prestaciones tributarias y sociales. Y es extraña la relajación que se introdujo en la *conciencia cristiana* y *teológica* sobre este punto, máxime de los pueblos latinos, donde cundió más la tendencia *mere* penalista y de resistencia a toda exacción de los poderes públicos. Hoy día se clama ya entre los teólogos por la necesidad de informar la conciencia de los fieles sobre estas obligaciones sociales [24]. Y a la cabeza en esto

[21] Así, PRÜMMER, *Theol. mor.* I n.293; AERTNYS-DAMEN, *Theol. mor.* I. n.831; MARRÉS, *De Iustitia* I n.196; MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.628, etc.

[22] TH. DELOS, *La justice*, trad. franc. de la *Suma* (París 1932) p.208.243; M S. GILLET, *Conscience chrétienne et justice sociale* p.448ss.; FAIDHERBE, *La justice distributive* p.129ss.; H. HERING, *De acceptatione personarum:* Angelicum 19 (1942) p.132-137; J. AZPIAZU, *La moral del hombre de negocios* ed. cit., p.507.458ss., quien está también sustancialmente de acuerdo con esta sentencia.

[23] Mt. 22,17-21; Mc. 12,13-17; Lc. 20,20-26.

[24] Destaca entre todos el *Código social de Malinas* ed.3 (Malinas 1950); versión del P. I. González (Santander 1954) n.158 (143): «Las leyes fiscales justas y justamente aplicadas obligan en conciencia. El esfuerzo de los católicos sociales debe

van los mismos juristas católicos, algunos de los cuales, como entre nosotros A. de Luna, Mostaza y otros, combaten con acerado estilo y enérgicas palabras la teoría de las leyes penales y se sienten altamente desedificados al ver las evasivas tan laxas de restricciones mentales en declaraciones juradas y otros subterfugios que han inventado los manuales de moral para burlar substancialmente las leyes sobre impuestos [25].

Y añaden que no cabe en esto hacer distinción entre *tributos directos e indirectos*, de los que estos últimos, según la mayoría de los manuales, serían puramente penales. Es una distinción arbitraria, no fundada en la naturaleza de estas leyes, porque el Estado impone con la misma fuerza imperativa estos últimos—los impuestos, v. gr., sobre usos y consumos, sobre las industrias y el comercio, derechos arancelarios, etc.—, de los que proviene la gran parte de la renta pública [26]. Sólo a ciertas leyes más accidentales y muy gravosas, como algunas de aduanas, y a las multas que gravan tantas leyes de orden público, de caza y pesca, etc., puede atribuirse el carácter de meramente penales.

2.º La infracción de la justicia legal y distributiva en aquella parte de deberes naturales no fijados taxativamente por las leyes obliga a una cierta reparación.

La verdad de este segundo aspecto parece clara desde el momento en que hemos situado a la distributiva y legal en el plano de las formas de *justicia propia*, no imperfecta y análoga. Al menos ello es cierto en la doctrina de Santo Tomás, quien ha hablado indistintamente de un *debitum legale*—de derechos y deberes de justicia—para las tres formas clásicas sobre que se asienta todo el dominio de lo jurídico, y ha reservado el llamado *debitum morale*—los deberes morales, no fundados en riguroso derecho de otro, sino en la honestidad de la virtud—para el campo extrajurídico de las demás virtudes morales [27].

Ahora bien, todo derecho es por naturaleza *inviolable* y debe ir respaldado por la idea de reparación, de recompensación de lo que es debido. Por esta su condición inviolable, el verdadero derecho da siempre al sujeto la facultad de reivindicarlo hasta tanto no haya obtenido lo suyo. El débito legal no se extingue, y la justicia quedará incumplida mientras el deudor no haya satisfecho lo que es de otro.

Mas en este margen de deberes naturales, aun no determinados y tasados por la ley civil, el derecho permanece aún imperfecto e indeterminado. Tal es la diferencia marcada entre el de estas virtudes y el derecho de la conmutativa. Los bienes de la comunidad no son aún propiedad de los individuos, sino éstos tienen sólo un cierto derecho a reclamar una parte proporcional de los mismos. De igual suerte, los pobres y necesitados tienen ciertamente algún derecho, pero indeterminado, sobre las riquezas superfluas de los ricos, o los obreros sobre los beneficios excesivos de la empresa, que no establece aún exigencias delimitadas sobre tal cantidad de bienes.

No obstante su forma indeterminada, estos derechos no deben quedar en letra muerta, y su incumplimiento entraña la obligación de una

tender a corregir la abusiva opinión en esta materia y a provocar, en nombre de la justicia social, una participación leal de las personas honradas en las cargas públicas».

[25] A. DE LUNA, *La moral del abogado:* «Moral profesional», curso de conferencias (Madrid 1954) p.270ss.; A. MOSTAZA R., *La ley puramente penal en Suárez y en los principales penalistas* cit., p.187ss.; A. ALVAREZ ROBLES, *Guión de un ensayo sobre deontología notarial* (Madrid 1953): Anales de la A. M. del Notariado, VII p.88-105.

[26] A. DE LUNA, o.c.

[27] 2-2 q.80 a.unic. Cf. introducciones a las cuestiones 57-58.

cierta reparación. Esta idea de una *cierta recompensación* es reconocida por Santo Tomás para la lesión de un derecho indeterminado de la distributiva o de un daño probable [28]. Y, de igual suerte, el empresario que hubiera olvidado sus deberes sociales, el propietario que no hubiera administrado sus posesiones en beneficio común, están obligados a corregir la mala administración, orientando y encauzando sus bienes en beneficio común, proporcionando más trabajo o en otros fines benéfico-sociales, etc. Asimismo, el gobernante que hubiera cometido abusos y arbitrariedades en la distribución de fondos o de las utilidades públicas, en el reparto de cargos y funciones, etc., aunque no hubiera contravenido a ninguna ley o no existieran normas legales claras, vendría obligado al menos a corregir esa mala administración.

3.º La infracción de las normas positivas de justicia legal y distributiva, o de los deberes y cargas fijadas por las leyes civiles en materia de impuestos, gravámenes sociales, etc., entraña obligación de restituir en la parte que tengan de tributos justos.

La verdad de esto es clara por todo lo dicho hasta aquí. La ley positiva viene a dar plenitud jurídica y perfección a las exigencias anteriores. Las leyes de impuestos determinan el tanto cuanto con que cada particular debe contribuir. El derecho del Estado queda así determinado, y ese tanto de impuestos de cada particular pasa a ser *aliquid appropriatum reipublicae,* sobre lo que la sociedad quiere un derecho estricto de tipo de *ius ad rem,* con acción personal para recabarlo. Asimismo, el derecho de los individuos a disfrutar de los bienes comunes, de las utilidades públicas, queda ya determinado por una ley de justa distribución, de concurso, oposiciones, por las leyes sociales de salario familiar y subsidios, participaciones en la empresa, etc., las cuales les determinan la cuantía de dichos beneficios. *La infracción de tales disposiciones legales obliga a restitución.*

En materia legislada de justas distribuciones cuando—en concursos, tribunales, oposiciones o subastas—el derecho está determinado por las mejores condiciones de algunos de los concursantes, era aún más unánime la opinión de los teólogos clásicos, que obligaba a restituir en caso de defraudación. Atribuían esto a que entonces la defraudación quebrantaba a la vez la justicia conmutativa, en virtud del pacto implícito establecido. Pero esto en rigor se ha de entender que la restitución adquiere entonces *la forma de la justicia conmutativa y es acto de la misma,* porque se realiza la recompensación *en igualdad estricta* entre deudor y acreedor, sin que ello obste a que el *origen y título* de la obligación sean de justicia distributiva o legal. Tal es la interpretación expresa de Santo Tomás, y así se salva su doctrina de que la restitución es siempre acto de la justicia conmutativa [29].

Todo ello se entiende de la parte de tributos que sea justa, pues con esta doctrina no se intenta contradecir ese margen que los moralistas aceptan *como no siendo manifiestamente injusto* en la defraudación de los impuestos («una cuarta y hasta una tercera parte», dicen comúnmente), por considerar que tales tasas fiscales suelen ser en parte excesivas o porque la costumbre general cohonesta la conducta de un particular que tiene derecho a no ser más gravado que los demás.

[28] Q.62 a.2 ad 4.

[29] Q.62 a.2 ad 1: «Recompensatio quam facit distribuens ei cui minus dedit quam debuit, fit per comparationem rei ad rem, ut quanto minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur; *et ideo iam pertinet ad iustitiam commutativam*».

CUESTION 61

(In quatuor articulos divisa)

De partibus iustitiae

Partes de la justicia

Deinde considerandum est de partibus iustitiae (cf. q.57 introd.). Et primo, de partibus subiectivis, quae sunt species iustitiae, scilicet distributiva et commutativa; secundo, de partibus quasi integralibus (q.79); tertio, de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adiunctis (q.80).

Circa primum occurrit duplex consideratio: prima, de ipsis iustitiae partibus; secunda, de vitiis oppositis (q.63). Et quia restitutio videtur esse actus commutativae iustitiae, primo considerandum est de distinctione iustitiae commutativae et distributivae; secundo, de restitutione (q.62).

Circa primum quaerantur quatuor.

Primo: utrum sint duae species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa.

Secundo: utrum eodem modo in eis medium accipiatur.

Tertio: utrum sit earum uniformis vel multiplex materia.

Quarto: utrum secundum aliquam earum speciem iustum sit idem quod contrapassum.

Han de considerarse a continuación las partes de la justicia, que son de tres órdenes: primero, de las partes subjetivas que son especies de la justicia, esto es, de la distributiva y conmutativa; segundo, de las partes integrales; tercero, de las partes potenciales, es decir, las virtudes adjuntas.

En cuanto a las primeras, ocurre una doble consideración: primera, de las partes mismas de la justicia; segunda, de los vicios opuestos. Y, puesto que la restitución parece ser acto de justicia conmutativa, debe considerarse en primer lugar la distinción entre la justicia conmutativa y la distributiva, y en segundo término, la restitución.

Acerca de lo primero examinaremos cuatro puntos:

Primero: si hay dos especies de justicia, esto es, la distributiva y la conmutativa.

Segundo: si su término medio se determina en ellas del mismo modo.

Tercero: si su materia es uniforme o múltiple.

Cuarto: si en alguna de estas especies lo justo es lo mismo que lo "padecido en reciprocidad".

ARTICULO 1

Utrum convenienter ponantur duae species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa [a]

Si existen dos especies de justicia, esto es, la conmutativa y la distributiva

Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur duae species iustitiae, iustitia distributiva et commutativa.

Dificultades. Parece que no se distinguen adecuadamente dos especies de justicia: distributiva y conmutativa.

[a] 1 q.21 a.1; *Sent.* 3 d.33 q.3 a.4 q.ª5 ad 2; 4 d.46 q.1 a.1 q.ª1; *Ethic.* 5 lect.4.6.

1. No puede haber una especie de justicia que perjudique a la multitud, puesto que la justicia se ordena al bien común. Ahora bien, distribuir los bienes comunes entre muchos perjudica al bien común de la multitud, ya porque se agotan las riquezas comunes, ya también porque se corrompen las costumbres de los hombres, pues dice Cicerón que "se hace peor el que recibe y está siempre más dispuesto a esperar lo mismo". Luego la distribución no pertenece a ninguna especie de justicia.

2. El acto de justicia es dar a cada uno lo suyo, como se ha manifestado. Pero en la distribución no se da a alguien lo que es suyo, sino que se le adjudica algo nuevo que era de la comunidad. Luego esto no pertenece a la justicia.

3. La justicia no sólo está en el príncipe, sino también en los súbditos, como se ha indicado; pero el distribuir pertenece siempre al príncipe. Luego la distributiva no pertenece a la justicia.

4. Lo "justo distributivo es reparto de los bienes comunes", como dice Aristóteles. Pero los bienes comunes pertenecen a la justicia legal. Luego la justicia distributiva no es especie de la justicia particular, sino de la justicia legal.

5. La unidad y la pluralidad no diversifican la especie de virtud. Mas la justicia conmutativa consiste en dar algo a uno; y la distributiva, en dar algo a muchos. Luego no hay diversas especies de justicia.

Por otra parte, Aristóteles establece dos partes o clases de justicia, y dice que "una dirige las distribuciones y otra las conmutaciones".

Respuesta. Como ya se ha dicho, la justicia particular se ordena a una persona privada, que respecto de

1. Non enim potest esse iustitiae species quod multitudini nocet: cum iustitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos nocet bono communi multitudinis: tum quia exhauriuntur opes communes; tum etiam quia mores hominum corrumpuntur; dicit enim Tullius, in libro "De offic." (1.2 c.15): "Fit deterior qui accipit, et ad idem semper expectandum paratior". Ergo distributio non pertinet ad aliquam iustitiae speciem.

2. Praeterea, iustitiae actus est reddere unicuique quod suum est, ut supra habitum est (q.58 a.2). Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune. Ergo hoc ad iustitiam non pertinet.

3. Praeterea, iustitia non solum est in principe, sed etiam in subiectis, ut supra habitum est (q.58 a.6). Sed distribuere semper pertinet ad principem. Ergo distributiva non pertinet ad iustitiam.

4. Praeterea, "distributivum iustum est bonorum communium", ut dicitur in V "Ethic." [1]. Sed communia pertinent ad iustitiam legalem. Ergo iustitia distributiva non est species iustitiae particularis, sed iustitiae legalis.

5. Praeterea, unum et multa non diversificant speciem virtutis. Sed iustitia commutativa consistit in hoc quod aliquid redditur uni; iustitia vero distributiva in hoc quod aliquid datur multis. Ergo non sunt diversae species iustitiae.

Sed contra est quod Philosophus, in V "Ethic." [2], ponit duas partes iustitiae, et dicit quod "una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (q.58 a.7), iustitia particularis ordinatur ad aliquam

[1] C.4 n.2 (BK 1131b27): S.TH., lect.6.
[2] C.2 n.12 (BK 1130b31): S.TH., lect.4.

privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem: cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam. Et nunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius ad partes: et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas. Quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet commutativa et distributiva.

Ad primum ergo dicendum quod sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio vero culpatur; ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda, in quo dirigit iustitia distributiva.

Ad secundum dicendum quod sicut pars et totum quodammodo sunt idem, ita id quod est totius quodammodo est partis. Et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquo modo recipit quod suum est.

Ad tertium dicendum quod actus distributionis quae est communium bonorum pertinet solum ad praesidentem communibus bonis: sed tamen iustitia distributiva est et in subditis, quibus distribuitur, inquantum scilicet sunt contenti iusta distributione. Quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium non quidem civitati, sed uni familiae: quorum distributio fieri potest auctoritate alicuius privatae personae.

Ad quartum dicendum quod motus accipiunt speciem a termino ad quem. Et ideo ad iustitiam

la comunidad es como la parte al todo. Ahora bien, toda parte puede ser considerada en un doble aspecto: uno, en la relación de parte a parte, al que corresponde en la vida social el orden de una persona privada a otra, y este orden es dirigido por la justicia conmutativa, consistente en los cambios que mutuamente se realizan entre dos personas. Otro es el del todo respecto a las partes, y a esta relación se asemeja el orden existente entre la comunidad y cada una de las personas individuales; este orden es dirigido por la justicia distributiva, que reparte proporcionalmente los bienes comunes. Por consiguiente, son dos las especies de justicia: la distributiva y la conmutativa.

Soluciones. 1. Así como en la liberalidad de las personas privadas se recomienda la moderación y es reprendida la prodigalidad, así también en la distribución de los bienes comunes debe observarse moderación, y esto lo dirige la justicia distributiva.

2. Como la parte y el todo son en cierto modo una misma cosa, así lo que es del todo es en cierta manera de la parte; y por esto mismo, cuando se distribuye algo de los bienes comunes entre los individuos, recibe cada cual en cierto modo lo que es suyo.

3. El acto de la distribución que se hace de los bienes comunes pertenece solamente al que tiene a su cargo estos bienes comunes; pero la justicia distributiva reside también en los súbditos a quienes se distribuyen aquéllos, en cuanto están contentos con la justa distribución. Aunque también se hace a veces la justa distribución de los bienes comunes, no de una ciudad, sino de una sola familia, cuya distribución puede ser hecha por la autoridad de una persona privada.

4. Todo movimiento recibe su especie del término, y, por lo tanto, a la justicia legal pertenece ordenar al

bien común las cosas que son de las personas privadas; al contrario, ordenar el bien común a las personas particulares por medio de la distribución es propio de la justicia particular.

5. La justicia distributiva y la conmutativa no solamente se distinguen según lo uno y lo múltiple, sino según la diversa razón de débito; pues de un modo se debe a alguien lo que es común, y de otro modo lo que le es propio.

legalem perfinet ordinare ea quae sunt privatarum personarum in bonum commune: sed ordinare e converso bonum commune ad personas particulares per distributionem est iustitiae particularis.

Ad quintum dicendum quod iustitia distributiva et commutativa non solum distinguuntur secundum unum et multa, sed secundum diversam rationem debiti: alio enim modo debetur alicui id quod est commune, alio modo id quod est proprium.

ARTICULO 2

Utrum medium eodem modo accipiatur in iustitia distributiva et commutativa [a]

Si se determina del mismo modo el medio en la justicia distributiva y en la conmutativa

Dificultades. Parece que se considera de igual modo el medio en la justicia distributiva y en la conmutativa.

1. Una y otra se contienen bajo la justicia particular, según lo expuesto. Pero el medio se determina de la misma manera en todas las especies de la templanza y de la fortaleza. Luego también debe ser determinado del mismo modo en la justicia distributiva y en la conmutativa.

2. La forma de toda virtud moral consiste en un recto medio, que es determinado por la razón. Ahora bien, siendo una sola la forma de cada virtud, parece que en una y otra especie debe ser determinado el medio del mismo modo.

3. En la justicia distributiva se determina el término medio atendiendo a la diversa dignidad de las personas. Pero la dignidad de las personas se considera también en la justicia conmutativa, por ejemplo, en los castigos; pues más se castiga al que hiere al príncipe que al

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod medium eodem modo accipiatur in iustitia distributiva et commutativa.

1. Utraque enim sub iustitia particulari continetur, ut dictum est (a.1). Sed in omnibus temperantiae vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo est accipiendum medium in iustitia distributiva et commutativa.

2. Praeterea, forma virtutis moralis in medio consistit quod secundum rationem determinatur. Cum ergo unius virtutis sit una forma, videtur quod in utraque sit eodem modo medium accipiendum.

3. Praeterea, in iustitia distributiva accipitur medium attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa iustitia, sicut in punitionibus: plus enim punitur qui percussit principem quam qui percussit privatam personam. Ergo eodem mo-

[a] *Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.ª3; *Ethic.* 5 lect.4-7

do accipitur medium in utraque iustitia.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in V "Ethic."[3], quod in iustitia distributiva accipitur medium secundum "geometricam proportionalitatem", in commutativa autem secundum "arithmeticam".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), in distributiva iustitia datur alicui privatae personae inquantum id quod est totius est debitum parti. Quod quidem tanto maius est quanto ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quanto illa persona maiorem principalitatem habet in communitate. Quae quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundum virtutem, in oligarchica secundum divitias, in democratica secundum libertatem, et in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum aequalitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas: ut scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quae datur uni personae excedit rem quae datur alii. Et ideo dicit Philosophus (*ut. 3*) quod tale medium est secundum "geometricam proportionalitatem", in qua attenditur aequale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. Sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua malus habet totum minus et mediam partem eius: non autem est aequalitas excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in uno.

Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personae propter rem eius quae accepta est: ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commuta-

que hiere a una persona privada. Luego del mismo modo se determina el medio en una y otra justicia.

Por otra parte, dice Aristóteles que en la justicia distributiva se determina el medio "según proporción geométrica", más en la conmutativa, "según la aritmética".

Respuesta. Como ya se ha dicho, en la justicia distributiva se da algo a una persona privada, en cuanto lo de la totalidad es debido a la parte, y esto será tanto mayor cuanto la parte tenga mayor relieve en el todo. Por esto, en la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuanto más preeminencia tiene en la comunidad. Esta preeminencia se determina en la comunidad aristocrática por la virtud; en la oligárquica, por las riquezas; en la democrática, por la libertad, y en otras, de otra manera. De ahí que en la justicia distributiva no se determine el medio según la igualdad de cosa a cosa, sino según la proporción de las cosas a las personas, de tal suerte que en el grado que una persona exceda a otra, la cosa que se le dé exceda a la que se dé a la otra persona; y por esto dice Aristóteles que tal medio es según la "proporcionalidad geométrica", la que determina lo igual, no cuantitativa, sino proporcionalmente; así decimos que seis es a cuatro como tres es a dos, porque hay una proporción sesquiáltera, ya que el número mayor contiene al menor íntegro, más su mitad; mas no hay igualdad de exceso cuantitativo, puesto que seis excede a cuatro en dos, mientras que tres excede a dos en uno.

Pero en los cambios se da algo a una persona particular en razón de otra cosa de ella recibida, como principalmente se manifiesta en la compraventa, en la que se halla prima-

[3] C.3 n.8; c.4 n.3 (Bk 1131a29; b32): S.Th., lect.4.5.7.

riamente la noción de cambio. Entonces es preciso igualar cosa a cosa, de suerte que cuanto éste tenga de más en lo que le corresponde, otro tanto debe restituir a aquel a quien pertenece. Y de este modo se realiza la igualdad según la "media aritmética", que se establece conforme a igual exceso cuantitativo: así el número 5 es medio entre 6 y 4, pues excede y es excedido en la unidad. Si, pues, al principio las dos partes tenían 5 y una de ellas recibe 1 de lo que corresponde a la otra, una—esto es, la que recibe—tendrá 6, y a la otra le quedarán 4. Habrá, pues, justicia si se reduce a ambas al término medio, de modo que se quite 1 a la que tiene 6 y que se dé a la que tiene 4, pues así tendrá cada una 5, que es el medio.

Soluciones. 1. En las otras virtudes morales se fija el medio según la razón y no según la cosa; pero en la justicia se atiende al medio real, y por esto, según la diversidad de las cosas, se determina diversamente el medio de las mismas.

2. La forma general de la justicia es la igualdad, en lo que coincide la justicia distributiva con la conmutativa; mas en la primera hállase la igualdad según la proporcionalidad geométrica, y en la segunda, según la proporcionalidad aritmética.

3. En las acciones y pasiones, la condición de la persona influye en la cantidad de la cosa, porque mayor es la injuria si se hiere al príncipe que si se hiere a una persona privada; y por esto la condición de la persona en la justicia distributiva es considerada en sí misma, mas en la conmutativa lo es en cuanto diversifica la cosa.

tionis. Et ideo oportet adaequare rem rei: ut quanto iste plus habet quam suum sit de eo quod est alterius, tantundem restituat ei cuius est. Et sic fit aequalitas secundum "arithmeticam" medietatem, quae attenditur secundum parem quantitatis excessum: sicut quinque est medium inter sex et quatuor, in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo a principio uterque habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius; unus, scilicet accipiens, habebit sex, et alii relinquentur quatuor. Erit ergo iustitia si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor: sic enim uterque habebit quinque, quod est medium.

Ad primum ergo dicendum quod in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundum rationem, et non secundum rem. Sed in iustitia accipitur medium rei: et ideo secundum diversitatem rerum diversimode medium accipitur.

Ad secundum dicendum quod generalis forma iustitiae est aequalitas, in qua convenit iustitia distributiva cum commutativa. In una tamen invenitur aequalitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmeticam.

Ad tertium dicendum quod in actionibus et passionibus conditio personae facit ad quantitatem rei: maior enim est iniuria si percutiatur princeps quam si percutiatur privata persona. Et ita conditio personae in distributiva iustitia attenditur secundum se: in commutativa autem secundum quod per hoc diversificatur res.

ARTICULO 3

Utrum materia utriusque iustitiae sit diversa *

Si es diversa la materia en estas dos especies de justicia

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod materia utriusque iustitiae non sit diversa.

1. Diversitas enim materiae facit diversitatem virtutis: ut patet in temperantia et fortitudine. Si igitur distributivae iustitiae et commutativae sit diversa materia, videtur quod non contineantur sub una virtute, scilicet sub iustitia.

2. Praeterea, distributio, quae pertinet ad distributivam iustitiam, est "pecuniae vel honoris vel aliorum quaecumque dispertiri possunt inter eos qui communitate communicant"; ut dicitur in V "Ethic." (l.c. nt.2). Quorumdam etiam est commutatio inter personas ad invicem, quae pertinet ad commutativam iustitiam. Ergo non est diversa materia distributivae et commutativae iustitiae.

3. Praeterea, si sit alia materia distributivae iustitiae et alia materia commutativae propter hoc quod differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debebit esse materiae diversitas. Sed Philosophus ponit (ib.) unam speciem commutativae iustitiae, quae tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

In contrarium est quod dicitur in V "Ethic." (ib.), quod "una species iustitiae est directiva in distributionibus, alia in commutationibus".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.58 a.8.10) dictum est, iustitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem et commutationem, quae

Dificultades. Parece que la materia de una y otra justicia no es diversa.

1. La diversidad de la materia produce la diversidad de la virtud, como es notorio en la templanza y en la fortaleza. Si, pues, la materia fuera diversa en la justicia distributiva y en la conmutativa, parece que no se contendrían bajo una misma virtud, esto es, la justicia.

2. La distribución, que pertenece a la justicia distributiva, tiene por objeto "el dinero, los honores u otras cosas que se pueden repartir entre los que forman parte de una ciudad", como dice Aristóteles; todo lo cual también es objeto de cambio entre las personas, y este cambio pertenece a la justicia conmutativa. Luego no es diversa la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa.

3. Si es una la materia de la justicia distributiva y otra la de la conmutativa, como éstas difieren en especie, donde no haya diferencia de especie no deberá haber diversidad de materia. Ahora bien, Aristóteles menciona una sola especie de justicia conmutativa, que tiene, sin embargo, materia múltiple. Luego no parece ser distinta la materia de estas especies.

Por otra parte, escribe Aristóteles que "una especie de justicia dirige las distribuciones y otra los cambios".

Respuesta. Según lo dicho, la justicia tiene por objeto ciertas operaciones exteriores, es decir, la distribución y la conmutación, que consis-

* *Ethic.* 5 lect.4.

ten en el uso de realidades exteriores: cosas, personas u obras. Uso de las cosas, cuando uno, por ejemplo, quita o restituye a otro un objeto suyo; de las personas, como cuando alguien injuria personalmente a un hombre, hiriéndole o afrentándole, o también cuando le tributa reverencia; y de las obras, cuando alguno exige de otro lo que es justo o presta a otro algún servicio. Si, pues, consideramos como materia de una y otra justicia aquella cuyo uso son las operaciones, la materia de la justicia distributiva y la de la conmutativa es una y la misma, porque las cosas pueden ser detraídas de lo común y distribuídas a los particulares, o pueden ser cambiadas de uno a otro, y también existe cierta distribución e intercambio de los trabajos penosos.

Mas, si tomamos como materia de una y otra justicia las acciones principales por las cuales nos servimos de las personas, de las cosas y de la obras, entonces en una y otra justicia descubrimos diversa materia, porque la distributiva regula las distribuciones y la conmutativa dirige los cambios que pueden darse entre dos personas.

De estas conmutaciones, unas son involuntarias y otras voluntarias. Involuntarias, cuando alguien usa de cosas de otro, o de su persona, o de su obra, contra su voluntad, lo que sucede a veces ocultamente por fraude y otras abiertamente por la violencia; y lo uno y lo otro puede tener lugar en las cosas, en la propia persona o en la persona de un allegado. Primero, en las cosas, si uno substrae las de otro ocultamente, lo que se llama hurto, o públicamente, y entonces se denomina rapiña o robo.—Segundo, en la misma persona, ya atacando su existencia, ya su dignidad. Se ataca ocultamente la existencia de una persona hiriéndola, matándola con alevosía o envenenándola; y abiertamente, matándola públicamente, encarcelándola, azotándola o mutilándole algún miembro.—En cuanto a la dignidad, es dañado alguien ocul-

quidem sunt usus quorundam exteriorum, vel rerum vel personarum vel etiam operum: rerum quidem, sicut cum aliquis vel aufert vel restituit alteri suam rem; personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis iniuriam facit, puta percutiendo vel conviciando, aut etiam cum reverentiam exhibet; operum autem, sicut cum quis iuste ab alio exigit vel alteri reddit aliquod opus. Si igitur accipiamus ut materiam utriusque iustitiae ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivae et commutativae iustitiae: nam et res distribui possunt a communi in singulos, et commutari de uno in alium; et etiam est quaedam distributio laboriosorum operum, et recompensatio.

Si autem accipiamus ut materiam utriusque iustitiae actiones ipsas principales quibus utimur personis, rebus et operibus, sic invenitur utrobique alia materia. Nam distributiva iustitia est directiva distributionis: commutativa vero iustitia est directiva commutationum quae attendi possunt inter duas personas.

Quarum quaedam sunt involuntariae; quaedam vero voluntariae. Involuntariae quidem, quando aliquis utitur re alterius vel persona vel opere, eo invito. Quod quidem contingit quandoque occulte per fraudem; quandoque etiam manifeste per violentiam. Utrumque autem contingit aut in rem aut in personam propriam, aut in personam coniunctam. In rem quidem, si occulte unus rem alterius accipiat, vocatur furtum; si autem manifeste, vocatur rapina.—In personam autem propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personae; vel quantum ad dignitatem ipsius. Si autem quantum ad consistentiam personae, sic laeditur aliquis occulte per dolosam occisionem seu percussionem, et per veneni exhibitionem; manifeste autem per occisionem manifestam, aut per incarcerationem aut verberationem seu mem-

ori mutilationem.—Quantum autem ad dignitatem personae, laeditur aliquis occulte quidem per falsa testimonia seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam, et per alia huiusmodi; manifeste autem per accusationem in iudicio, seu per convicii illationem.—Quantum autem ad personam coniunctam, laeditur aliquis si uxore, ut in pluribus occulte, per adulterium; in servo autem, cum aliquis servum seducit, ut a domino discedat; et haec etiam manifeste fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis coniunctis, in quas etiam possunt omnibus modis iniuriae committi sicut et in personam principalem. Sed adulterium et servi seductio sunt proprie iniuriae circa has personas: tamen, quia servus est possessio quaedam, hoc refertur ad furtum.

Voluntariae autem commutationes dicuntur quando aliquis voluntarie transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus iustitiae, sed liberalitatis. Intantum autem ad iustitiam voluntaria translatio pertinet inquantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, quando aliquis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei: sicut accidit in venditione et emptione. — Secundo modo, quando aliquis tradit rem suam alteri concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum rei, vocatur ususfructus in rebus quae aliquid fructificant; vel simpliciter mutuum seu accommodatum in rebus quae non fructificant, sicut sunt denarii, vasa et huiusmodi. Si vero nec ipse usus gratis conceditur, vocatur locatio et conductio.—Tertio modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito; vel ratione obligationis, sicut cum quis rem suam pignori obligat,

tamente por falsos testimonios, detracciones, o por otros medios semejantes con que se la priva de su reputación; y manifiestamente, por la acusación en juicio o cubriéndole de injurias.—Tercero, en cuanto a la persona allegada se daña a alguno en su esposa, la mayoría de las veces secretamente por medio del adulterio; y en el siervo, cuando se le soborna para que se separe de su dueño; cosas éstas que también pueden ejecutarse con publicidad. Y la misma razón existe respecto de otras personas allegadas, contra las que también puede cometerse injurias de todas clases, como contra la persona principal. Pero el adulterio y la seducción del siervo, si bien son propiamente injurias respecto de estas personas, no obstante, puesto que el siervo es cierta posesión del señor, tal violación de la justicia se reduce al hurto.

Las conmutaciones se llaman voluntarias cuando una persona transfiere a otra voluntariamente lo que es suyo. Si le transmite sin más alguna cosa suya y sin débito, como en la donación, no es un acto de justicia, sino de liberalidad. La transferencia voluntaria pertenece a la justicia en tanto en cuanto hay en ella razón de débito, lo cual puede tener lugar de tres modos: Primero, cuando alguien transmite simplemente una cosa suya a otro como contraprestación de otra cosa, cual sucede en la compraventa.—Segundo, cuando uno entrega a otro alguna cosa propia, concediéndole el uso de ella con la obligación de devolverla: si se concede el uso gratuito de la cosa, se llama usufructo en las cosas que algo producen, o simplemente mutuo o comodato, en las que no producen, cuales son el dinero, vasijas y cosas semejantes. Pero, si ni aun el uso se concede gratuitamente, hay locación y arrendamiento. — Tercero, cuando alguien entrega una cosa con intención de recobrarla y no para su uso, sino para su conservación, como en el depósito, o a título de obliga-

ción, como cuando uno entrega una cosa suya en prenda o sale fiador de otro.

En todas estas acciones, ya voluntarias, ya involuntarias, existe un mismo y único módulo para determinar el término medio, a saber, la igualdad de la contraprestación, y por esto todas ellas pertenecen a una sola especie de justicia: a la conmutativa.

Soluciones. Con todo lo dicho, es obvia la solución de los argumentos.

seu cum aliquis pro alio fideiubet.

In omnibus autem huiusmodi actionibus, sive voluntariis sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium secundum aequalitatem recompensationis. Et ideo omnes istae actiones ad unam speciem iustitiae pertinent, scilicet ad commutativam.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 4

Utrum iustum sit simpliciter idem quod «contrapassum»

Si lo justo es esencialmente lo mismo que lo recibido en reciprocidad

Dificultades. Parece que lo justo es esencialmente lo mismo que lo recibido en reciprocidad.

1. El juicio divino es absolutamente justo; y la norma del juicio divino es que cada uno sufra según lo que hubiera hecho, conforme al texto evangélico: "Con el juicio con que juzgareis seréis juzgados, y con la medida con que midiereis seréis medidos". Luego lo justo es en absoluto lo mismo que lo padecido en compensación.

2. En una y otra especie de justicia se da algo a una persona según cierta igualdad: en la justicia distributiva se atiende a la dignidad de la persona, que parece valorarse principalmente considerando las obras con las que algunos sirven a la comunidad; y en la justicia conmutativa se atiende a la cosa en que uno fué perjudicado. Mas, en una y otra igualdad, cada cual sufre en reciprocidad a lo que hizo. Luego parece que lo justo en absoluto es lo mismo que lo recibido en reciprocidad.

3. Parece sobre todo que no de-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iustum sit simpliciter idem quod "contrapassum".

1. Iudicium enim divinum est simpliciter iustum. Sed haec est forma divini iudicii, ut secundum quod aliquis fecit, patiatur: secundum illud Mt. 7,2: "In quo iudicio iudicaveritis, iudicabimini: et in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis". Ergo iustum est simpliciter idem quod contrapassum.

2. Praeterea, in utraque iustitiae specie datur aliquid alicui secundum quandam aequalitatem: in respectu quidem ad dignitatem personae in iustitia distributiva, quae quidem personae dignitas maxime videtur attendi secundum opera quibus aliquis communitati servivit; in respectu autem ad rem in qua quis damnificatus est, in iustitia commutativa. Secundum autem utramque aequalitatem aliquis contrapatitur secundum quod fecit. Ergo videtur quod iustum simpliciter sit idem quod contrapassum.

3. Praeterea, maxime videtur

[4] *Ethic.* 5 lect.4.

quod non oporteat aliquem contrapati secundum quod fecit, propter differentiam voluntarii et involuntarii: qui enim involuntarie fecit iniuriam, minus punitur. Sed voluntarium et involuntarium, quae accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium iustitiae, quod est medium rei et non quoadnos. Ergo iustum simpliciter idem esse videtur quod contrapassum.

Sed contra est quod Philosophus, in V "Ethic."[4], probat non quodlibet iustum esse contrapassum.

Respondeo dicendum quod hoc quod dicitur "contrapassum" importat aequalem recompensationem passionis ad actionem praecedentem. Quod quidem proprissime dicitur in passionibus iniuriosis quibus aliquis personam proximi laedit; puta, si percutit, quod repercutiatur. Et hoc quidem iustum determinatur in lege, Ex. 21,23 sqq.: "Reddet animam pro anima, oculum pro oculo", etc.—Et quia etiam auferre rem alterius est quoddam facere, ideo secundario etiam in his dicitur contrapassum: prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua ipse etiam damnificatur. Et hoc etiam iustum continetur in lege, Ex. 22,1: "Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove".—Tertio vero transfertur nomen contrapassi ad voluntarias commutationes, in quibus utrinque est actio et passio: sed voluntarium diminuit de ratione passionis, ut dictum est (q.59 a.3).

In omnibus autem his debet fieri, secundum rationem iustitiae commutativae, recompensatio secundum aequalitatem: ut scilicet passio recompensata sit aequalis actioni. Non autem semper esset aequalis si idem specie aliquis pateretur quod fecit. Nam primo quidem, cum quis iniuriose laedat alterius personam maiorem,

be uno sufrir con arreglo a lo que ha hecho, por la diferencia que hay entre lo voluntario y lo involuntario; pues el que ha injuriado involuntariamente es castigado con menor pena. Pero lo voluntario y lo involuntario, que se consideran por parte nuestra, no modifican el medio de la justicia, que es medio real y no subjetivo. Luego parece que lo justo es en absoluto lo mismo que lo recibido en reciprocidad.

Por otra parte, prueba Aristóteles que no todo lo justo es lo recibido en reciprocidad.

Respuesta. Lo sufrido en retribución implica igualdad de compensación entre lo que se recibe y la acción precedente; lo que tiene lugar con máxima propiedad en las acciones injuriosas con que alguno hiere a la persona del prójimo; así, por ejemplo, si un hombre golpea a otro, debe ser golpeado a su vez. La ley mosaica proclama esta especie de justicia: "Pagarás vida por vida, ojo por ojo"...—Mas, como quitar una cosa a otro es hacer algo injusto, secundariamente también se aplica aquí esta reciprocidad, en el sentido de que el que hace daño a otro en sus bienes ha de ser a su vez perjudicado; lo que es, asimismo, recogido en la Ley Antigua: "Si alguien hubiere hurtado buey u oveja y los matare o vendiere, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja".—Se aplica en tercer lugar esta denominación de "recibido en reciprocidad" a los cambios voluntarios, en los que hay por una y otra parte acción y pasión; pero la voluntariedad disminuye aquí la razón de pasión, según lo dicho.

En todos estos casos debe hacerse, según la naturaleza de la justicia conmutativa, la compensación conforme a igualdad, de modo que la reacción sea igual a la acción. Pero no se realizaría siempre esa igualdad

[4] C.5 n.2 (Bk 1132b23): S.Th., lect.8

si alguien experimentase la misma especie de mal que a su vez hizo, porque, en primer lugar, cuando uno ofende injuriosamente a otra persona de más alta categoría, es mayor la acción efectuada que la pena de la misma especie que él habría de padecer en retribución; por lo cual al que hiere al príncipe no ha de infligírsele igual daño, sino mucho mayor.—Así también, cuando alguien perjudica a otro en sus bienes contra la voluntad de éste, mayor es la acción que sería la retribución si solamente se le quitase aquella cosa que él arrebató, pues el que dañó a otro en lo suyo en nada propio quedaría perjudicado; y por esto se le castiga a que restituya una mayor cantidad, porque no sólo perjudicó a una persona privada, sino a la república, violando la seguridad de su tutela.—Tampoco en las transacciones voluntarias la retribución sería siempre igual si uno diera cosa suya recibiendo la de otro, porque quizá ésta sea mucho mayor que la suya. Por eso es preciso en los cambios igualar la contraprestación a la acción, según cierta medida proporcional, a cuyo fin fué inventada la moneda. De este modo la reciprocidad en las prestaciones es lo justo conmutativo.

Pero esto no tiene lugar en la justicia distributiva, ya que en ésta no se determina la igualdad según la proporción de cosa a cosa, o de acción a pasión—de donde su nombre de contrapasión—, sino según la proporcionalidad de cosas a personas, como ya se ha dicho.

Soluciones. 1. Aquella norma del juicio divino ha de considerarse según la razón de la justicia conmutativa, esto es, según la compensación de premios a méritos y de castigos a culpas.

2. Si a uno que sirve a la comunidad se le retribuyera en algo por el servicio prestado, este acto no pertenecería a la justicia distributiva, sino a la conmutativa, pues en la justicia distributiva no se fija la igualdad de lo que alguien recibe con lo que ha prestado, sino en relación con lo que debe recibir, según la condición de ambas personas.

3. Cuando la acción injuriosa es voluntaria, la injuria es mayor, y así se considera como cosa más importante, por cuya razón es preciso castigarla con mayor pena, no según diferencia subjetiva, sino objetiva y real.

maior est actio quam passio eiusdem speciei quam ipse pateretur. Et ideo ille qui percutit principem non solum repercutitur, sed multo gravius punitur.—Similiter etiam cum quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, maior est actio quam esset passio si sibi sola res illa auferretur: quia ipse qui damnificavit alium, in re sua nihil damnificaretur. Et ideo punitur in hoc quod multiplicius restituat: quia etiam non solum damnificavit personam privatam, sed rempublicam, eius tutelae securitatem infringendo.—Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis semper esset aequalis passio si aliquis daret rem suam, accipiens rem alterius: quia forte res alterius est multo maior quam sua.—Et ideo oportet secundum quandam proportionatam commensurationem adaequare passionem actioni in commutationibus: ad quod inventa sunt numismata. Et sic contrapassum est commutativum iustum.

In distributiva autem iustitia locum non habet. Quia in distributiva iustitia non attenditur aequalitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur contrapassum: sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut supra dictum est (a.2).

Ad primum ergo dicendum quod illa forma divini iudicii attenditur secundum rationem commutativae iustitiae: prout scilicet recompensat praemia meritis et supplicia peccatis.

Ad secundum dicendum quod si alicui qui communitati servisset retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivae iustitiae, sed commutativae. In distributiva enim iustitia non attenditur aequalitas eius quod quis accipit ad id quod ipse impendit, sed ad id quod alius accipit, secundum modum utriusque personae.

Ad tertium dicendum quod quando actio iniuriosa est voluntaria, excedit iniuria, et sic accipitur ut maior res. Unde oportet maiorem poenam ei recompensari non secundum differentiam quoad nos, sed secundum differentiam rei.

INTRODUCCION A LA CUESTION 62

LA RESTITUCION

Trata Santo Tomás del acto de la justicia conmutativa, una vez analizada la naturaleza de la virtud, junto con la de la distributiva. De ésta no habla más, excepto del vicio general contrario, en la cuestión inmediata. En adelante serán todos problemas de la justicia y del derecho privados. Los altos problemas de derecho público y sociológico no entraban casi en los esquemas teológicos de entonces. El Santo ya sentó, al menos, los principios en torno a ellos.

El Angélico presenta sin más la restitución como *el acto general* de la conmutativa. Tal era el sentido originario, clásico, de este término. «Vocablo ciceroniano», dice Báñez, si se le entiende en la acepción más universal de la palabra [1]. En efecto, *restitutio*, usado por Cicerón, y *restituere*, por todos los clásicos, significa esa idea genérica de «restablecer, restaurar o reponer, volver las cosas a su primer estado»; es decir, el «ajuste» o «restablecimiento de la igualdad» que realiza esta justicia rigurosa. Entonces coincide con el acto total de la conmutativa, que es *devolver al prójimo lo que es suyo*, pagar a cada uno lo que se le debe o reintegrarle en su derecho, sea que se haya recibido la cosa ajena del prójimo «voluntariamente, como en los préstamos; sea contra su voluntad, como en el hurto».

Modernos autores, como Pieper, vuelven a valorar este sentido aquiniano de restitución como *simple restablecimiento del orden del derecho*, dando a cada cual lo suyo en perfecta igualdad [2]. Tal es el ejercicio puro y simple de la justicia privada: el que tiene una deuda con otro debe pagarle, el que ha formalizado un contrato debe cumplir las obligaciones contenidas en él. Por eso dicho acto tiene lugar tanto en «las conmutaciones voluntarias», o relaciones contractuales, como en la justicia conmutativa involuntaria.

Pero el *tecnicismo teológico*, ya desde el tiempo de Santo Tomás, ha dado a este término un sentido más restringido. Suele ser definida en los manuales la restitución: «Devolución de algo injustamente poseído o recompensación del daño inferido a otro». En tal acepción, restituir es acto que supone siempre la injusticia y sólo es aplicable a las «conmutaciones involuntarias» o a las relaciones que nacen del derecho violado de otro. Tal es asimismo la acepción e idea vulgar de la restitución. Y los moralistas tienen razón por ello en conocer y estudiar primero todos los pecados de injusticia, para examinar después, con gran lujo de detalles, la consecuencia derivada de ellos, que es la restitución.

Santo Tomás, en cambio, al entenderlo en su acepción amplia, como acto general de la conmutativa, ha podido encuadrar su consideración

[1] D. BÁÑEZ, *De iure et iustitia decisiones* in q.62 a.1.
[2] J. PIEPER, *Uber die Gerechtigkeit*² (Munich 1954) p.66ss.

aquí, en cuestión previa, antes del examen de «los vicios contrarios» o pecados de injusticia. La materia, sin embargo, es coincidente; y los autores tomistas que respetan este orden de su maestro [3] sólo tienen que añadir detalles sobre formas particulares de restitución en pos de algunos vicios.

Las fuentes de esta cuestión, de interés vital siempre tan urgente en el plano teológico de la salvación eterna, no son esta vez los textos aristotélicos o de otros filósofos, sino las fuentes de la revelación y teológicas. Los sumistas y canonistas ya discutían ampliamente los detalles prácticos de este problema. Y los teólogos le dieron cabida primero en los tratados de penitencia, donde, al hablar de la satisfacción sacramental, Pedro Lombardo había notado la diferencia entre ese concepto y el de restitución. Santo Tomás, que había compuesto un esbozo muy breve del tema en ese lugar de su *Comentario a las Sentencias* (*Sent.* 4 d.15 q.1 a.15), lo incorpora aquí por primera vez al tratado de la justicia, *sentando las bases teológicas de toda futura casuística de la restitución*.

Es *lógica la ordenación de la materia*, en que el Angélico considera el concepto de restitución (a.1) y sienta luego su necesidad para salvarse (a.2); los demás artículos examinan los otros aspectos complementarios de causas y términos, que determinan la restitución como relación jurídica; ante todo, el fundamental de todos, que es la *materia* o *el cuanto* de la restitución (a.3.4), el término a quien se debe restituir (a.5), el sujeto o sujetos obligados a restituir (a.6-7) y una circunstancia de la misma, que es el tiempo (a.8).

I. La restitución, acto de justicia conmutativa (a.1)

El Aquinate sienta primero *el concepto* de este fundamental acto de justicia, derivándolo de su misma semántica verbal. «*Restituir*, dice, significa *restablecer* a uno—es decir, reponerle—en posesión o dominio de algo suyo». Es una noción precisa si se la entiende en la *acepción general* en que ya dijimos la emplea el Santo, aplicable tanto a las relaciones de cambios voluntarios como a los involuntarios que nacen de la injusticia anterior; no sólo restituye y restablece el orden de la justicia el que ha robado los bienes del prójimo y los devuelve, sino el que posee de buena fe una cosa de otro y la devuelve o el que paga su deuda nacida de un contrato, etc. En tal sentido no peyorativo, restitución es *simple devolución al prójimo* de lo que era suyo en estricta igualdad, «sea que se haya recibido de él voluntariamente, sea contra su voluntad».

En este sentido *originario*—añade el Aquinate—se refiere directamente a las cosas exteriores, sobre las cuales tenemos posesión o dominio. Pero el término se transfiere a la restitución de otras realidades incorporales—«acciones y pasiones»—sobre las que también se tiene derecho y que pueden ser objeto de *injuria o defraudación*, «sea que permanezcan en un efecto corporal—las heridas del cuerpo, etc.—, sea en un efecto intencional, como el efecto de disminución de la fama por la palabra injuriosa» (a.1 ad 2).

Tal es el sentido derivado, aunque también propio, de la restitución como *reparación* del daño injusto inferido a otro. Por eso, los teólogos han reunido los dos extremos en la *tradicional y adecuada definición*: «Restitución es devolución de la cosa ajena o reparación del daño inju-

[3] Así, MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.278ss., y en parte sólo PRÜMMER, *Man. theol. mor.* II n.202ss.

tamente inferido» : *rei alienae redditio vel damni iniuste illati recompensatio.* Y los autores modernos que la entienden en sentido estricto y peyorativo, en cuanto que supone la injusticia y la repara, también restringen el alcance de lo primero a la posesión injusta : «Es el acto de devolver la cosa injustamente poseída o de satisfacer por un daño injustamente inferido» [4].

En tal sentido restringido, restitución no es simplemente *el pago de una deuda,* pues restituir hace apelación a la igualdad de la cosa, o su equivalente, que se devuelve a su dueño. Mas la deuda se paga con otras cosas del mismo valor ; después de un contrato de compraventa, el dueño no tiene derecho a la cosa igual, sino a su precio.

También los teólogos enseñaban que la idea de *restitución no es idéntica a la de satisfacción.* Para muchos se distinguirían como dos partes equivalentes de un concepto más general : la restitución se refiere a los bienes de fortuna, a las injurias reales ; la satisfacción sería la reparación en las acciones injuriosas, en las injurias a la persona.—Pero Santo Tomás responde que ambos conceptos no son coincidentes y que «la restitución no es parte de la satisfacción». Porque la satisfacción es por las injurias inferidas a Dios o a los hombres. La satisfacción a Dios se realiza por la penitencia, que no es acto de justicia, sino de religión. Y tiene lugar substancialmente por la gracia y justificación, pues tal satisfacción entraña reconciliación con Dios ofendido, y ninguna devolución de honores defraudados a Dios nos puede reconciliar con El.

Pero ni aun *la satisfacción hecha a los hombres* es idéntica a la restitución, porque aquélla se refiere a reparar *la ofensa* causada por la injuria y puede hacerse sin restitución ; ésta, en cambio, se refiere a reparar *el daño* implicado en la injusticia o derivado de ella, y de suyo no lleva *la reconciliación* con el ofendido que la satisfacción aporta, pues el hecho de cesar de ofender al hombre devolviéndole lo quitado no trae sin más la reconciliación con él. Por lo tanto, debe concluirse con el Angélico : «La restitución que es sólo cesar en la ofensa a otro, no es parte de la satisfacción, *sino preámbulo a ella*» [5].

De esta restitución, así entendida, enseña el Aquinate que *es acto de la justicia conmutativa* (a.1). Se trata, en el sentido ya expuesto, del *acto general* de la misma, puesto que incluye todo lo que sea dar a otro lo que es suyo.

La razón es obvia. La restitución ha de realizar la estricta igualdad de la justicia, reponiendo a otro en posesión de todo aquello a que tenía derecho. Ahora bien, es propio de la conmutativa establecer esta igualdad objetiva del *tanto cuanto,* tan propia de las relaciones contractuales o de los cambios, porque ella se refiere al derecho perfecto y mueve a dar a cada cual lo que es suyo en estricta igualdad. Por eso es llamada justicia *igualitaria* por excelencia.

Esto no implica que, en las otras formas de justicia, el derecho lesionado no deba repararse. Ya hemos expuesto la verdadera posición sobre este debatido problema. También de la violación de la justicia legal y distributiva nace la obligación de restituir, en el sentido explicado. Tal era el parecer muy común de los teólogos clásicos, sobre todo para la distributiva, como aquí lo indica expresamente Santo Tomás.

Los teólogos modernos enseñan, en cambio, que sólo la infracción de la conmutativa lleva consigo obligación de restituir, y en las otras materias jurídicas sólo *accidentalmente,* cuando a la vez haya violación de la conmutativa. Pero esto a todas luces parece explicación defectuosa. No es que surja una nueva obligación de la conmutativa a modo de un contrato ; el título exigitivo de la restitución siguen siendo los derechos violados de la distributiva o legal, cuando éstas determinan un derecho perfecto. Pero entonces cabe decir, como también lo indica el Angélico, que tales obligaciones de restitución *adquieren la forma de la justicia conmutativa* y que se da a la vez actuación de ésta, sin que dichas obligaciones nazcan de nuevo título o raíz de obligar que de la misma intrínseca eficacia de los derechos violados de aquellas virtudes, que reclaman debida reparación.

[4] M. ZALBA, *Sum. theol. mor.* II n.855.

[5] *Sent.* 4 d.15 q.1 a.5 sol.1. La alusión aquí hecha (a.6 *Sed contra)* al tema no se opone a esta doctrina, sino se armoniza con ella.

II. Necesidad de la restitución para salvarse (a.2)

Tal es la terrible consecuencia de la justicia violada, implicada en la prerrogativa de *inviolabilidad* del derecho. A toda injusticia sigue, como reato permanente, la *necesidad* de restituir. Necesidad en conciencia y para la salvación del alma, que se alza y se interpone como espantosa *muralla* entre la eterna salvación y las conciencias de los infractores del derecho.

Las fuentes teológicas son claras a este respecto, y la afirmación de Santo Tomás puede así formularse :

La restitución de la cosa ajena o del daño injustamente inferido es necesaria para salvarse con necesidad de precepto y de medio, sea efectiva o al menos en el propósito.

Se trata de todo lo ajeno, aun poseído de buena fe, que ha de devolverse a su dueño ; cuanto más de lo defraudado o injustamente poseído. Y se trata de verdadera *necesidad para salvarse,* que engloba ante todo una *necesidad de precepto,* del cual sólo exime la imposibilidad de su cumplimiento efectivo y la ignorancia invencible. A la vez que significa *necesidad de medio* entendida de la restitución *efectiva* o, si no es posible moralmente, del *voto* al menos implícito, es decir, del propósito y disposición seria de la voluntad de restituir cuando pudiera.

Y es *doctrina de fe la existencia* de la obligación de restituir. El Magisterio de la Iglesia siempre ha enseñado como tal esta verdad, que la enunciaba con las palabras del texto de San Agustín (a.2 *sed contra)* y de otros Padres, incorporadas a su legislación y condensadas luego en la *regula iuris: Peccatum non dimittitur nisi restituatur ablatum* [6]; o en la enseñanza de que tal precepto grave se mantiene vigente en casos particulares dudosos, como consta en las proposiciones condenadas por Inocencio XI (D. 1187-8).

También en la Escritura se proclama repetidas veces la necesidad de la restitución para salvarse. La Ley Antigua enseña la universal obligación de restituir el daño injusto, y establece incluso una casuística penal de restitución duplicada o cuadruplicada por la cosa robada (Ex. 21,37 ; 22,1-7). En el profeta Ezequiel se pone la restitución como una de las condiciones de la penitencia y de las obras morales necesarias para la salvación (Ez. 33,14-16). Y en el Nuevo Testamento se encuentran sobradas indicaciones y testimonios sobre la necesidad de restituir lo defraudado (Mt. 22,21 ; Lc. 19,8 ; Rom. 13,7 ; Iac. 5,4).

También la tradición se hace eco de este precepto, como consta por

[6] *Regula 4 iuris* in VI l.5 c.12. Los textos de los Padres en *Decretum Gratiani* D.2.ª causa 14 q.6.

los varios textos de San Agustín, San Gregorio y San Jerónimo, incorporados al Decreto de Graciano [7].

El argumento del Aquinate hace ver que se trata de un precepto de *derecho natural* fundado en la misma necesidad de la justicia. Sin duda *es necesario para salvarse conservar la justicia,* es decir, no permanecer en la injusticia y en la injuria inferida al prójimo. Ahora bien, quien no restituye lo injustamente adquirido o el daño causado, persevera en inferir la injuria y no desiste de ella. Retener lo que se ha robado implica, en efecto, la misma injuria y malicia que haberlo robado; y no compensar el daño causado equivale a seguir violando el derecho ajeno. Y esta desigualdad de la injusticia persiste mientras no se repara por la restitución. Es necesario, por lo tanto, restaurar esta igualdad y orden de la justicia mediante la restitución efectiva, o al menos el propósito de realizarla cuando sea posible, para poder cesar en la injusticia.

Si la restitución efectiva no es posible, no por eso se impide la salvación, pues nadie se obliga a lo imposible. Pero aun entonces permanece como absolutamente necesario, con *necesidad de medio, el voto* o *propósito* de restituir cuando se hiciera posible, como es de todo punto necesario para salvarse cesar en la voluntad de permanecer en la injusticia, es decir, la retractación de la voluntad del pecado, o la penitencia, como condición para obtener la gracia.

Y *la obligación de restituir es en su género grave,* como antes se ha indicado del pecado de injusticia en general. La no restitución es, en efecto, una injusticia continuada y obliga gravemente a la restauración del derecho lesionado. Es que el precepto de restituir, «aunque *positivo en la forma, implica en sí un precepto negativo*», cual es el de no lesionar el derecho ajeno, como enseña el Angélico (a.8 ad 1). Se trata, pues, de la prohibición general de la injusticia, contenida en el precepto general: *neminem laedere,* que implica con mayor razón la de no continuar en la injusticia e infracción del derecho de otros. Como tal, obliga de una manera continua o en todo tiempo *(pro semper).*

La obligación grave de restituir dependerá de la materia grave o cantidad notable de los bienes del prójimo que se detentan o del daño grave que se la ha inferido injustamente.

Una obligación leve de restituir es, sin embargo, *verdadera obligación* y ha de urgirse prudentemente.

Y puesto que el deber de restitución se refiere a la misma cosa substraída o a su equivalente, el Angélico plantea aquí la pregunta de *si hay obligación de restituir en bienes de distinto género* cuando los daños causados no son restituíbles en algo igual, como la pérdida de un miembro, la muerte o heridas corporales, la infamia u otras injurias personales.—La respuesta del Aquinate es categórica: Deben recompensarse esos daños en dinero, en honores o bienes semejantes en cuanto sea posible y según prudente estimación (a.2 ad 1). Esta posición la defienden sus principales comentaristas, en especial, y con gran vigor, Vitoria [8]. Pero ya Báñez la rechaza, y con San Alfonso de Ligorio se hace más común la opinión contraria, que es compartida en general por los autores modernos [9]. Sostienen éstos que aquellos bienes no tienen equivalencia en dinero, y la justicia sólo obliga a la restitución en bienes evaluables en perfecta igualdad y correspondencia.

[7] *Decretum Gratiani* p.2.ª causa 14 q.6.

[8] *Comment. in 2-2* q.62 a.2 n.6-30 (ed. BELTRÁN DE HEREDIA, *Comentarios inéditos* [Salamanca 1934] t.3 p.114ss.). Allí informa Vitoria (n.8) que Escoto y los autores en general estaban en favor de la sentencia tomista, y que es Mayor quien sostiene la tesis contraria.

[9] BÁÑEZ, *De iure et iustitia decisiones* in q.62 a.2 dub.4 sec.concl.; S. ALPHONSUS, *Theol. mor.* l.3 n.629.

Mas aquí debe esclarecerse un presupuesto que es verdad cierta y enseñada por todos. Es cierto que deben repararse en estricta justicia todos los daños reales consiguientes a la injuria y perjuicios materiales que sobrevienen al damnificado o a sus herederos. Así, en el homicidio o en las heridas de un obrero que ha quedado inutilizado para trabajar y es padre de familia, no sólo hay obligación de indemnizar los gastos de medicinas, sanatorios, etc., sino todo el equivalente del sueldo y el sustento de la familia, todo el tiempo que sea necesario, a no ser que convinieren en una composición. Y en general, para cualquier otro caso, los daños y perjuicios contenidos bajo los dos títulos clásicos de *damnum emergens et lucrum cessans* (a.2 ad 4).

Asimismo, es cierto y parece unánime que se pueden imponer justamente, por sentencia judicial, una compensación pecuniaria por cualesquiera injurias personales, de homicidio, heridas, calumnia, estupro, etc. Tales reparaciones en dinero serían estrictamente obligatorias y suficientes después de la sentencia del juez.

Pero, aparte de estas compensaciones pecuniarias de los daños subsiguientes, la sentencia del Aquinate parece verdadera y debe defenderse, rectamente interpretada. Afirma el Angélico que obliga la restitución de la misma injuria personal, en cuanto sea posible su compensación en algo equivalente. Y los bienes espirituales, como la vida, el honor, etc., no tienen perfecta equivalencia, pero sí alguna universal valoración en bienes materiales, al menos para la apreciación humana, que los suele estimar así. Muchos venden con gusto los bienes de cultura, arte, la misma fama y la salud íntegra por dinero. Pero sobre todo recalca el Santo Doctor que la compensación puede hacerse bien «*en dinero* o *en algún honor*», etc. Y no cabe duda que no ya obliga siempre una indemnización pecuniaria—que es la más propia, añade Vitoria, en las injurias de nobles y ricos respecto de los pobres—, pero sí alguna *otra satisfacción* de la ofensa misma inferida—además de la compensación de sus daños—, «según la condición de las personas» [10]. Aunque no fuera sino la simple petición de reconciliación con la prontitud de avenirse a reparar daños.

III. Raíces o títulos de la restitución (a.3.4.6)

Bajo los epígrafes de estos artículos en torno a la materia o el cuanto de lo que ha de restituirse, y si ha de restituir uno lo que no substrajo o ha de restituir quien nada tomó, Santo Tomás propone ya toda la doctrina que los moralistas actuales presentan con el nombre de *títulos o raíces de la restitución,* y condensa lo principal de la casuística correspondiente. Por hallarse expresa en el Aquinate, nos atenemos a ese esquema de *títulos* o *raíces* de la restitución.

Son llamados así *las fuentes* de donde surge la obligación inmediata de restituir, según la doble modalidad de lesión de la justicia. Los proponemos primero en forma genérica:

Dos son las raíces o títulos de la obligación de restituir: la detención de la cosa ajena (res accepta) y la injusta damnificación.

A este segundo título llama también Santo Tomás *la acción injuriosa, la simple acepción injusta* de la cosa ajena, cuando ésta se ha perdido,

[10] A.2 ad 1. De modo parecido defienden la doctrina del Angélico A. PEINADOR, *De iure et iustitia* n.497; P. LUMBRERAS, *De iustitia* (Romae 1938) n.84.

destruído, etc., y de ella no se ha lucrado el damnificador (a.6). La idea de «damnificación injusta» era para él un término genérico, pues el que roba también infiere un daño al prójimo, y no sólo el que daña sin robar (a.4). Mas en los modernos ha prevalecido este nombre de damnificación para designar el segundo caso.

Ello prueba cuán fácilmente se unen ambos títulos no sólo en el vulgar ladrón, que retiene la cosa substraída, sino en todos los casos *de posesión de mala fe.* Sólo en el poseedor de buena fe que detenta la cosa del prójimo prestada, arrendada o depositada, etc., se da el primer título de restitución. Por eso los modernos distinguen, para mayor explicación, tres modos distintos de obligación: *el poseedor de buena fe, el poseedor de mala fe,* en que se dan ambos títulos, y *la sola injusta damnificación,* existente en quien ha dañado al prójimo sin retener nada de él.

Es obvio *el fundamento* de este doble título de la obligación de restituir. En ambos casos, en efecto, se lesiona el derecho del prójimo y surge la desigualdad, que la justicia ha de allanar y reparar, restituyendo en un tanto igual al derecho lesionado o daño inferido.

Y Santo Tomás analiza cuánto es lo que se debe devolver al prójimo en los distintos casos. De una manera general establece que la restitución debe hacerse en una cantidad igual o equivalente a los bienes substraídos; además, debe resarcirse todo lo impuesto por sentencia del juez en pena de la acción injuriosa y los daños causados al prójimo, sean actuales o simplemente en esperanza.

Por otra parte, en todo caso de posesión de bienes ajenos, justa o injusta, rige el axioma, aún no mencionado por el Aquinate, pero que se remonta a las fuentes de la tradición y parece fundarse en el derecho natural: *Res clamat domino, res perit domino, res fructificat domino, et nemo ex re aliena iniuste locupletari potest* [11].

Los moralistas han desarrollado amplia casuística con la aplicación de estos principios a las tres formas distintas de obligación de restituir. Indiquemos sumariamente algunos de sus extremos:

1. *El poseedor de buena fe.*—La obligación de restituir empieza en él cuando descubre el título vicioso de su posesión, o el dueño comparece y reclama probando su derecho, o finaliza el tiempo del depósito, del préstamo, etc. La posesión de buena fe, es cierto, no es un simple hecho, sino recibe valor jurídico por los privilegios que confiere al poseedor para la prescripción, para la presunción a su favor en caso de duda o para la apropiación de la cosa poseída si el dueño es desconocido. Mas, supuesto que aparece el dueño y exige su derecho, el poseedor viene obligado a la pronta devolución de la cosa ajena en sí misma o en su equivalente si ha sido vendida, consumida, etc. No, en cambio, cuando la cosa perece sin culpa propia, porque *res perit domino.*

Está, obligado, además, a devolver *los frutos naturales* producidos por la finca, los ganados, etc., así como *los frutos civiles* o intereses y beneficios del capital, rentas de alquiler, etc. Tales frutos siguen naturalmente a la cosa, formando como parte de ella, y pertenecen a su legítimo dueño. *Los frutos industriales* son, en cambio, del poseedor, así como los *frutos mixtos,* en la parte que se deben a su trabajo e industria.

Las leyes civiles atenúan en favor del poseedor de buena fe esta obligación de restitución de los frutos, estableciendo que puede retener

[11] La última parte se contiene en la *regula 48 Iuris* in VI: «Locupletari non debet aliquis cum alterius iniuria vel iactura».

como suyos todos los frutos percibidos de la cosa ajena [12]. Son leyes válidas en conciencia, dadas para evitar litigios y facilitar la restitución, y, por lo tanto, pueden seguirse en la conducta privada.

En todo caso podía deducir *los gastos necesarios* y usufructuarios, hechos para la conservación de la cosa poseída, cultivo y percepción de sus frutos, los cuales quedan ya compensados con los frutos percibidos. También puede dicho poseedor exigir compensación por los gastos útiles, con derecho a retención de la cosa mientras no se los satisfagan. No así los gastos de puro lujo y ornamento que están incorporados inseparablemente a la cosa, porque también ésta, por accesión, se acrecienta y mejora para su dueño [13].

2. *El poseedor de mala fe.*—Sus obligaciones en cuanto a la restitución son aún mayores, ya que en él se acumulan los dos títulos de posesión de la cosa ajena y de injusta damnificación.

Así, *respecto de la cosa misma,* debe restituirla lo antes posible al dueño o indemnizarle en todo el precio que obtuvo de su venta, y si el dueño no aparece, debe distribuirlo a los pobres, porque no puede enriquecerse *injustamente* con la posesión de otro. Debe también abonar su importe si la cosa ajena pereció, aun sin culpa, pero dependientemente de la posesión injusta; sólo queda liberado si la cosa pereció sin culpa alguna y por las causas que hubieran obrado también para el amo. Aun si ha salvado de la destrucción la cosa injustamente poseída, ésta se debe a su dueño; aunque nada parece que debe abonar sí, ante la inminencia de deterioro de ciertos bienes, como frutos de la tierra que se pierden y no han de ser utilizados por el dueño, el poseedor los consume.

De igual suerte debe restituir *los frutos percibidos de la posesión ajena,* tanto naturales como civiles, aunque el legítimo dueño no los hubiera percibido; sólo puede retener los frutos industriales obtenidos por propio esfuerzo con ocasión de la cosa robada. Pero aquí el derecho civil le condena a restituir todos los frutos obtenidos sin distinción [14], lo que al menos por sentencia judicial y en concepto de pena obliga en conciencia. Puede, sin embargo, deducir todos los gastos necesarios hechos para la conservación de la cosa robada, y los empleados en mejoras útiles; pero no se le abonarán los gastos en mejoras de lujo y ornatos que no puedan llevarse sin deterioro de la cosa robada [15].

Y un *tercer concepto* de restitución se añade, como indicaba el Angélico (a.4), que es *la reparación de los daños causados al legítimo dueño por la posesión injusta,* las ganancias que le privó de adquirir, los perjuicios que le vinieron de haber sido desposeído de lo suyo, al menos los intereses de un capital en metálico; mas sólo es exigida una compensación parcial y según la probabilidad de tales ganancias futuras.

Todavía los moralistas analizan el caso del *poseedor de fe dudosa,* el cual, si se trata de una duda *antecedente* a la posesión, fácilmente se trueca en posesión de mala fe si omite la diligente investigación del posible dueño legítimo o si comenzó a poseer con título ilegítimo o dudoso. No así cuando la posesión comenzó de buena fe y la duda persiste, pues en tal caso de *duda consiguiente insoluble* es mejor su condición de poseedor, pudiendo retener íntegra la cosa. La omisión de una investigación diligente le convierte, sin embargo, en poseedor de mala fe, como

[12] Código Civil E., a.451.
[13] Ibid., a.452-54.
[14] Ibid., a.455.
[15] Ibid., a.455.

es el caso primero, y debe restituir cuando apareciera el dueño cierto o al dueño o dueños probables. Nos abstenemos, no obstante, de considerar otros detalles particulares.

3. *La injusta damnificación.*—Es el solo título de la *acción injusta* por la que se causa un perjuicio al prójimo lesionando sus derechos, sin que de ella el agresor perciba emolumento alguno. El injusto damnificador puede ser no sólo el que destruye, perjudica o deteriora los bienes del prójimo, sino también, como el Angélico lo considera (a.6), el que ha robado o defraudado a otro y no conserva nada de la cosa robada. Y *el daño injusto* inferido al prójimo puede ser *personal*—lesión de los derechos y bienes de la persona—o *daño real*, es decir, lesión de los bienes de fortuna del prójimo.

Es, pues, doctrina del Angélico, y a la vez unánime y cierta, que

de toda damnificación injusta, sea personal, sea en los bienes exteriores, surge la obligación de restituir en estricta igualdad todo el daño causado, si la acción ha sido verdadera y formalmente injusta, a la vez que causa eficaz del daño.

Su argumentación procede lógicamente: «Todo aquel que causa un daño a otro es como si le substrajera aquello en que le damnifica, aunque no reporte para sí algún beneficio» (a.4). El damnificado tiene entonces menos de lo que es suyo y le corresponde, y surge *la desigualdad* de la injusticia, que no puede allanarse sino por la restitución de todo el daño injustamente causado. La igualdad resultará cuando al que padeció el daño se le reponga en posesión de todo aquello a que tenía derecho y en que fué perjudicado.

Los moralistas establecen luego una amplia casuística sobre *las condiciones de la damnificación* verdaderamente injusta.

a) Ante todo, se trata de *la acción injusta* en sentido propio, pero en toda la amplitud de la misma. Esta es no sólo la que lesiona los derechos actuales de otro, o *ius in re*, causándole positivos daños, sino también, como advierte el Aquinate (a.4), las acciones que le impiden conseguir aquellos bienes que esperaba y a que tenía derecho, porque es lesión de un *ius ad rem*. Y esto aunque los medios de impedirlo no sean en sí mismos ilícitos e injustos, como un consejo indiscreto, una recomendación, etc.

Es además *injusta* la acción de quien por *medios injustos*, como violencias, coacción, calumnias o difamación, impide a otros el conseguir un cargo, empleo o cualquier otro bien que esperaba obtener, aunque no tuviera derecho a ello, como es un testamento en esperanza; mucho más si logra desposeerlo del mismo, expulsarle de aquel puesto, arruinar al negociante, etc. No, en cambio, si sólo usa de medios lícitos, o también ilícitos, pero no injustos.

b) La acción injusta deberá ser *causa eficaz del daño*, es decir, en el plano de verdadera causa del efecto nocivo, sea física o moral—como inducción, mandato, persuasiones, etc.—, con tal de que sea *causa propia* y no puramente accidental, ocasión o simple condición del efecto dañoso. La simple causa física *per accidens* también hace imputable el efecto, según Santo Tomás, con tal de que haya sido previsto e intentado en su causa, trocándose así en causa moral.—Por este concepto se substraen de la obligación de restituir los que con sus crímenes, hurtos, tráficos injustos, han abierto camino a otros y encontrado imitadores, o asimismo los que venden armas, venenos, bebidas, dando con ello ocasión a otros para cometer el crimen, si es que no han prestado otra cooperación moral al mismo, o quienes por ligera negligencia en la guarda de las cosas encomendadas, como porteros, guardas de fincas, etcétera, dieran lugar a que otros cometieran hurtos, desmanes, con otros casos de esta índole.

c) *La acción damnificante debe ser formalmente injusta*, para lo cual no basta de suyo *la culpa* simplemente *jurídica*, o violación de la ley por inadvertencia o descuido no imputable en conciencia, *sino la culpa moral*, llamada también *teológica*, de quien, con suficiente deliberación, ha causado el mal del prójimo y es formalmente injusto. Y es que los efectos de la acción no son imputables si la acción misma no ha sido voluntaria y culpable, y nadie puede infligir injuria a otro sino queriendo. Esta culpa moral ha de ser *grave* para la obligación de reparar un *grave daño* y leve para reparar un leve daño.

Por excepción, la culpa meramente jurídica obliga a restituir después de la sentencia judicial que condena por la transgresión exterior de las leyes de circulación en los accidentes, atropellos, etc.; máxime si se trata de leyes que obligan a una mayor diligencia en razón del bien común, como los servicios de vigilancia o de guerra. Asimismo, si en virtud de contrato, aun implícito, una parte se obligó a la reparación de los daños causados sin culpa, como las compañías de transportes o de seguros a indemnizar las pérdidas.

Más oscuros son los casos de *un contrato implícito*, cuando se reciben en depósito, préstamo o por razón del oficio ciertas cosas encomendadas para su guarda y conservación. La pérdida de las mismas parece imponer obligación de restituir sólo cuando la culpa jurídica lleva implicada una culpa teológica suficiente o la omisión de una diligencia grande, a veces extraordinaria, en la custodia de las mismas, que ha sido impuesta por el cargo o cuasi contrato. Mas, si la pérdida fué del todo involuntaria y *sin culpa alguna teológica*, sólo por la violación de una ley y con sentencia judicial existirá la obligación en conciencia, no habiendo contrato expreso, como en los seguros. Tal es la sentencia del Angélico (a.6c) y doctrina común.

Aún más discutido es el caso de quien ha causado *un daño grave* o importante *con culpa teológica leve*, si está obligado a restituir todo el daño. Sobre ello se han dado todas las soluciones posibles, desde la que no está obligado a nada, como era la sentencia más común en pos de San Ligorio, hasta la que dice que tiene obligación grave de restituir todo el daño. Parece, no obstante, que se impone una distinción: si se trata de culpa leve «por la imperfección del acto», es decir, por falta de plena advertencia, de suficiente diligencia y previsión del daño, sólo se estará obligado *sub levi* a la parte del daño proporcional a la negligencia, es decir, habrá una obligación leve de alguna compensación. Y no parece que arguyan bien quienes deducen de la falta de proporción entre la culpa y el efecto nocivo la no existencia de obligación cuando la acción ha sido formalmente injusta. Mas si la falta o ligereza leve es plenamente advertida y con previsión de todo el daño, habrá obligación grave de compensar el mismo, porque tales ligerezas leves hay grave deber de evitarlas no por su gravedad en sí, sino por ser causas de las graves consecuencias que se han previsto. Tales, el criado que por ligereza deja entrar los ladrones advirtiendo todo el daño que se va a seguir, o el que substrae una cantidad no grave al avaro, a quien le afecta tanto, que va a enfermar y hasta morir, con la previ-

sión y hasta la mala intención de que tal le sobrevenga. En el mismo sentido parece expresarse el canon 2203 [16].

A este tenor deben resolverse otros casos similares. Por los mismos principios, existe también obligación en los que han puesto la causa de un daño a otro, aunque inculpable, de impedir que aquélla produzca su efecto, con deber de restituir si no lo hicieran; así el médico que al curar, o el profesional al dar un consejo, cometen un grave error, deben subsanar a tiempo sus consecuencias. De igual suerte, el que con grave culpabilidad pusiera la causa de un grave daño, ya retractado cuando éste se hace, está obligado a la reparación, por haber sido culpable, formal y eficaz del mismo.

También *el error inculpable* en la damnificación injusta puede excusar de restituir en el grado en que excusa de injusticia formal. Tal será principalmente *el error substancial* sobre el daño causado, y aun sobre la cuantía del mismo. Mas no parece que excuse el error en *torno a la persona,* en el caso célebre de quien, tratando de incendiar la casa de Pedro, destruye la de Juan, o, intentando asesinar a Ticio, por error dispara sobre Sempronio, matándole. Contra el parecer de los antiguos y de San Ligorio, quienes aseguraban que a nada estaba obligado por no haber injuria formal sobre el segundo sujeto, es cada vez más unánime y cierta la sentencia de que se trata de simple *error accidental,* que no excusa de la injusticia formal a sabiendas cometida contra una persona humana, sujeto propio de derecho. Vendría obligado a toda la reparación del daño efectivo, como el que intenta matar la oveja de Pedro y por error mató la vaca; se trata de un error simplemente material, que no le exime de reparar el daño efectivo e injustamente culpable [17].

La restitución *por damnificación dudosa* se somete a las reglas generales de la duda. Antes de realizar la acción, obliga una diligente indagación para eliminar la duda o abstenerse de la acción. En casos de duda insoluble, y sobre todo *de duda subsiguiente* a la acción, no consta de la obligación de restituir bajo ningún aspecto de la duda de hecho, y no ha de imponerse. Sólo cuando el daño injusto es cierto y se duda del autor entre varios cooperadores, éstos deberán restituir a prorrateo o en proporción de la duda en cada uno.

IV. A quién se debe restituir (a.5)

Más que de una circunstancia de la restitución, entra dentro del objeto de la misma este término de la relación jurídica o persona a quien debe satisfacerse la obligación de restituir.

El Angélico pronuncia que

la restitución debe hacerse, de suyo y normalmente, al legítimo dueño de la cosa defraudada o al sujeto que padeció la injuria damnificante.

Ello es cierto y obvio por la misma evidente razón de que la restitución trata de restablecer *la igualdad jurídica,* lo cual no se obtiene mientras *no se devuelva al que padeció el daño injurioso todo lo que le falta* o una compensación equivalente a lo que perdió.

Sólo pueden ser, por lo tanto, *casos de pura excepción* aquellos en

[16] Cf. A. PEINADOR, *De iure et iustitia* n.556, quien lógicamente resuelve este último caso como injusticia grave efectiva.

[17] Así, para los dos casos, A. PEINADOR, *De iure et iustitia* n.567-8. La solución del primero está indicada en Santo Tomás (q.64 a.8; 1-2 q.76 a.1.3), y es común entre los autores modernos. Cf. M. ZALBA, *Theol. mor.* II n.880.

que la reparación no debe hacerse al legítimo poseedor, máxime tratándose del *dueño conocido.* Los que menciona el Aquinate (ad 1.2.3) son los casos de «epiqueya» de la ley: si el dueño va a emplearlo en fines malos, para cometer a su vez una injusticia, no se le debe entregar entonces el depósito, devolver lo robado, sino confiarlo a un lugar seguro. Es el caso de sociedades con fines ilícitos—masónicas, comunistas—, en que la restitución no ha de hacerse a ellas, sino a los miembros particulares, y, si son muchos y dispersos, a los pobres. O, si el hijo es derrochador, se entregará lo robado a los padres, y si se ha quitado al poseedor actual, no al propietario, al poseedor debe devolverse. Respecto de las sociedades anónimas, en cambio, es a la persona moral perjudicada a quien debe hacerse la restitución en sus acciones, sus administradores, etc. Y siempre el defraudador deberá hacer llegar su restitución a la persona verdaderamente perjudicada en su derecho.

Por los mismos principios, la defraudación hecha al Estado debe restituirse al mismo como persona moral, sea por los medios legales de restitución al fisco, a la Hacienda, sea *por medios indirectos* de compra y destrucción de títulos de la deuda, de pólizas, etc. Mas no, en principio, puede tomarse como medio legítimo de restitución al Estado la distribución entre los pobres. Si bien el Estado carga con el deber de socorrer a éstos, a los particulares no les toca disponer de los bienes de la comunidad. Máxime en bienes defraudados al Estado contra la justicia conmutativa o en cantidades notables substraídas a oficinas determinadas, deben los culpables hacer llegar la reparación de tales daños a las mismas entidades defraudadas, dado el eterno principio de derecho natural: *res clamat domino.* Y sólo en la defraudación de impuestos comunes podrán dejarse en su buena fe y no inquietar a los que restituyeren a los pobres.

Por fin, los deberes de restitución respecto de los daños reales no se extinguen con la muerte del dueño, sino pasan a los herederos, sean necesarios o de testamento, a distribuir en forma proporcional, ya que ellos suceden en los derechos reales del difunto (a.5 ad 3). No bastará la restitución en misas o en limosnas si los herederos no lo consienten.

Parecidos problemas de casuística suscita el deber de restitución *cuando el dueño es desconocido.* Es evidente entonces el primer deber de buscar con diligencia al propio dueño, incluso a expensas del mismo defraudador. Frustrada esta indagación, aun urge la restitución, que debe hacerla el obligado a ello, dice el Aquinate, «en la medida en que puede hacerlo, o sea en limosnas por la salvación del mismo, vivo o muerto» (a.5 ad 3). Y un modo de sustitución conveniente y general en estos casos es destinar lo defraudado a causas pías o distribuirlo a los pobres, porque el poseedor de mala fe, añade el Angélico, «no debe retener para sí lo injustamente adquirido» (a.5 ad 2).

Por lo cual también se admite, como doctrina común y probada, que el poseedor de buena fe puede quedarse con lo ajeno si el dueño no aparece, porque la prescripción legítima está a favor de su posesión de buena fe, como el que encuentra cosas perdidas u ocupa cosas abandonadas. Y hasta el poseedor de mala fe, si es pobre, puede entonces aplicarse a sí una parte de lo defraudado. No parece que haya nueva obligación de restituir si el dueño apareciera.

Pero respecto *del dueño ausente y muy distante,* ambos poseedores deben hacer las diligencias para transferir las cosas retenidas a su legítimo dueño, el injusto poseedor incluso con gastos especiales, a su costa. De ello les eximen los autores, con el Angélico (a.5 a.3), «cuando la cosa ajena es de alto valor y no puede cómodamente hacerse llegar

a su destino, porque entonces puede ser depositada en lugar seguro y avisarse a su dueño».

De modo análogo se resolverán los casos del *dueño incierto o dudoso*. Hecha la debida indagación, si la duda es entre pocos, debe repartirse entre ellos proporcionalmente. Pero cabe la duda entre innúmeros dueños en las defraudaciones por ventas al detalle. Si la duda fuera entre clientes habituales, se debía compensar a ellos aumentando las medidas, disminuyendo precios, en forma y tiempo equivalentes. Ello ya no es posible cuando los clientes fueran totalmente indeterminados y desconocidos, en cuyo caso pide la justicia que se restituya el total entre los pobres o causas pías.

Santo Tomás no ha indicado aparte la casuística *sobre los modos de restitución* que los autores señalen. Bien sabido es, sin embargo, cómo cabe una gran amplitud en este aspecto, pues que todos los modos aptos de restitución, sean directos o indirectos, sean declarados, sean ocultos, como pretextando un obsequio, donativo, servicios gratuitos, a través de tercera persona o del confesor, son válidos y lícitos medios de hacer llegar lo que se debe a su propio dueño.

V. *Damnificación por cooperación mutua y su restitución (a.7)*

Santo Tomás trata este tema referido al *sujeto o sujetos que deben restituir*. Si el sujeto de la injusta defraudación, retención de lo ajeno o acción damnificante es único, es evidente que él tiene que restituir, según las reglas de cuantía y modos de restitución que se han dicho en la explanación de los dos títulos. Por eso este aspecto del artículo 6 queda englobado en la cuestión ya expuesta de los dos fundamentos de la restitución.

Pero *el sujeto* de la acción damnificante pueden ser *muchos*, en mutua conspiración. Esto suscita el nuevo problema de *la cooperación* a la injusticia y restitución por damnificación cooperativa.

La cooperación en general significa «el concurso con otro operante». Este concurso o colaboración puede prestarse tanto para los actos virtuosos como para toda clase de vicios. La *cooperación injusta* será *el concurso prestado a la acción injusta de otro*, y cooperador injusto, *el que colabora con otro a causar la injusticia*, sea substrayéndole los bienes de otro o produciéndole un mal cualquiera. La causa principal se llama entonces *el autor* del delito; *cómplice* es el que concurre con él participando en la acción física mala; *inductor o instigador*, el que presta un concurso moral; *fautor*, en fin, el que ayuda en los actos siguientes positiva o negativamente.

El tema de la cooperación al mal, a cualquier pecado en general, se ha estudiado sobre todo en el tratado de la caridad, porque, además del pecado propio contra cualquiera virtud por la participación física en la acción pecaminosa, va siempre anejo el pecado *de escándalo* por coadyuvar al mal espiritual del prójimo. Pero en la cooperación a la acción injusta de otro va también implicada la injusticia, porque se concurre a causar el daño del prójimo o lesionar sus derechos.

También la cooperación injusta admite las mismas divisiones de toda cooperación al mal, y puede ser por su influencia, *física* y *moral*, *cooperación inmediata* o *mediata*, *necesaria* o *libre* y, sobre todo, *formal* y *material*. Se trata aquí, para los efectos de la restitución, de la *cooperación*

formal o culpable a la acción injusta participando también en la intención mala, ya que la restitución supone siempre injusticia formal. Las reglas generales de cooperación señalan las causas y circunstancias en las que la colaboración a la injusta acción es sólo *material*, sin obligación de restituir.

Santo Tomás ha expuesto y justificado los modos de cooperación injusta en esa división clásica de los nueve cooperadores, que ha pasado después a todos los teólogos. La división procede de la tradición casuística, porque el verso puemotécnico que reproduce el Angélico ya se encuentra en San Alberto Magno [18].

Pero el Aquinate la ha fundamentado lógicamente, dividiendo las formas de cooperación en *directas* e *indirectas*, que es la división actual en cooperadores positivos y negativos. Así, pues, según el diverso influjo o concurso en la acción injusta, *la cooperación puede ser:*

A) *Directa o positiva*

1. Moviendo e induciendo a la acción misma .....
   - Por mandato = *iussio, mandans*, el que manda o dirige la acción.
   - Por consejo = *consulens*, el que da el consejo.
   - Por consentimiento = *consensus*, el que consiente por sufragio o elección.
   - Por adulación = *palpo*, el que incita alabando o recriminando.
2. Respecto del agente, amparándolo = *recursus*, el encubridor, que recibe y protege al malhechor.
3. Respecto de la cosa defraudada = *participans*, el cómplice que toma partes en la acción injusta o en la robada.

B) *Indirecta o negativa*

1. Antes de la acción damnificante o durante ella .....
   - Callando = *mutus*, el que presencia y no avisa.
   - No impidiendo = *non obstans*, el que no impide el daño.
2. Después de la damnificación, ocultando = *non manifestans*, el que no denuncia.

De todos ellos se ha de pronunciar, de una manera general, que

los cooperadores a la acción injusta están obligados a la restitución, sea por la detención de la cosa ajena, sea al menos por la injusta damnificación, siempre que han prestado un concurso formalmente injusto y de causa eficaz en el daño ajeno.

Tal es, con el Aquinate, *la doctrina común y cierta* enseñada también por la Iglesia [19]. Y ello es evidente de los cómplices que han participado en algo de la cosa robada, los cuales deben restituir lo injustamente detentado. Pero, aun si nada han percibido en el botín, la obligación de restituir

[18] S. ALBERT., *In Sent.* 4 dist.15 a.42: ed. Borgnet 29,528.

[19] Prop.39, condenada por Inocencio XI (D 1189): «El que a otro mueve o induce a inferir un grave daño a tercero, no está obligado a la restitución en virtud del daño causado».

les nace de haber prestado concurso culpable y decisivo a la acción injusta, cuando de verdad han sido *causa eficaz* del daño causado al prójimo. Por esta razón, el Angélico y con él la doctrina común excluyen algunos de estos casos de la obligación de restituir. De modo especial, el llamado *consejo impulsivo,* persuasión o incitación al mal, así como el *palpo,* o incitación por adulación o reproche, no suelen ser causas eficaces del daño injusto ni, por lo tanto, obligan a restituir. El mismo *consejo doctrinal* no cualificado, o el *encubridor,* que recibe y protege al delincuente, e incluso el *consensum dans* o *participans,* pueden no influir eficazmente en la acción injusta o participar con una colaboración *material*—no en conspiración, sino con acción media:a o a la fuerza—en el daño injusto, y tampoco entonces vienen obligados a la restitución. Mucho menos los cooperadores negativos, de los cuales dice el Angélico que solamente prestan colaboración injusta, con necesidad de reparar los daños, cuando por justicia están obligados a impedir, manifestar o denunciar el hecho injusto—autoridades, funcionarios, guardas o empleados—y no lo hacen (a.7 ad 2).

Las mismas causas morales de la acción injusta, la causa principal o el que manda y las secundarias, como el que influye con su consejo profesional, con el voto o consentimiento, etc., pueden revocarse a tiempo y dejar sin efecto su mandato o influencia en la acción mala, y entonces cesa toda obligación de restituir.

Otro problema subsiguiente es el de *la cuantía y orden de restitución* entre los diversos cooperadores. Como enseña el Aquinate, los que han sido causa principal de la injusticia vienen obligados a repararla también de manera principal y todo el daño, debiendo indemnizar a los ejecutores secundarios que restituyeron (a.7 ad 2).

Por eso se dice, descendiendo a detallar este principio, que :

a) Existe obligación de reparar *in solidum absolute,* es decir, todo el daño y sin poder exigir compensación de los otros que han ayudado al robo, en el que actúa como causa principal o *mandans,* el jefe de una organización de atracos, el que mandó o comisionó a otros para que perpetraran la acción en su nombre. No sólo es responsable de todos los daños causados por los subordinados, sino que debe reparar también los daños sufridos por el mandatario o criados, si los obligó por la coacción o engaño. De igual suerte, el detentor de los bienes defraudados viene obligado a restituirlos en primera línea y sin exigir compensación de los demás.

b) Obligación de restituir *in solidum condilionate,* es decir, de reparar todo el daño si los otros no lo han hecho, pero con derecho a exigir de los demás cooperadores su parte, existe en todos los cooperadores que han intervenido, de una manera eficaz y como *causa necesaria,* en la acción injusta. Son tales aquellos sin cuyo concurso no se hubiera producido el hecho. Asimismo, todos los que han intervenido *en común conspiración,* pues que entonces puede decirse una acción moral única que se debe atribuir a cada una de las concausas. Aunque uno solo mate o robe, todos los que participan en connivencia y mutuo acuerdo son responsables y solidarios de la obra entera, y si los otros no restituyen, cada uno debe reparar todo el daño.

c) Los otros cooperadores cuya acción no es necesaria o no actúan en conspiración, vienen obligados a restituir *a prorrata,* es decir, a una parte en proporción del influjo que han ejercido en el robo o delito. Tales, los que han ayudado a perpetrar mejor y más fácilmente la acción delictiva por consejos, recursos o facilidades de cualquier género.

De ahí también *el orden* y prioridad con que vienen obligados a restituir los distintos colaboradores :

1. *En primer lugar,* el detentor o detentores de lo defraudado y los que se han lucrado con ello, porque su deber surge del título primario de detención injusta de lo ajeno. 2. El que manda o actúa como principal y dirigente. 3. En su defecto, los ejecutores secundarios o participantes. 4. Si éstos fallan, los otros cooperadores positivos, y si no, los negativos, que, en último lugar, tienen deber de restitución solidaria, cuando pudieron impedir el daño sin padecer violencia o grave incómodo [20].

Y es lógico que, si cualquiera de ellos restituyó, los obligados primeramente deben indemnizarle a él, ante todo, la causa principal o el detentor de lo robado, y en su defecto todos los ejecutores secundarios de una manera solidaria o proporcional. Y si la causa principal pide condonación, las secundarias a nada están obligadas ; pero no al revés. En la práctica, y como notaba el mismo San Ligorio [21], no siempre será fácil urgir tales obligaciones de restitución solidaria, porque puede ser dudoso el grado de influencia en la injusticia o porque el hombre de la calle no forma conciencia de ella. Será, pues, suficiente obligar a la restitución de lo que convinieren o de la parte que creyeren en conciencia, presumiendo condonación del dueño a lo demás.

Todavía los moralistas especifican con más detalle la forma y modalidades que pueden revestir cada uno de los nueve cooperadores ; pero hemos ya indicado lo principal de toda esta casuística.

VI. *Circunstancias de la restitución y causas que excusan de ella (a.8)*

Santo Tomás no se detiene en detallar las circunstancias de la restitución como tales, sino aquellas que *refluyen en la injusticia misma,* la prolongan o la aumentan. Hasta ahora analizó los elementos integrantes de la *relación jurídica,* que ha de ser reparada, reintegrada a la igualdad por la restitución : la materia o cantidad que ha de devolverse, el término a quien se restituye, el sujeto o sujetos que han de restituir. Entre las circunstancias puramente accidentales sólo se ocupa aquí del *tiempo,* la más importante de todas y cuya indebida omisión revierte en una mayor injusticia.

Con él, pues, débase afirmar que

la restitución ha de hacerse en seguida, o lo antes posible, si no hay causa justa de dilación que excuse de ello.

Es una *verdad cierta* y *común,* que el Aquinate puede apoyarla en la Escritura y tiene en su aval el parecer unánime y la razón patente. Así como substraer la cosa ajena es injusticia, así también lo es *la retención* indebida de la misma, pues el que no restituye detenta los bienes del prójimo contra su voluntad, impidiéndole el uso de ellos y lesionando así su derecho.

La dilación de la restitución equivale, pues, *a injusta retención* de la cosa ajena. Pero es bien cierto que a nadie le es lícito ni por breve tiempo prolongar la injusticia, sino debe desistir de la injuria actual o de cometer el pecado lo antes posible. Por algo el deber de restituir es de contenido *negativo,* que obliga siempre a cumplirlo. La obligación

[20] S. ALPHONSUS M. DE LIGORIO, *Theol. mor.* l.3 n 580, de quien toman esto mismo todos los moralistas.

[21] Ibid., n.579

de restituir se refunde en la misma *determinación del tiempo* (ad 3): obliga a cumplirla lo antes posible, según la oportunidad moral.

Es evidente que *la dilación notable* de este deber, máxime hasta la muerte o hasta que en fuerza mayor haya de ser cumplida por los herederos, significaría nueva *culpa grave de injusticia*, por los graves perjuicios que le sobrevienen a su dueño, a quien se le han de resarcir además tales daños causados y las ganancias que se le han impedido obtener.

Pero esto ocurrirá cuando no hay *causas justas* que pueden eximir de la restitución inmediata. Tales *causas de dilación justa* son las mismas que dispensan temporalmente de la restitución.

El problema, pues, del tiempo de la restitución hace apelación y lleva implicado el de la determinación de las *causas que excusan de la restitución*, temporal o perpetuamente. Ya se dijo al principio que, sin la restitución efectiva, puede el hombre conservarse en la justicia y salvarse, sobrentendiendo con razones graves.

Santo Tomás alude a alguna de estas causas (a.8 et ad 2). Son divididas por los teólogos *en causas que excusan temporalmente* de restitnir y *otras que excusan perpetuamente*. Sólo una breve alusión a ellas.

Causas que excusan temporalmente de la restitución.—Pueden enumerarse, ante todo, la misma *ignorancia invencible* de quien desconoce la obligación misma o que lo que detenta es posesión ajena. Asimismo, *la petición* al dueño de una *dilación* o moratoria en el pago de las deudas que es concedida por éste (a.8).

Más general es la *causa de impotencia* o incapacidad para restituir, de que habla varias veces el Aquinate [22]. Los teólogos explican que se trata no sólo de la *impotencia física*, o imposibilidad absoluta—el insolvente total que no tiene medio alguno de pagar, está en la cárcel, etc.—, sino también de *imposibilidad moral*. Se trata de todo grave riesgo o incómodo muy notable. Así, los que restituyendo cayeran en extrema o grave necesidad, más grave en todo caso que la del acreedor; los que con ello hubieran de perder su estado social, empleo o profesión, o los que, para pagar sus deudas, tuvieran que desprenderse de los instrumentos de trabajo, como su pequeño comercio, taller, con que ganan su sustento para sí y para su familia.

Sería distinto si esta posición social hubiera sido injustamente adquirida: una industria montada, una finca comprada precisamente con lo robado... Estos tales deben restituir todo ello, aunque hayan de volver a su primera condición. Y aun los primeros no se hallan desligados de todo esfuerzo; deben trabajar con más diligencia, privarse de lo superfluo, hacer economías para comenzar el pago de lo que injustamente adeudan.

De igual suerte es *causa suficiente* de dilación cuando de restituir en seguida se siguieran graves daños, aun bienes materiales muy superiores a la cuantía de bienes a restituir o perjuicios del acreedor, y más aún bienes de otro orden, como la grave difamación, la cárcel, pérdida del oficio o empleo, que se siguieren de la revelación de su crimen.

Concretamente, el héroe de *La muralla* no estaba obligado a adoptar una postura tan radical y drástica en su restitución, aunque para los efectos dramáticos sea más impresionante. No tenía por qué revelar el delito y vicio radical de su posesión, yendo él a la cárcel y dejando en

[22] A.8 ad 2; q.79 a.3 ad 2

la miseria a la familia. Si bien debía perder su posición social de rico propietario, cabía arbitrar alguna forma velada de poder entregar casi todo, reteniendo temporalmente lo necesario para sí y su familia y poder mientras tanto abrirse camino en la vida...

Otras causas que excusan temporalmente de restituir deben mencionarse. Son *el daño eventual* del mismo acreedor o de un tercero, que pudiera seguirse de la restitución inmediata, de que hablaban Santo Tomás (a.5 ad 1) y los antiguos. O la llamada *cesión de bienes*, o liquidación total de los mismos entre los acreedores en caso de quiebra del negocio, etc., según el orden de acreedores que la ley y sentencia judicial señalen. Tal cesión no extingue la obligación de pagar las restantes deudas, sino en rigor sólo la suspende, a no ser que la sentencia equivalga a un arreglo o transacción entre los acreedores.

Causas que eximen a perpetuidad de la restitución.—Son, en primer lugar, las mismas causas anteriores, si han de durar perpetuamente; máxime la *impotencia*, de la que dice el Angélico que puede extinguir totalmente de la obligación de restituir, si en efecto dura toda la vida (a.8 ad 2).

Hay además otras causas propias que de suyo extinguen la obligación. Se enumeran, ante todo, *la condonación*, por la que el acreedor perdona toda la deuda o la injuria y lesión de sus derechos. Deberá ser legítima y libre condonación, no arrancada con engaños; bien sea expresa, bien condonación que se presume, como en los padres, en el marido, respecto de los hurtos de los hijos, de la mujer, y hasta en menudos hurtos de los sirvientes y obreros que substraen pequeñas cosas para comer o para su uso.

Se extingue también por *prescripción*, en el poseedor de buena fe que cumple el plazo legal, pues que es título legítimo de apropiación. Asimismo *por compensación*, aun oculta y extralegal, en que el acreedor substrae lo que se le debe, cuando su derecho es cierto y no puede resarcirse por otra vía.

Por fin, otro modo general que extingue la obligación de restituir es la *composición*, en todas sus formas, bien sea como *transacción* entre ambas partes que convienen en una reducción de deudas o renuncia a todos los derechos, bien quizá impuesta por la ley por razones del bien común o por sentencia judicial, y, sobre todo, como composición o remisión de parte o toda la deuda en virtud de la autoridad del Sumo Pontífice. Tiene lugar respecto de los bienes eclesiásticos, de los que el Pontífice posee el supremo dominio, tantas veces llevada a cabo con los Estados para subsanar las múltiples depredaciones de los bienes de la Iglesia; y también respecto de los mismos bienes de los laicos, cuando el dueño es incierto o desconocido; y está justificada por el derecho que al Pontífice asiste como supremo administrador de los intereses espirituales de los fieles y de las causas pías a las que tales bienes pertenecen, en virtud de la cual puede establecer el modo en la distribución de los mismos. *El indulto de composición de la bula* de la Cruzada para España remite pequeñas cantidades y señala la autoridad del comisario apostólico de la misma para mayores.

CUESTION 62

(In octo articulos divisa)

De restitutione

De la restitución

Estudiaremos ahora la restitución, sobre la cual debemos examinar ocho puntos:

Primero: de qué virtud es acto.

Segundo: si es necesario para la salvación restituir todo lo hurtado.

Tercero: si es preciso restituir más de lo sustraído.

Cuarto: si debe uno restituir lo que no ha quitado.

Quinto: si debe restituirse a aquel de quien se tomó.

Sexto: si el que ha quitado algo está obligado a restituir.

Séptimo: si es algún otro (el que ha de restituir).

Octavo: si debe restituirse inmediatamente.

Deinde considerandum est de restitutione (cf. q.61 introd.).

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: cuius actus sit.

Secundo: utrum necesse sit ad salutem omne ablatum restitui.

Tertio: utrum oporteat multiplicatum illud restituere.

Quarto: utrum oporteat restitui id quod quis non accepit.

Quinto: utrum oporteat restitui ei a quo acceptum est.

Sexto: utrum oporteat restituere eum qui accepit.

Septimo: utrum aliquem alium.

Octavo: utrum sit statim restituendum.

ARTICULO 1

Utrum restitutio sit actus iustitiae commutativae

Si la restitución es acto de la justicia conmutativa

Dificultades. Parece que la restitución no es acto de la justicia conmutativa.

1. La justicia tiene por objeto lo que es debido; pero del mismo modo que la donación puede hacerse de lo que no se debe, así también la restitución. Luego la restitución no es acto de ninguna clase de justicia.

2. Lo que ya pasó y no subsiste no puede ser restituído. Pero la justicia y la injusticia recaen sobre acciones y pasiones que no subsisten, sino que pasan. Luego la restitución no parece ser acto de ninguna clase de justicia.

3. La restitución es como cierta compensación de lo que se ha substraído. Pero se puede substraer al

Ad primum sic proceditur. Videtur quod restitutio non sit actus iustitiae commutativae.

1. Iustitia enim respicit rationem debiti. Sed sicut donatio potest esse eius quod non debetur, ita etiam et restitutio. Ergo restitutio non est actus alicuius partis iustitiae.

2. Praeterea, illud quod iam transiit et non est, restitui non potest. Sed iustitia et iniustitia sunt circa quasdam actiones et passiones, quae non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicuius partis iustitiae.

3. Praeterea, restitutio est quasi quaedam recompensatio eius quod subtractum est. Sed

aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione: puta cum aliquis distribuens minus dat alicui quam debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativae iustitiae quam distributivae.

hombre algo no solamente en el cambio, sino también en la distribución; por ejemplo, cuando uno al distribuir da a alguien menos de lo que debe poseer. Luego la restitución no es acto de la justicia conmutativa, más bien que de la distributiva.

Sed contra, restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienae est actus iniustitiae circa commutationes. Ergo restitutio eius est actus iustitiae quae est in commutationibus directiva.

Por otra parte, la restitución se opone a la substracción. Pero substraer una cosa ajena es un acto de injusticia cometido en las conmutaciones. Luego la restitución es un acto de la justicia que dirige las conmutaciones.

Respondeo dicendum quod restituere nihil aliud esse videtur quam "iterato" aliquem "statuere" in possessionem vel dominium rei suae. Et ita in restitutione attenditur aequalitas iustitiae secundum recompensationem rei ad rem, quae pertinet ad iustitiam commutativam. Et ideo restitutio est actus commutativae iustitiae: quando scilicet res unius ab alio habetur, vel per voluntatem eius, sicut in mutuo vel depositio; vel contra voluntatem eius, sicut in rapina vel furto.

Respuesta. Restituir no parece ser otra cosa que poner de nuevo a uno en posesión o dominio de lo suyo. Por eso en la restitución hay una igualdad de justicia según la compensación de cosa a cosa, lo cual pertenece a la justicia conmutativa. Por consiguiente, la restitución es un acto de la justicia conmutativa, y esto tanto cuando la cosa de uno está en poder de otro por voluntad de aquél, como ocurre en el préstamo o depósito, como cuando está contra su voluntad, como en la rapiña o el hurto.

Ad primum ergo dicendum quod illud quod alteri non debetur non est, proprie loquendo, eius, etsi aliquando eius fuerit. Et ideo magis videtur esse nova donatio quam restitutio cum quis alteri reddit quod ei non debet. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis, quia res materialiter est eadem. Non tamen est eadem secundum formalem rationem quam respicit iustitia, quod est esse suum alicuius. Unde nec proprie restitutio dicitur.

Soluciones. 1. Lo que no se debe a otro no es suyo, propiamente hablando, aunque en alguna época lo haya sido; y, por consiguiente, más parece haber una nueva donación que una restitución cuando uno devuelve a otro lo que no le debe. Sin embargo, tiene alguna semejanza de restitución, puesto que la cosa es materialmente la misma; pero no lo es según la razón formal que la justicia considera, y que consiste en la pertenencia a alguien. Luego no se llama propiamente restitución.

Ad secundum dicendum quod nomen restitutionis, inquantum importat iterationem quandam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere praecipue in rebus exterioribus, quae manentes eaedem et secundum substantiam et se-

2. El nombre de restitución, en cuanto implica cierta reiteración, supone la identidad de la cosa. Por lo tanto, según la primera significación del nombre, la restitución parece tener lugar principalmente en las cosas exteriores que, permaneciendo idénticas, no sólo en su substan-

ca, sino también en el derecho de dominio, pueden pasar de uno a otro. Pero así como el nombre de "conmutación" ha sido trasladado de estas cosas a las acciones o pasiones que conciernen al respeto, injuria, daño o provecho de alguna persona, así también el nombre de restitución fué derivado y aplicado a las cosas que, aunque no permanecen realmente, subsisten, sin embargo, en sus efectos, ya corporales, como cuando el cuerpo es maltratado por golpes; ya en la opinión de los hombres, como cuando uno queda difamado por palabras injuriosas o rebajado en su honor.

3. La compensación que el que distribuye hace a aquel a quien dió menos de lo que debía se determina comparando cosa a cosa, de modo que debe darle tanto más cuanto recibió menos de lo que debió recibir, y, por consiguiente, pertenece a la justicia conmutativa.

cundum ius dominii, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab huiusmodi rebus nomen commutationis translatum est ad actiones vel passiones quae pertinent ad reverentiam vel iniuriam alicuius personae, seu nocumentum vel profectum, ita etiam nomen restitutionis ad haec derivatur quae, licet realiter non maneant, tamen manent in effectu, vel corporali, puta cum ex percussione laeditur corpus; vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobrioso re. manet homo infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

Ad tertium dicendum quod recompensatio quam facit distribuens ei cui dedit minus quam debuit, fit secundum comparationem rei ad rem: ut si, quanto minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur. Et ideo iam pertinet ad iustitiam commutativam.

ARTICULO 2

Utrum sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio eius quod ablatum est *

Si es necesario para la salvación restituir lo que se ha quitado

Dificultades. Parece que no es necesario para la salvación restituir lo que se ha quitado.

1. Lo imposible no es de necesidad para la salvación. Ahora bien: en algunas ocasiones es imposible restituir lo que se ha quitado; por ejemplo, cuando uno quitó a otro un miembro o la vida. Luego no parece ser de necesidad para la salvación el que uno restituya lo que quitó a otro.

2. Cometer algún pecado no es necesario para salvarse, porque en este caso el hombre quedaría perplejo. Ahora bien: algunas veces lo que se ha robado no puede restituirse

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium ad salutem quod fiat restitutio eius quod ablatum est.

1. Quod enim est impossibile non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum: puta cum aliquis abstulit alicui membrum vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis quod aliquis restituat quod alteri abstulit.

2. Praeterea, committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis: quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur non potest restitui

* Infra q.79 a.3 ad 2; *Sent.* 4 d.15 q.1 a.5 q.ª2; *Quodl.*, 12 q.16 a.3

sine peccato: puta cum aliquis alicui famam abstulit verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

3. Praeterea, quod factum est non potest fieri ut factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suae personae ex hoc ipso quod passus est aliquo iniusto cum vituperante. Ergo non potest sibi restitui quod ablatum est. Et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

4. Praeterea, ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo videtur ei auferre: quia "quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur", ut Philosophus dicit, in II "Physic."[1] Sed cum aliquis impedit aliquem ne consequatur praebendam vel aliquid huiusmodi, non videtur quod teneatur ei ad restitutionem praebendae: quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum est de necessitate salutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit[2]: "Non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum".

Respondeo dicendum quod restitutio, sicut dictum est (a.1), est actus iustitiae commutativae, quae in quadam aequalitate consistit. Et ideo restituere importat redditionem illius rei quae iniuste ablata est: sic enim per iteratam eius exhibitionem aequalitas reparatur. Si vero iuste ablatum sit, inaequalitas erit ut ei restituatur: quia iustitia in aequalitate consistit. Cum igitur servare iustitiam sit de necessitate salutis, consequens est quod restituere id quod iniuste ablatum est alicui, sit de necessitate salutis.

Ad primum ergo dicendum quod in quibus non potest recompensari aequivalens, sufficit quod recompensetur quod possibile est: sicut patet "de honoribus qui sunt ad Deum et ad parentes", ut Philosophus dicit, in VIII "Ethic."[3]

sin pecar; por ejemplo, cuando uno ha quitado a otro la fama diciendo verdad. Luego el restituir lo quitado no es necesario para salvarse.

3. Lo que ya está hecho no puede evitarse que haya sido hecho. Pero algunas veces pierde una persona su honra por el hecho de haber soportado que otro le vitupere injustamente. Luego no puede restituírsele lo que se le sustrajo, y, por consiguiente, no es de necesidad para la salvación restituir lo quitado.

4. El que impide a otro la consecución de un bien parece que se lo arrebata, pues "un defecto ligero parece no ser defecto", como dice Aristóteles. Pero, cuando uno impide a otro conseguir una prebenda o algo semejante, no parece que está obligado a restituirle la prebenda, porque muchas veces no podría. Luego el restituir lo quitado no es de necesidad para la salvación.

Por otra parte, escribe San Agustín: "No se perdona el pecado sin restituir lo que se sustrajo".

Respuesta. La restitución, como se ha dicho, es acto de la justicia conmutativa, que implica cierta igualdad. Por esto restituir implica devolver aquella cosa que injustamente fué quitada, pues por medio de esta nueva entrega es restablecida la igualdad. Pero, si se quitó algo con justicia, se establecería desigualdad al restituir, pues la justicia consiste en la igualdad. Luego, siendo necesario para salvarse el conservar la justicia, síguese que restituir lo que injustamente se ha quitado a alguien es necesario para la salvación.

Soluciones. 1. En las cosas en que no se puede restituir lo equivalente, basta que se haga la compensación en la medida posible, como también "acerca de los honores que se refieren a Dios y a los padres" enseña

[1] C.5 n.9 (Bk 197a29): S.Th., lect.9
[2] Ep.153 c.6: ML 33,662; Gratianus, *Decretum* p.2 causa 14 q.6 cn. *Si res alterius*.
[3] C. 14 n.4 (Bk 1163b15): S.Th., lect.14.

Aristóteles. Por lo tanto, cuando no es posible restituir lo que se ha quitado dando alguna cosa igual, debe hacerse la compensación en la forma que sea posible; por ejemplo, en dinero o en algún honor, considerada la condición de ambos según el parecer de un hombre prudente.

2. Uno puede arrebatar a otro la fama de tres maneras: una, diciendo la verdad y con justicia; por ejemplo, cuando una persona denuncia el crimen de otra observando las normas legales, y en este caso no está obligado a la restitución de la fama.—Otra, diciendo cosas falsas e injustamente, y entonces está obligado a restituir la fama, confesando ser falso lo que había dicho.—Tercera, diciendo la verdad, pero injustamente; por ejemplo, cuando uno descubre un crimen de otro indebidamente, y en tal caso está obligado a restituir la fama en cuanto pueda, pero sin mentir; por ejemplo, diciendo que se ha expresado mal o que injustamente le ha difamado; o bien, si no puede restituirle la fama, debe resarcirle de otra manera, como se ha dicho antes.

3. La acción del que infiere una afrenta no puede hacerse que deje de haber sido inferida; pero sí puede hacerse que su efecto, esto es, la disminución de la dignidad de la persona en la opinión de los hombres, se repare por muestras de respeto.

4. Uno puede impedir que otro obtenga una prebenda de muchas maneras: una, justamente. Por ejemplo, si para honra y utilidad de la Iglesia procura que la prebenda sea dada a alguna persona más digna; y en este caso en manera alguna está obligado a la restitución o a una compensación.—Otra, injustamente. Por ejemplo, intentando el perjuicio de aquel a quien se impide la adquisición de la prebenda por odio, venganza u otra causa de esta índole; y en este caso, si impide que la prebenda se dé al que es digno, aconsejando que no se le confiera antes

Et ideo quando id quod est ablatum non est restituibile per aliquid aequale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est. Puta, cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia vel in aliquo honore, considerata conditione utriusque personae, secundum arbitrium probi viri.

Ad secundum dicendum quod aliquis potest alicui famam tripliciter auferre. Uno modo, verum dicendo et iuste: puta cum aliquis crimen alicuius prodit ordine debito servato. Et tunc non tenetur ad restitutionem famae.—Alio modo, falsum dicendo et iniuste. Et tunc tenetur restituere famam confitendo se falsum dixisse.—Tertio modo, verum dicendo sed iniuste: puta cum aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum. Et tunc tenetur ad restitutionem famae quantum potest, sine mendacio tamen; utpote quod dicat se male dixisse, vel quod iniuste cum diffamaverit. Vel, si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut et in aliis dictum est (ad 1).

Ad tertium dicendum quod actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit. Potest tamen fieri ut eius effectus, scilicet diminutio dignitatis personae in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiae.

Ad quartum dicendum quod aliquis potest impedire aliquem ne habeat praebendam, multipliciter. Uno modo, iuste: puta si, intendens honorem Dei vel utilitatem Ecclesiae, procuret quod detur alicui personae digniori. Et tunc nullo modo tenetur ad restitutionem vel ad aliquam recompensationem faciendam.—Alio modo, iniuste: puta si intendat eius nocumentum quem impedit, propter odium vel vindictam aut aliquid huiusmodi. Et tunc, si impedit ne praebenda detur digno, consulens quod non detur, antequam sit firmatum quod ei detur; tenetur quidem ad aliquam recompensationem, pensatis conditionibus personarum et negotii, secundum arbitrium sapientis; non tamen tenetur ad aequale, quia ille nondum fuerat adeptus et poterat multipliciter impediri.—Si vero iam firmatum sit quod alicui detur praebenda, et aliquis propter causam indebitam procuret quod revocetur, idem est ac si iam habitam ei auferret. Et ideo tenetur ad restitutionem aequalis: tamen secundum suam facultatem.

de que se haya resuelto su adjudicación, está obligado a alguna compensación, atendidas las condiciones de las personas y del negocio según el juicio de un hombre sabio; pero no está obligado a restituirle un valor igual, porque aún no la había obtenido y podía por muchas causas haber quedado excluído de ella.—Mas, si ya estaba resuelto que se diese la prebenda a alguien y uno por indebida causa procura que se revoque la orden, es lo mismo que si, ya tenida, se la hubiese quitado; y, por consiguiente, está obligado a la restitución de un valor igual, aunque siempre según sus posibilidades.

ARTICULO 3

Utrum sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est [a]

Si basta restituir cuanto injustamente se ha quitado

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sufficiat restituere simplum quod iniuste ablatum est.

1. Dicitur enim Ex. 22,1: "Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, et occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet et quatuor oves pro una ove". Sed quilibet tenetur mandatum divinae legis observare. Ergo ille qui furatur tenetur restituere quadruplum vel quintuplum.

2. Praeterea, "ea quae scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt", ut dicitur ad Rom. 15,4. Sed Lc. 19,8 Zachaeus dicit ad Dominum: "Si quem defraudavi, reddo quadruplum". Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod iniuste accepit.

3. Praeterea, nulli potest iuste auferri id quod dare non debet. Sed iudex iuste aufert ab eo qui furatus est plus quam furatus est, pro emenda. Ergo homo de-

Dificultades. Parece que no basta restituir sólo lo que con injusticia se ha quitado.

1. Dicen los Libros Sagrados: "Si alguno hurtase buey u oveja y los matare o vendiere, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja". Pero todos están obligados a observar los preceptos de la ley divina. Luego el que hurta está obligado a restituir el cuádruplo o el quíntuplo.

2. "Todas las cosas que han sido escritas, para nuestra enseñanza fueron escritas", afirma el apóstol San Pablo; y Zaqueo dijo al Señor: "Si en algo he defraudado a alguien, le devolveré el cuádruplo". Luego el hombre debe restituir multiplicado lo que injustamente ha substraído.

3. A nadie puede quitarse justamente lo que no tiene obligación de dar. Pero un juez quita justamente más de lo robado al que lo hurtó, imponiéndole una multa. Luego el

[a] 1-2 q.105 a.2 ad 9; *Sent.* 4 d.15 q.1 a.5 q.ª2 ad 5.6.

hombre debe pagarla; y, por lo tanto, no basta devolver simplemente lo que se robó.

Por otra parte, la restitución reduce a la igualdad la desigualdad causada por el hurto. Ahora bien, si uno devuelve simplemente lo mismo que tomó, restaura esa igualdad. Luego solamente está obligado a restituir tanto como substrajo.

Respuesta. Cuando alguien toma injustamente la cosa ajena, produce dos consecuencias: una desigualdad objetiva, que algunas veces puede ser injusticia, como sucede en los préstamos; otra es la culpa de injusticia, que puede coexistir con la misma igualdad real; por ejemplo, cuando uno intenta inferir violencia, pero no llega a causarla. La primera de estas consecuencias se remedia con la restitución, en cuanto que por ella se repara la igualdad, para lo cual es suficiente que se restituya tanto como se posee de otro; pero en lo concerniente a la culpa se aplica el remedio por la pena o castigo, cuya imposición pertenece al juez. Por consiguiente, antes de que el reo haya sido condenado por el juez, no está obligado a restituir más de lo que tomó; pero después de condenado está obligado a sufrir el castigo.

Soluciones. 1. De lo expuesto se deduce claramente la contestación al primer argumento, porque la ley allí citada determina el castigo que debe ser aplicado por el juez. Y aunque nadie está obligado a observar los preceptos judiciales después de la venida de Cristo, como se ha probado, sin embargo, la ley humana puede establecer lo mismo o cosa semejante, y sobre ello habrá igual razón.

2. Zaqueo habló como queriendo dar más de lo que debía por supererogación, y por esto antes había dicho. "Doy a los pobres la mitad de todos mis bienes".

3. El juez, condenando justamente, puede exigir del culpable algo

bet illud solvere. Et ita non sufficit reddere simplum.

Sed contra est quia restitutio reducit ad aequalitatem quod inaequaliter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad aequalitatem. Ergo solum tenetur tantum restituere quantum accepit.

Respondeo dicendum quod cum aliquis iniuste accipit rem alienam, duo sunt ibi consideranda. Quorum unum est inaequalitas ex parte rei: quae quandoque est sine iniustitia, ut patet in mutuis. Aliud autem est iniustitiae culpa: quae potest esse etiam cum aequalitate rei, puta cum aliquis intendat inferre violentiam sed non praevalet. Quantum ergo ad primum adhibetur remedium per restitutionem, inquantum per eam aequalitas reparatur: ad quod sufficit quod restituat tantum quantum habuit de alieno. Sed quantum ad culpam adhibetur remedium per poenam, cuius inflictio pertinet ad iudicem. Et ideo antequam sit condemnatus per iudicium, non tenetur plus restituere quam accepit: sed postquam condemnatus est, tenetur poenam solvere.

Et per hoc patet responsio ad primum: quia lex illa determinativa est poenae per iudicem infligendae. Et quamvis ad observantiam iudicialis praecepti nullus teneatur post Christi adventum, ut supra habitum est (1-2 q.104 a.3); potest tamen idem vel similem statui in lege humana, de qua erit eadem ratio.

Ad secundum dicendum quod Zachaeus id dixit quasi supererogare volens. Unde et praemisserat: "Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus".

Ad tertium dicendum quod iudex, condemnando, iuste potest

accipere aliquid amplius, loco emendae: quod tamen, antequam condemnaretur, non debebat.

más a título de multa, la cual, sin embargo, no era debida antes de que recayera condena.

ARTICULO 4

Utrum aliquis debeat restituere quod non abstulit *

Si debe restituirse lo que no se quitó

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod aliquis debeat restituere quod non abstulit.

1. Ille enim qui damnum alicui infert tenetur damnum removere. Sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit: puta cum aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura; et sic videtur quod teneatur ad eius restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem eius quod non abstulit.

2. Praeterea, ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum praefixum videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset. Quod tamen ipse non aufert. Ergo videtur quod aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

3. Praeterea, iustitia humana derivatur a iustitia divina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quam ab eo accepit: secundum illud Mt. 25,26: "Sciebas quod meto ubi non semino, et congrego ubi non sparsi". Ergo iustum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

Sed contra est quod recompensatio ad iustitiam pertinet inquantum aequalitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset aequale. Ergo talis restitutio non est iustum quod fiat.

Respondeo dicendum quod quicumque damnificat aliquem videtur ei auferre id in quo ipsum

Dificultades. Parece que debe restituirse lo que no se robó.

1. El que infiere daño a alguien está obligado a repararlo; pero a veces uno daña a otro en más de lo que quitó; por ejemplo, si desentierra las semillas, daña al que las sembró en toda la cosecha venidera, y, por lo tanto, parece que está obligado a su restitución. Luego alguien está obligado a la restitución de lo que no ha substraído.

2. El que retiene el dinero del acreedor más allá del plazo fijado, parece que le daña en todo lo que hubiera podido lucrar con este dinero, lucro de que, sin embargo, aquél no se beneficia. Luego parece que uno está obligado a restituir lo que no quitó.

3. La justicia humana deriva de la divina. Ahora bien: debe restituirse a Dios más de lo que de El se recibió, según el Evangelio expresa: "Sabías que siego en donde no sembré y que recojo en donde no he esparcido". Luego es justo que también se restituya al hombre algo que no le fué quitado.

Por otra parte, la reparación pertenece a la justicia, en cuanto restablece la igualdad. Ahora bien: el que uno haya de restituir lo que no tomó, no conduce a la igualdad. Luego la justicia no exige que se haga tal restitución.

Respuesta. Todo el que origina un daño a alguien parece que le quita aquello en que le daña, ya que se

* Supra a.2 ad 4; *Sent.* 4 d.15 a.1 a.5 q.2 ad 3-4.

llama daño precisamente porque uno tiene menos de lo que debe tener, según señala Aristóteles. Por lo tanto, el hombre está obligado a la restitución de aquello en que perjudicó a otro. Pero se damnifica a otra persona de dos modos: uno, por quitarle lo que poseía entonces. Y tal daño debe ser siempre reparado por la restitución de algo igual; por ejemplo, si uno perjudica a otro destruyendo su casa, está obligado a restituirle tanto cuanto vale la casa.—Segundo, también se perjudica a otro impidiéndole alcanzar lo que estaba en vías de poseer; y tal daño no es preciso compensarlo según igualdad estricta, puesto que vale menos poseer algo virtualmente que tenerlo en acto, y el que está en vías de alcanzar algo lo posee sólo virtualmente o en potencia; por consiguiente, si se le restituyera para que lo tuviera en acto, se le restituiría lo que se le quitó, no estrictamente, sino multiplicado, lo cual no es necesario para la restitución, como se ha expuesto. Sin embargo, está obligado a efectuar alguna compensación según la condición de las personas y de los negocios.

Soluciones. 1-2. Con lo dicho quedan contestados los argumentos primero y segundo, pues el que siembra aún no posee la mies en acto, sino sólo virtualmente; y de la misma manera, el que tiene dinero aún no tiene la ganancia en acto, sino sólo en potencia, y ambas ganancias (futuras) pueden ser impedidas por muchas causas.

3. Dios nada exige al hombre sino el bien que El mismo sembró en nosotros. Por lo tanto, aquella frase debe interpretarse en relación al siervo perezoso que estimó erróneamente no haber recibido nada de nadie; o se entiende en el sentido de que Dios nos exige los frutos de los dones, frutos que son suyos y nuestros, aunque esos mismos dones sean de Dios sin nosotros.

damnificat: damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secundum Philosophum, in V "Ethic." [4] Et ideo homo tenetur ad restitutionem eius in quo aliquem damnificavit. Sed aliquis damnificatur dupliciter. Uno modo, quia aufertur ei id quod actu habebat. Et talo damnum semper est restituendum secundum recompensationem aequalis: puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum eius, tenetur ad tantum quantum valet domus.—Alio modo damnificat aliquis aliquem impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi. Et talo damnum non oportet recompensare ex aequo. Quia minus est habere aliquid virtute quam habere actu. Qui autem est in via adipiscendi aliquid habet illud solum secundum virtutem vel potentiam. Et ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum non simplum, sed multiplicatum: quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum est (a.3). Tenetur tamen aliquam recompensationem facere, secundum conditionem personarum et negotiorum.

Et per hoc patet responsio ad primum et secundum. Nam ille qui semen sparsit in agro nondum habet messem in actu, sed solum in virtute; et similiter ille qui habet pecuniam nondum habet lucrum in actu, sed solum in virtute; et utrumque potest multipliciter impediri.

Ad tertium dicendum quod Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo verbum illud vel intelligitur secundum pravam existimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse. Vel intelligitur quantum ad hoc quod Deus requirit a nobis fructus donorum, qui sunt et ab eo et a nobis: quamvis ipsa dona a Deo sint sine nobis.

[4] C.4 n.13 (Bk 1132b14); S.Th., lect.7.

ARTICULO 5

Utrum oporteat restitutionem facere semper ei a quo acceptum est aliquid [a]

Si debe restituirse a aquel de quien se tomó una cosa

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non oportet restitutionem facere semper ei a quo acceptum est aliquid.

1. Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocumentum hominis si redderetur quod ab eo acceptum est; vel etiam in nocumentum aliorum, puta si aliquis redderet gladium depositum furioso. Ergo non semper est restituendum ei a quo acceptum est.

2. Praeterea, ille qui illicite aliquid dedit non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis illicite dat quod alius etiam illicite accipit: sicut apparet in dante et recipiente aliquid simoniace. Ergo non semper restituendum est ei a quo acceptum est.

3. Praeterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei a quo acceptum est: vel quia est mortuus, vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei a quo acceptum est.

4. Praeterea, magis debet homo recompensare ei a quo maius beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quam ab illo qui mutuavit vel deposuit, sicut a parentibus. Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personae alteri quam restituendam ei a quo est acceptum.

5. Praeterea, vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit. Sed si praelatus iniuste aliquid ecclesiae subtraxit et ei restituat, ad manus eius devenlet: quia ipse est rerum ecclesiae con-

Difficultades. Parece que no siempre se debe restituir a aquel de quien se ha tomado algo.

1. A nadie debemos perjudicar, y, no obstante, a veces se perjudicaría a alguien si se le devolviese lo que de él se recibió, o también se perjudicaría a otros, por ejemplo, si uno devolviese a un hombre furioso la espada que le confió en depósito. Luego no siempre se debe restituir a aquel de quien se recibió.

2. El que dió ilícitamente algo no merece recuperarlo. Pero a veces da uno ilícitamente lo que de otro también recibió ilícitamente, como aparece en el que da y el que recibe algo por simonía. Luego no siempre se debe restituir a aquel de quien se recibió.

3. Nadie está obligado a lo imposible. Pero a veces es imposible restituir a aquel de quien se tomó, o porque ha muerto, o porque dista demasiado, o porque es desconocido. Luego no siempre se debe hacer la restitución a aquel de quien se tomó.

4. El hombre debe resarcir más a aquel de quien recibió mayor beneficio. Pero el hombre ha recibido de otras personas, por ejemplo, los padres, mayor beneficio que de aquel que le ha hecho un préstamo o un depósito. Luego se debe subvenir algunas veces a las necesidades de otra persona antes que restituir a aquel de quien se ha recibido algo.

5. Es inútil restituir cuando por la restitución llegan las cosas a manos del mismo que restituye. Pero, si un prelado substrajo injustamente algo de la iglesia y lo restituye, llegará a sus manos, porque él es el

[a] *Sent.* 4 d.15 q.1 a.5 q.4.

conservador de las cosas de la iglesia. Luego no debe restituirlo a la iglesia, de la cual lo substrajo. Y así, no siempre se debe restituir a aquel a quien se robó.

Por otra parte, dice San Pablo: "Pagad a todos lo que les sea debido: a quien tributo, tributo; a quien impuesto, impuesto".

Respuesta. Por medio de la restitución se restablece la igualdad de la justicia conmutativa, que consiste en una adecuación de las cosas, como se ha dicho. Pero esta adecuación de las cosas no puede hacerse si no se completa al que tiene menos de lo suyo lo que le falta; y para llevar a efecto este complemento es necesario que se haga la restitución a aquel de quien se recibió.

Soluciones. 1. Cuando la cosa que se debe restituir resulta gravemente nociva a aquel a quien se ha de hacer la restitución o a otro, no debe ser restituída, porque la restitución se ordena a la utilidad del mismo, ya que todo lo que se posee implica razón de utilidad. Sin embargo, el que detenta la cosa ajena no debe apropiársela, sino bien retenerla para restituirla en tiempo oportuno, bien entregarla a otro para conservarla en mayor seguridad.

2. Una cosa se da ilícitamente de dos modos: uno, cuando la donación misma es ilícita y contra ley, como ocurre en el que simoníacamente dió algo, el cual merece perder lo que dió; por consiguiente, no se le debe restituir; y puesto que también el que recibió lo hizo contra ley, no debe retenerlo para sí, sino que debe emplearlo en obras piadosas.—De otro modo, cuando se da por una causa ilícita, aunque la donación de suyo no sea ilícita, como cuando se paga a la meretriz por la fornicación; la mujer puede entonces retener para sí lo que se le ha dado; pero, si sobre esto obtuviese algo por fraude o dolo, estaría obligada a restituirlo al mismo.

servator. Ergo non debet restituere ecclesiae a qua abstulit. Et sic non semper restituendum est ei a quo est ablatum.

Sed contra est quod dicitur Rom. 13,7: "Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal".

Respondeo dicendum quod per restitutionem fit reductio ad aequalitatem commutativae iustitiae, quae consistit in rerum adaequatione, sicut dictum est (a.2; q.58 a.10). Huiusmodi autem rerum adaequatio fieri non posset nisi ei qui minus habet quam quod suum est, suppleretur quod deest. Et ad hanc supplectionem faciendam necesse est ut ei fiat restitutio a quo acceptum est.

Ad primum ergo dicendum quod quando restituenda apparet esse graviter noxia ei cui restitutio facienda est vel alteri, non ei debet tunc restitui: quia restitutio ordinatur ad utilitatem eius cui restituitur; omnia enim quae possidentur sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam, sibi appropriare: sed vel reservare ut congruo tempore restituat, vel etiam alibi tradere tutius conservandam.

Ad secundum dicendum quod aliquis dupliciter aliquid illicite dat. Uno modo, quia ipsa datio est illicita et contra legem: sicut patet in eo qui simoniace aliquid dedit. Talis meretur amittere quod dedit: unde non debet ei restitutio fieri de his. Et quia etiam ille qui accepit contra legem accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios usus convertere.—Alio modo aliquis illicito dat quia propter rem illicitam dat, licet ipsa datio non sit illicita: sicut cum quis dat meretrici propter fornicationem. Unde et mulier potest sibi retinere quod ei datum est: et si superflue aliquid per fraudem vel dolum extorsisset, tenetur eidem restituere.

Ad tertium dicendum quod si ille cui debet fieri restitutio sit omnino ignotus, debet homo restituere secundum quod potest, scilicet dando in eleemosynas pro salute ipsius, sive sit mortuus sive sit vivus; praemissa tamen diligenti inquisitione de persona eius cui est restitutio facienda.—Si vero sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui heredi eius, qui computatur quasi una persona cum ipso. — Si vero sit multum distans, debet sibi transmitti quod ei debetur: et praecipue si sit res magni valoris, et possit commode transmitti. Alioquin debet in aliquo loco tuto deponi ut pro eo conservetur, et domino significari.

Ad quartum dicendum quod aliquis de hoc quod est sibi proprium debet magis satisfacere parentibus vel his a quibus accepit maiora beneficia. Non autem debet aliquis recompensare benefactori de alieno, quod contingeret si quod debet uni alteri restitueret: nisi forte in casu extremae necessitatis, in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena ut patri subveniret.

Ad quintum dicendum quod praelatus potest rem ecclesiae surripere tripliciter. Uno modo, si rem ecclesiae non sibi deputatam, sed alteri, sibi usurparet: puta si episcopus usurparet sibi rem capituli. Et tunc planum est quod debet restituere ponendo in manus eorum ad quos de iure pertinet. — Alio modo, si rem ecclesiae suae custodiae deputatam in alterius dominum transferat: puta consanguinei vel amici. Et tunc debet ecclesiae restituere, et sub sua cura habere ut ad successorem perveniat.—Alio modo potest praelatus surripere rem ecclesiae solo animo, dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, et non nomine ecclesiae. — Et tunc debet restituere talem animum deponendo.

3. Si la persona a que debe hacerse la restitución es del todo desconocida, debe el hombre restituir del modo que pueda, esto es, invirtiéndolo en limosnas por la salvación de dicha persona (viva o muerta), previa una averiguación diligente acerca de la misma.—Si hubiera muerto, debe restituir a su heredero, que se considera como una misma persona con ella.—Si está muy distante, debe transmitírselo lo que le debe, principalmente si es cosa de gran valor y puede enviársele cómodamente; en otro caso se debe depositar en lugar seguro para que se le conserve e indicárselo a su dueño.

4. Cualquier persona, de lo que es suyo propio, debe dar más a los padres o a aquellos de quienes ha recibido mayores beneficios; pero no debe recompensar al bienhechor con una cosa ajena, como sucedería si lo que se debe a uno lo restituyese a otro, a no ser en caso de extrema necesidad, en el que podría y debería incluso quitar lo ajeno para socorrer a sus padres.

5. Un prelado puede substraer una cosa de la iglesia de tres maneras: una, si usurpase para sí una cosa eclesiástica que no está destinada a él, sino a otro; por ejemplo, si el obispo usurpara para sí alguna cosa del cabildo; y en este caso es palmario que debe restituirla poniéndola en manos de aquellos a quienes pertenece en derecho.—Segundo, si transfiere una cosa de la iglesia, confiada a su custodia, al dominio de otro, como a un pariente o amigo, y en este caso debe restituirla a la iglesia y tenerla bajo su cuidado para que llegue a su sucesor.—Por fin, si substrae algún bien de la iglesia sólo en la intención, esto es, si comienza a tener ánimo de poseerla como suya y no en nombre de la iglesia, y en este caso debe restituir deponiendo tal ánimo o intención.

ARTICULO 6

Utrum teneatur semper restituere ille qui accepit

Si está siempre obligado a restituir el que tomó una cosa

Dificultades. Parece que no siempre está obligado a restituir el que robó.

1. La restitución restablece la igualdad de la justicia, que consiste en substraer al que tiene más y dar al que tiene menos. Pero algunas veces sucede que el que substrae a alguien una cosa no la sigue poseyendo, sino que llega a manos de otro. Luego no está obligado a restituir el que la robó, sino el que la posee.

2. Nadie está obligado a descubrir su delito. Pero algunas veces una persona al restituir descubre su delito, como en el hurto; luego el que robó no está siempre obligado a restituir.

3. No puede realizarse la restitución de una misma cosa muchas veces. Pero en ocasiones muchos individuos arrebatan juntos alguna cosa, y uno de ellos la restituye íntegra. Luego no siempre el que substrajo está obligado a restituir.

Por otra parte, el que ha pecado está obligado a satisfacer. Ahora bien: la restitución pertenece a la satisfacción. Luego el que quitó algo está obligado a la restitución.

Respuesta. Con respecto al que tomó la cosa ajena hay que considerar dos aspectos, a saber: la misma cosa tomada y el acto de tomarla. En lo que concierne a la cosa, está obligado a restituirla mientras la tiene en su poder, puesto que la persona que tiene más de lo que es suyo debe ser privada de ello y darlo a quien le falta, según el principio de la justicia conmutativa.

La substracción en sí de la cosa ajena puede tener lugar de tres maneras: unas veces es injuriosa, esto es, realizada contra la voluntad del que es dueño de la cosa, como ocurre en el hurto y la rapiña, y en este caso el que substrajo está obligado a la restitución, no sólo por razón de la cosa, sino también por razón de la acción injuriosa, incluso si no conserva aquélla en su poder; pues así como el que hiere a alguien está obligado a indemnizar al injuriado, aunque él de nada se haya aprovechado, así también el que hurta o roba está obligado al resarcimiento del daño que ha inferido, aunque él nada posea de lo robado, y además debe ser castigado por la injuria causada.

Puede suceder también que uno tome una cosa de otro en provecho suyo sin injuria, esto es, por voluntad del que es dueño de la cosa, como acontece en los préstamos, y en este caso el que recibió está obligado a la restitución de lo que tomó, no sólo por razón de la cosa, sino también por razón del acto mismo de recibirla, aun cuando haya perdido aquélla; porque está obligado a recompensar al que le hizo el favor, que no lo realizaría si por ello incurriera en daño.

Finalmente, que alguien reciba un objeto de otro sin injuria, pero no para utilidad propia; así sucede en los depósitos; y el que de esta manera recibió, en nada está obligado por razón de la aceptación, antes por el contrario, al recibirla hace un favor; pero sí está obligado por razón de la cosa; y, por consiguiente, si le roban el objeto depositado sin culpa suya, no está obligado a restituirlo; pero sí lo estaría si por grave culpa suya lo perdiese.

Soluciones. 1. La restitución no se ordena principalmente a que quien tiene más de lo debido deje de tenerlo, sino a que se supla al que tiene menos. Por consiguiente, en las cosas que alguien puede tomar de otro sin detrimento de éste, no tiene lugar la restitución; por ejemplo, cuando uno recibe luz de la candela de otro; y así, aunque el que quitó algo

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non teneatur semper restituere ille qui accepit.

1. Per restitutionem enim reparatur aequalitas iustitiae, quae consistit in hoc quod subtrahatur ei qui plus habet et detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque quod ille qui rem aliquam subtraxit alicui non habet eam, sed devenit ad manus alterius. Ergo non tenetur ille restituere qui accepit, sed alius qui rem habet.

2. Praeterea, nullus tenetur crimen suum detegere. Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo crimen suum detegit: ut patet in furto. Ergo non semper tenetur ille qui abstulit restituere.

3. Praeterea, eiusdem rei non est multoties restitutio facienda. Sed quandoque multi simul aliquam rem surripiunt et unus eorum eam integre restituit. Ergo non semper ille qui accepit tenetur ad restituendum.

Sed contra, ille qui peccavit tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet. Ergo ille qui abstulit tenetur restituere.

Respondeo dicendum quod circa illud qui rem alienam accepit duo sunt consideranda: scilicet ipsa res accepta, et ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere quandiu eam apud se habet: quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi et dari ei cui deest, secundum formam commutativae iustitiae.

Sed ipsa acceptio rei alienae potest tripliciter se habere. Quandoque enim est iniuriosa, scilicet contra voluntatem existens eius qui est rei dominus; ut patet in furto et rapina. Et tunc tenetur ad restitutionem non solum ratione rei, sed etiam ratione iniuriosae actionis, etiam si res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem tenetur recompensare iniuriam passo, quamvis nihil apud ipsum maneat; ita etiam qui furatur vel rapit tenetur ad recompensationem damni illati, etiam si nihil inde habeat; et ulterius pro iniuria illata debet puniri.

Alio modo aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam absque iniuria, cum voluntate scilicet eius cuius est res: sicut patet in mutuis. Et tunc ille qui accepit tenetur ad restitutionem eius quod accepit non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiam si rem amiserit: tenetur enim recompensare ei qui gratiam fecit, quod non fiet si per hoc damnum incurrat.

Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque iniuria non pro sua utilitate: sicut patet in depositis. Et ideo ille qui sic accepit in nullo tenetur ratione acceptionis, quinimmo accipiendo impendit obsequium: tenetur autem ratione rei. Et propter hoc, si ei subtrahatur res absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem. Secus autem esset si cum magna sua culpa rem depositam amittere.

Ad primum ergo dicendum quod restitutio non ordinatur principaliter ad hoc quod ille qui plus habet quam debet, habere desinat: sed ad hoc quod illi qui minus habet suppleatur. Unde in his rebus quae unus potest ab alio accipere sine eius detrimento, non habet locum restitutio: puta cum aliquis accipit lumen a candela alterius. Et ideo quamvis ille qui

no tenga lo que substrajo, sino que lo ha transferido a otro, sin embargo, puesto que la otra persona se ve privada de la cosa, están obligados a la restitución, tanto el que la quitó, por razón de la acción injuriosa, como el que la posee, por razón de la cosa misma.

2. Aunque el hombre no está obligado a descubrir su delito a los hombres, está obligado a descubrirlo a Dios en la confesión; y de esta manera, por medio del sacerdote a quien confiesa la falta, puede hacer la restitución de la cosa ajena.

3. La restitución se ordena principalmente a remediar el daño sufrido por aquel a quien se le ha quitado algo injustamente; y por eso, después que se le ha hecho la suficiente restitución por uno de los culpables, los otros no están obligados a restituirle más, sino más bien a resarcir al que restituyó, el cual, sin embargo, puede condonarles tal indemnización.

abstulit non habeat id quod accepit, sed in alium sit translatum; quia tamen alter privatur re sua, tenetur et ad restitutionem et ille qui rem abstulit, ratione iniuriosae actionis; et ille qui rem habet, ratione ipsius rei.

Ad secundum dicendum quod homo, etsi non teneatur crimen suum delegere hominibus, tenetur tamen crimen suum delegere Deo in confessione. Et ita per sacerdotem cui confitetur potest restitutionem facere rei alienae.

Ad tertium dicendum quod quia restitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum eius a quo est aliquid iniuste ablatum, ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non tenentur ei ulterius restituere, sed magis refusionem facere ei qui restituit: qui tamen potest condonare.

ARTICULO 7

Utrum illi qui non acceperunt teneantur restituere *

Si los que no han recibido están obligados a restituir

Dificultades. Parece que los que nada recibieron no están obligados a restituir.

1. La restitución es cierto castigo del que substrajo. Ahora bien: sólo el que pecó debe ser castigado. Luego sólo debe restituir el que tomó algo.

2. La justicia no obliga a nadie a aumentar los bienes de otro. Pero, si se impusiera la restitución al que se benefició y a los que de cualquier modo cooperaron a su acción, se aumentaría por este motivo la hacienda de aquel a quien se ha substraído algo, ya porque se le haría la restitución muchas veces, ya también porque en ocasiones hay quienes cooperan a que se substraiga a alguien una cosa, que, sin embargo, no llega a serles quitada. Luego los otros que no se beneficiaron no están obligados a la restitución.

3. Nadie está obligado a exponerse a un peligro por salvar la cosa ajena; mas alguna vez delatando al ladrón o resistiéndole se expondría uno a peligro de muerte. Luego nadie está obligado a la restitución por no delatar al ladrón o no hacerle frente.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod illi qui non acceperunt non teneantur restituere.

1. Restitutio enim quaedam poena est accipientis. Sed nullus debet puniri nisi qui peccavit. Ergo nullus debet restituere nisi qui accepit.

2. Praeterea, iustitia non obligat aliquem ad hoc quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem teneretur non solum ille qui accepit, sed etiam illi qui qualitercumque cooperantur, augeretur ex hoc res illius cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multoties restitutio fieret; tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc quod aliqua res alicui auferatur, quae tamen ei non aufertur. Ergo non tenentur alii ad restitutionem.

3. Praeterea, nullus tenetur se periculo exponere ad hoc quod rem alterius salvet. Sed aliquando, manifestando latronem vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret. Non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc quod non manifestat latronem, vel non ei resistit.

Sed contra est quod dicitur Rom. 1,32: "Digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus". Ergo pari ratione, etiam consentientes debent restituere.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Dignos de muerte son, no tan sólo los que hacen estas cosas, sino también los que consienten a los que las hacen". Luego por igual razón deben también restituir los que consienten.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.6), ad restitutionem tenetur aliquis non solum ratione rei alienae quam accepit, sed etiam ratione iniuriosae acceptionis. Et ideo quicumque est causa iniustae acceptionis tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter: directe scilicet, et indirecte. Directe quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum. Et hoc quidem tripliciter. Primo quidem, movendo ad ipsam acceptionem: quod quidem fit praecipiendo, consulendo, consentiendo expresse, et laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accipit. Alio modo, ex parte ipsius accipientis; quia scilicet eum receptat, vel qualitercumque ei auxilium fert. Tertio modo, ex parte rei acceptae: quia scilicet est particeps furti vel rapinae, quasi socius maleficii. Indirecte vero, quando aliquis non impedit, cum possit et debeat impedire: vel quia subtrahit praeceptum sive consilium impediens furtum sive rapinam; vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere; vel quia occultat post factum. Quae his versibus comprehenduntur: "Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus: Participans, mutus, non obstans, non manifestans".

Respuesta. Como hemos expuesto, obliga la restitución no solamente por razón de la cosa ajena que se tomó, sino también por razón de la misma substracción injuriosa. Por consiguiente, está obligado a la restitución todo el que es causa de una substracción injusta, y esto puede acontecer de dos modos, a saber: directa e indirectamente. Directamente, cuando uno induce a otro a apoderarse de algo, lo que puede suceder de tres maneras: bien impulsando a la substracción, lo cual se hace con un mandato, consejo o un consentimiento expreso y aun con alabanza a alguno por su habilidad para substraer lo ajeno; de otro modo, respecto del substractor mismo, cuando le recibe o de alguna manera le auxilia; y, por fin, respecto de la cosa substraída, siendo partícipe del hurto o rapiña, como cómplice de la acción mala. Indirectamente, cuando no se impide lo que se puede y debe impedir, ya omitiendo el mandato o consejo que reprimiría el hurto o rapiña, ya negando el auxilio con el que podría evitarse, ya ocultando el hecho acaecido. Todos estos supuestos se comprenden en los siguientes versos:

* *Sent.* 4 d.15 q.1 a.5 q.ª3.

"Orden, consejo, consentimiento, halago, ayuda,—participación, silencio, inhibición, encubrimiento".

Es de notar, sin embargo, que cinco de estas causas obligan siempre a la restitución: 1.ª, el mandato, porque, siendo el que manda el principal motor, él mismo está obligado principalmente a la restitución; 2.ª, el consentimiento, en aquello sin lo cual el robo no hubiera podido realizarse; 3.ª, la ayuda, cuando alguien acoge a los ladrones y los patrocina; 4.ª, la participación, es decir, cuando se participa en el delito de robo y su botín; y 5.ª, tiene también que restituir quien no impide el hurto siendo su deber impedirlo, como los gobernantes, que están obligados a custodiar la justicia, y, si por su descuido se multiplican los ladrones, han de restituir; porque las asignaciones que disfrutan son como estipendios instituídos para que mantengan la justicia en la tierra.

En los otros casos enumerados no siempre hay obligación de restituir, ya que el consejo, la adulación o algunas intervenciones de este tipo no son siempre causa eficaz de la rapiña. Por consiguiente, el consejero o el adulador solamente están obligados a restituir cuando se puede juzgar con probabilidad que por causa de sus actos se ha realizado la acción injusta.

Soluciones. 1. No solamente peca el que ejecuta el pecado, sino también el que de cualquier modo es causa del pecado, ya aconsejando, ya mandando o de cualquier otro modo.

2. Primordialmente está obligado a restituir el que tiene actuación principal en el hecho; ante todo, el que manda; después, el que ejecuta, y consecutivamente los otros por su orden; pero, cuando uno de ellos realiza la restitución al que ha sufrido el daño, los otros no están obligados a restituir al mismo, si bien los que son causas principales en el hecho y se benefician de la cosa están

Sciendum tamen quod quinque praemissorum semper obligant ad restitutionem. Primo, iussio: quia scilicet ille qui iubet est principaliter movens; unde ipse principaliter tenetur ad restituendum. Secundo, consensus: in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest. Tertio, recursus: quando scilicet aliquis est receptator latronum et eis patrocinium praestat. Quarto, participatio: quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii et in praeda. Quinto, tenetur ille qui non obstat, cum obstare teneatur: sicut principes, qui tenentur custodire iustitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscant, ad restitutionem tenentur: quia redditus quos habent sunt quasi stipendia ad hoc instituta ut iustitiam conservent in terra.

In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum. Non enim semper consilium vel adulatio, vel aliquid huiusmodi, est efficax causa rapinae. Unde tunc solum tenetur consiliator aut palpo, idest adulator, ad restitutionem, quando probabiliter aestimari potest quod ex huiusmodi causis fuerit iniusta acceptio subsecuta.

Ad primum ergo dicendum quod non solum peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocumque modo peccati est causa, sive consiliando, sive praecipiendo, sive quovis alio modo.

Ad secundum dicendum quod principaliter tenetur restituere ille qui est principalis in facto: principaliter quidem praecipiens, secundario exequens, et consequenter alii per ordinem. Uno tamen restituente illi qui passus est damnun, alius eidem restituere non tenetur: sed illi qui sunt principales in facto, et ad quod res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt.—

Quando autem aliquis praecipit iniustam acceptionem quae non subsequitur, non est restitutio facienda: cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem eius qui iniuste est damnificatus.

Ad tertium dicendum quod non semper ille qui non manifestat latronem tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit: sed solum quando incumbit alicui ex officio, sicut principibus terrae. Quibus ex hoc non multum imminet periculum: propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint iustitiae custodes.

obligados a resarcir a los otros que restituyeron.—Y cuando uno ordena una substracción injusta que no llega a verificarse, no debe hacerse la restitución, puesto que la restitución tiene por principal objeto el reintegro de la cosa a aquel que injustamente fué perjudicado.

3. No siempre el que no descubre, impide o reprende al ladrón está obligado a restituir, sino solamente cuando le incumbe por su cargo, como los gobernantes, quienes por hacerlo no correrían gran peligro, ya que disfrutan de la potestad pública para ser los guardianes de la justicia.

ARTICULO 8

Utrum teneatur aliquis statim restituere, an licite possit restitutionem differre [a]

Si está uno obligado a restituir inmediatamente o puede diferir la restitución

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non teneatur aliquis statim restituere, sed potius licite possit restitutionem differre.

1. Praecepta enim affirmativa non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex praecepto affirmativo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum.

2. Praeterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

3. Praeterea, restitutio est quidam actus virtutis, scilicet iustitiae. Tempus autem est una de circumstantiis quae requiruntur ad actus virtutum. Cum igitur aliae circumstantiae non sint determinatae in actibus virtutum, sed determinabiles secundum rationem prudentiae; videtur quod nec in restitutione sit tempus de-

Dificultades. Parece que nadie está obligado a restituir inmediatamente, antes bien puede lícitamente demorar la restitución.

1. Los preceptos afirmativos no obligan siempre y en todo momento. Ahora bien: la necesidad de restituir sin demora es de precepto afirmativo. Luego el hombre no está obligado a restituir inmediatamente.

2. Nadie está obligado a lo imposible. A veces uno no puede restituir en seguida. Luego nadie está obligado a restituir inmediatamente.

3. La restitución es acto de una virtud, esto es, de la justicia. Pero el tiempo es una de las circunstancias que se requieren para los actos de las virtudes; por consiguiente, puesto que las otras circunstancias no están determinadas en los actos de las virtudes, sino que son determinables según la regla de la prudencia, pa-

---

[a] *Sent.* 4 d.17 q.3 a.1 q.ª4 ad 3.

rece que tampoco en la restitución ha de estar determinado el tiempo, de modo que uno tenga que restituir inmediatamente.

Por otra parte, parece existir una misma razón en todos los casos de restitución. Ahora bien: el que arrienda el trabajo del obrero, no puede diferir la restitución, como claramente consigna la Sagrada Escritura: "No retendrás el salario de tu jornalero hasta el día de mañana". Luego tampoco puede diferirse el realizar otras restituciones, sino que es preciso restituir en seguida.

Respuesta. Así como substraer la cosa ajena es un pecado contra la justicia, así también retenerla, puesto que retener lo ajeno contra la voluntad de su dueño es impedirle el uso de ello, y de este modo injuriarle. Pero es evidente que no es lícito vivir en pecado, ni aun por breve tiempo; sino que se está obligado a salir de él inmediatamente, según la Sagrada Escritura: "Huye del pecado como de la serpiente". Por lo tanto, todos están obligados a restituir inmediatamente, si pueden, o a pedir una dilación a aquel que puede conceder el uso de la cosa.

Soluciones. 1. El precepto de hacer la restitución, aunque según la forma sea afirmativo, implica en sí un precepto negativo, que nos prohibe retener la hacienda de otro.

2. Cuando alguien no puede restituir inmediatamente, la misma impotencia le absuelve de hacer la restitución al instante; como también está completamente dispensado de toda restitución si es enteramente impotente para hacerla; debe, sin embargo, pedir, por sí o por otro, remisión o aplazamiento a aquel a quien debe restituir.

3. La omisión de cualquier circunstancia que contraría al acto de virtud se debe tener por determinada y es preciso observarla. Y, puesto que

terminatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

Sed contra est quod eadem ratio esse videtur in omnibus quae sunt restituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarii non potest differre restitutionem: ut patet per illud quod habetur Lev. 19,13: "Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane". Ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet.

Respondeo dicendum quod sicut accipere rem alienam est peccatum contra iustitiam, ita etiam detinere eam: quia per hoc quod aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eum ab usu rei sui, et sic ei facit iniuriam. Manifestum est autem quod nec per modicum tempus licet in peccato morari, sed quilibet tenetur statim peccatum deserere: secundum illud Eccli. 21,2: "Quasi a facie colubri fuge peccatum". Et ideo quilibet tenetur statim restituere, vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere.

Ad primum ergo dicendum quod praeceptum de restitutione facienda, quamvis secundum formam sit affirmativum, implicat tamen in se negativum praeceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

Ad secundum dicendum quod quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda: sicut etiam totaliter a restitutione absolvitur si omnino sit impotens. Debet tamen remissionem vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se aut per alium.

Ad tertium dicendum quod quia cuiuscumque circumstantiae omissio contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, et oportet illam circumstantiam observare.

Et quia per dilationem restitutionis committitur peccatum iniustae detentionis, quod iustitiae opponitur, ideo necesse est tempus esse determinatum, ut statim restitutio fiat.

por la demora en la restitución se comete el pecado de injusta retención, que se opone a la justicia, el tiempo queda ya necesariamente determinado, de forma que la restitución sea inmediata.

INTRODUCCION A LA CUESTION 63

LA ACEPTACION DE PERSONAS

Comienza con este tema la *segunda parte,* y la más amplia, del tratado: el estudio de los *vicios* o pecados opuestos a la justicia. Santo Tomás ha analizado con todo detalle las mil formas de injusticia, máxime las opuestas a la justicia conmutativa. Estas cuestiones, sin embargo, no están privadas de alto interés teórico. El Aquinate ha tomado ocasión del estudio de los vicios para desarrollar los problemas más hondos de las normas y relaciones jurídicas.

Todas estas cuestiones están dedicadas a la consideración de los pecados contrarios a la justicia conmutativa, salvo la presente, pues el pecado de aceptación de personas se opone a la distributiva. Con ser de suyo más graves las infracciones en materia de justicia *política*—legal o distributiva—, no son tan claras y no han recibido nombres especiales. El Aquinate no encontraba en la tradición o en los textos aristotélicos términos que expresaran tales vicios. Este mismo de *la aceptación de personas,* que engloba todas las injusticias opuestas a la distributiva, no se encontraba en la filosofía o en la jurisprudencia paganas; sino es de origen netamente bíblico. Los numerosos textos de la Sagrada Escritura que condenan toda aceptación de personas, casi todos recogidos por el Angélico en esta cuestión, prueban sobradamente que son las fuentes de la revelación las que contienen la doctrina sobre *el pecado de aceptación* de personas. Aristóteles sólo había indicado vagamente que en materia de distribuciones también se comete el vicio de injusticia (*Ethic.* 5 c.7,12).

Santo Tomás tiene el mérito de haber definido su naturaleza, clasificándole como injusticia opuesta a la distributiva. Pero, dada la generalidad de esta especie de justicia y lo poco clara que anduvo la noción de la misma en la teología posterior, tampoco ha encontrado mucha fortuna el estudio de este vicio correspondiente. Los manuales modernos apenas le dedican breves líneas [1]. No así los teólogos clásicos, Cayetano, Vitoria, Soto, Molina y muy especialmente Báñez, quien en amplísimo comentario analizó con gran minuciosidad los candentes problemas que en la política de su tiempo—tanto eclesiástica como secular—planteaban las lacras del nepotismo, favoritismo y todo género de arbitrariedades de gobierno y administración, incluídos en el vicio de aceptación de personas, abusos que dicho teólogo condena con doctrinas llenas de sabiduría política [2].

[1] H. HERING, *De acceptatione personarum:* Angelicum, 19 (1942) p.119-138. Exceptúanse algunos casos de manuales tomistas que dedican al tema mayor amplitud, como MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.611ss.; A. PEINADOR, *De iure et iustitia* n.664ss.

[2] BÁÑEZ, *De iure et iustitia decisiones* in q.63 (ed. Salmanticae 1594) p.280-315. Le había precedido ya, en la amplitud del comentario y las numerosas cuestiones prácticas tratadas, VITORIA, *Comment. in 2-2* in q.63 (ed. Salmanticae 1934) III p.223-263.

El Angélico ordena lógicamente la cuestión, estudiando primero el concepto de pecado de aceptación de personas y su ilicitud (a.1) y analizando después una triple materia principal del mismo (a.2-4). Nosotros hemos expuesto ya con amplitud esta parte positiva de las múltiples materias en que se realiza la justicia distributiva y las normas de validez jurídica en las mismas (q.61). Sólo nos queda el análisis del vicio mismo de la aceptación de personas.

I. La aceptación de personas, pecado contra la justicia distributiva (a.1)

La expresión e idea bíblica de «aceptación de personas» ha sido con justeza analizada por Santo Tomás. Por su mismo concepto vulgar implica ya la referencia a la materia de las justas distribuciones. El distribuidor de los cargos públicos, de los bienes comunes, debe siempre tener en cuenta la *causa* o fundamento en que se apoya una justa distribución. Los bienes, socorros y subvenciones públicas se reparten atendiendo a las necesidades de los súbditos o a su función y actividad social; los honores se dispensan atendiendo a la dignidad y méritos de las personas; los cargos y oficios, con relación a la mayor idoneidad y aptitud para los mismos.

Si, pues, el administrador de la cosa pública considera en su distribución esa propiedad o condiciones de las personas por las que les es debido lo que se les confiere, entonces hay *acepción de la causa* propia de la dispensación. Mas, si se fija en otras razones o cualidades personales ajenas a esa dignidad y condición debidas, incurre entonces en la *acepción* de las personas. Por eso puede definirse la aceptación de personas como «el pecado por el que el hombre público dispensa y confiere los bienes, oficios o cargas comunes, no atendiendo *a la causa* por la cual los individuos son dignos de tales funciones o dones, sino *a las personas* y condiciones de la misma ajenas al caso». Pues todas las cualidades personales que no afectan a la mayor idoneidad de los sujetos para tal cargo o distribución no pertenecen a *la causa,* sino a consideraciones personales que no deben atenderse.

Y dicho acto es *vicio opuesto a la justicia distributiva e infracción de la misma.* Pues la justa distribución en el gobernante debe basarse precisamente en la igualdad proporcional de las personas con sus causas o condiciones de necesidad o mayor dignidad, por las que se les distribuye aquellos bienes. La aceptación de personas quebranta esta proporción igual de las *causas* en que se funda la justa distribución, introduciendo motivos o razones de favor personal ajenos a la justicia de los títulos por las que *se deben* y se apropian los bienes comunes a los particulares. Se trata, pues, del vicio de *preferencia injusta de unas personas* sobre otras en la distribución de beneficios y honores debidos [3].

Por eso, el Angélico añade otro aspecto complementario de este concepto y muy de tenerse en cuenta: que la aceptación de personas tiene lugar sólo en la *distribución de bienes que son debidos en justicia*—como son los bienes sociales de la comunidad respecto de sus miembros—, no en aquellos otros bienes que uno distribuye entre muchos por caridad, por mera liberalidad o donación gratuita. Entonces puede uno preferir o escoger las personas y repartir las dádivas o favores entre los que quiera, sin faltar a la justicia, sino a lo sumo a la caridad. El señor de la parábola evangélica que ajustó a los obreros para su viña en

[3] BÁÑEZ, o.c., in a.1 concl.3 p.282.

las distintas horas del día, pudo dar a los últimos el denario completo sin ofensa de nadie (Mt. 20,1-15). Y en la Escritura se enseña repetidas veces que *en Dios no hay aceptación de personas* (Eph. 6,9; Col. 3,25), porque, como recalca el Angélico [4], Dios distribuye a los hombres, por pura y gratuita liberalidad, todos los dones de naturaleza y de gracia, pudiendo repartir a unos con gran largueza y de preferencia a otros. La misma elección y predestinación divinas a la gloria son conferidos desigualmente por Dios a los hombres, por puro don gratuito y sin aceptación de personas. Sin que ello obste a que, en la distribución de premios y castigos—en la condenación al infierno o gratificación de los méritos de vida eterna—, Dios guarde todo el rigor de la justicia conmutativa y distributiva, *sin aceptación alguna de personas* (Eph. 6,9; Col. 3,25).

Finalmente, *es también verdad cierta la malicia de la aceptación de personas como pecado de verdadera y propia injusticia*. En la Sagrada Escritura se condena y prohibe con frecuencia este pecado en sus diversas manifestaciones, máxime en las sentencias judiciales [5]. Y ha sido enseñanza común de la Iglesia y de los moralistas, que siempre han visto en la indigna aceptación de personas un vicio de injusticia.

Su oposición a la justicia distributiva es también patente. Es la ignal proporción de lo que se debe a los particulares en la distribución de los bienes comunes lo que se quebranta en toda aceptación de personas. No se tiene en cuenta *las exigencias* de cada cual a los bienes de la comunidad, basadas en sus condiciones de mayor dignidad, necesidad, etc., y se lesionan, por lo tanto, sus derechos.

Y, como toda injusticia, la aceptación de personas es *pecado mortal por su género*. Las infracciones en materia leve pueden ser también numerosas y sujetas a las mismas normas de la *gravedad de materia* que en la justicia conmutativa. Pero la injusticia de aceptación de personas es de suyo más grave que las infracciones contra la conmutativa, puesto que se infiere un daño no sólo a los particulares, sino al bien común de la sociedad. No obstante, por su mayor generalidad e indeterminación, no es su malicia tan claramente percibida, y, por desgracia, la conciencia de los gobernantes no se siente muchas veces gravada con la tremenda responsabilidad de sus infracciones [6].

II. La materia del pecado de aceptación de personas (a.2-4)

Siendo este pecado la forma general de infracción de la justicia distributiva, su materia es amplísima y abarca la gran parte de las irregularidades e injusticias, sobre todo de administración, en los gobernantes y en cuantos ocupan cargos públicos. Santo Tomás considera aquí tres formas destacadas de dispensación de bienes comunes. Antes (q.61) hemos hecho la enumeración completa de las materias de la distributiva, con las normas jurídicas a que debe someterse cada una de las distribuciones. A ello nos remitimos ahora, pues toda infracción de aquellas normas constituye pecado de aceptación de personas. Sólo hacemos resaltar algunos casos

[4] A.1 ad 3; 1-2 q.98 a.4 ad 2; *De pot.* q.3 a.16 ad 19.
[5] Deut. 1,17; 16,19; Lev. 19,15; Prov. 18,5; 24,23; Iac. 2,1.
[6] También VITORIA, *Comment. in 2-2* q.63 a.2 n.9ss.30ss., se hace eco de las frecuenes injusticias en esta materia, sobre todo en los medios eclesiásticos de su tiempo, no cesando por ello en sus diatribas, sino condenando duramente a los obispos y otras autoridades religiosas y civiles de la época.

principales de injusticias que se cometen, con su consiguiente obligación de repararlas.

Notemos, en efecto, cómo aquí los teólogos clásicos declaraban que *en toda violación de la justicia distributiva surge la obligación de restituir*, por lo que este pecado de aceptación de personas lleva aneja la necesidad de restitución. Ya hemos explicado antes los fundamentos de esta verdad. Pero era muy común el parecer de los antiguos, máxime tomistas, en esta cuestión, afirmando con gran insistencia y decisión esta obligación Cayetano, Vitoria, Molina, Vázquez y Báñez, quien se remite, a su vez, a precedentes autores, como Ricardo, Paludano y Silvestre [7]. Sólo Soto parece ceder en parte a la sentencia negativa, que ya la defendían Adriano y Navarro, el teórico de la doctrina merepenalista [8]. Ello hace *más cierta* aún esta verdad para la transgresión de la distributiva que respecto de la justicia legal, tanto más que en muchos casos es patente la violación de la conmutativa, en virtud del pacto implícito—existente en quienes asumen los cargos y oficios públicos—de servir a los derechos e intereses del bien público. Pero ello prueba *la compenetración* de la justicia distributiva y la conmutativa, no que el derecho violado de esa justicia del bien común no implique las mismas exigencias de reparación.

1. LA DISTRIBUCIÓN DE BIENES ESPIRITUALES.—Los teólogos aplican esta ley de obligación de restituir a todas las materias del pecado de aceptación de personas. Y, ante todo, al tema *de la dispensación de bienes y oficios espirituales* (a.2), que tan apasionadamente discutían entonces refiriéndolo a la provisión de todos los beneficios y cargos eclesiásticos, desde los obispados hasta los oficios más inferiores. La elección para estos cargos, por parte de jerarquías superiores o quienes tienen derecho de presentación o patronato, de personas indignas o simplemente menos dignas y aptas, implica siempre *aceptación de personas*, con daño del bien común espiritual y de los derechos de los particulares.

Es, en efecto, unánime sentir, tantas veces repetido por Santo Tomás [9], que hay obligación, en justicia, de elegir al *más digno* para todos los *oficios públicos*, de orden espiritual o temporal. La *persona digna*, señalaba Báñez, ha de constituirse por las tres siguientes condiciones: *a)* Probidad de costumbres o buena conducta moral del candidato; los de conducta mala han de ser sin más excluídos de oficios públicos, máxime espirituales. *b)* Ciencia y doctrina debidas. *c)* Habilidad para ejercer los negocios que se le encomiendan [10]. Y la mayor idoneidad, como repite siempre Santo Tomás, ha de entenderse *relativa*, entre todos los sujetos que soliciten o puedan hallarse aptos y respecto de todas las cualidades que le hagan más apto para la utilidad común. Podrían hallarse en absoluto personas más buenas y santas, pero no con tantas habilidades que le hagan más idóneo para aquel puesto. Un catedrático de universidad, advierte Vitoria, es, sin duda, digno para un curato de aldea; pero «no se le escoge, porque no irá» [11]. Los mismos consanguíneos del prelado, enseña Santo Tomás, pueden tener una mayor razón de

[7] CAIETAN., *Comment. in 2-2* q.6 a.2 n.9.11s.; VITORIA, *Comentarios inéditos a la 2-2* in q.63 a.1 n.5.6.7; MOLINA, *De iustitia et iure* tr.2 disp.714 n.1; VÁZQUEZ, *Opusc. de rest.* c.1 n.6.8; BÁÑEZ, *De iure et iustitia decisiones* in q.63 a.4 dub.2.
[8] HADRIANUS, *Quaest. de sacramentis in IV Sent.* q.13; NAVARRUS, *Manuale* c.17 n.69-74; SOTO, *De iustitia et iure* l.4 q.6 a.3 ad 6; BÁÑEZ, l.c., alega también a favor de esa sentencia a Covarrubias, M. Cano y Juan de la Peña.—Cf. H. HERING, *De acceptione personarum* cit., p.134-5.
[9] A.2c et ad 3; *Quodl.* 4 a.15; *Quodl.* 6 a.9; *Quodl.* 8 a.6; *De virt.* q.2 a.4 ad 14.
[10] BÁÑEZ, in q.63 a.2 dub.1.
[11] VITORIA, inq.63 a.2 n.21.

preferencia en la administración de cargos públicos—no de ministerio puramente espiritual—que no haga aceptación de personas ni implique reprobado nepotismo (ad 1).

Y tal es hoy *doctrina cierta* desde que la Iglesia establece la misma ley de *mayor idoneidad* para todos los cargos y oficios eclesiásticos [12]. Pero es también obvio que el juicio de mayor idoneidad pertenece al superior eclesiástico encargado de designar la persona, al cual uno se ha de atener si no consta lo contrario.

De igual suerte es verdad que toda aceptación de personas en quien elige para ministros eclesiásticos a personas indignas o menos dignas, postergando a otras más dignas, *entraña en sí obligación de restituir.* Nuestros teólogos manifiestan en esto una magnífica actitud de noble rigor. Todas las desigualdades inicuas en la administración y provisión de oficios imponen exigencias de congrua reparación; de ello no exceptúan ni a los reyes en la provisión de sedes episcopales ni a los obispos en todo nombramiento de oficios y ministros de la Iglesia. La obligación de restituir es doble: respecto de los intereses del bien común perjudicados y respecto del candidato digno o más digno, lesionado también en su derecho.

Es patente que tales altas autoridades tienen modos aptos y más fáciles de reparación, proveyendo por otros medios a las necesidades comunes espirituales, corrigiendo su mala administración o disponiendo de otros cargos equivalentes para las personas que han sido preteridas. Y, como es lógico, se señala también materia leve. Tal serían diferencias no muy apreciables entre candidatos dignos. No se ha de obligar a los obispos, nota en tono irónico Vitoria, a aquilatar la valía de sus ministros «en puntos y por onzas», buscando el que más ayune o rece; nos contentaríamos con que lo hicieran «por arrobas y quintales» [13].

Los ministros inferiores, en cambio, que conscientemente infringieron normas legales que señalan determinadas condiciones en la provisión de ciertos cargos, v. gr., que sean los candidatos graduados, etc., habrán incurrido claramente en el pecado de aceptación de personas, y su obligación de reparar todo el daño para con el candidato digno y cualificado sería taxativa. En cuanto a los que impiden a otros dignos la consecución de cargos y beneficios, no son con propiedad distribuidores injustos, culpables de aceptación de personas; su responsabilidad se mide más bien según las leyes de la damnificación injusta. El que impidiera por medios injustos, como fraudes o engaños, a un legítimo y digno aspirante obtener un puesto, debe indemnizarle en proporción de sus esperanzas de conseguirlo; no así el que impidiera a los indignos, o por medios no injustos, aunque con intención mala, a quienes sólo tienen esperanza y no estricto derecho de ser nombrados para un cargo [14].

2. LA DISTRIBUCIÓN DE BIENES Y OFICIOS TEMPORALES.—También aquí la aceptación de personas, es decir, la conducta arbitraria de quien distribuyera los bienes comunes entre personas indignas o atendiendo a consideraciones puramente personales, ajenas a los títulos y necesidades de una distribución proporcional, constituye *violación de la justicia distributiva* y de los derechos de los particulares o del bien común afectados por ella, con obligación de restituir.

[12] CIC can.153, 2.°: «Ad officium vacans assumatur, omnibus perpensis, magis idoneus, sine ulla personarum acceptione». Cf. cn.157 367 459 1624. Conc. Trident., sess.14 c.18: D 1197.
[13] VITORIA, o.c., in a.2 n.30. Cf. n.13-14.
[14] VITORIA, l.c., n.31-41.

La doctrina, observaba Báñez, era «común sentencia de teólogos y juristas» [15]. Y la inflexible balanza de la justicia era aplicada a todos los gobernantes. Los mismos reyes y príncipes, o la república misma, añadía Vitoria, no quedan libres de esta obligación. También los reyes y supremos gobernantes pueden cometer en esto grandes iniquidades y aceptación de personas. Pueden dar leyes inicuas por las que, v. gr., los oficios y cargos públicos sean reservados a clases privilegiadas de la nobleza, postergando a muchos sujetos de gran valer por ser de clase humilde. Pueden asimismo repartir muy desigualmente las cargas e impuestos, gravando más a ciertas regiones o clases de ciudadanos. Tales normas legislativas serían injustas, y los gobernantes estarían obligados a rectificarlas y corregir la mala administración, indemnizando a los pobres o ciudadanos preteridos aquello que les correspondía en la distribución de bienes o favoreciendo con otros puestos a los que habían postergado en la distribución de cargos [16].

Pero aun aquí notan estos teólogos una diferencia que ya indicábamos nosotros antes (q.61). Los reyes o supremos dirigentes de la nación no están sujetos a ciertas leyes y normas de gobierno, pues que ellos imponen la legislación distributiva o fiscal a la administración subalterna. Si bien ellos son responsables *ante el derecho natural* de toda mala administración o desigualdad inicua que grave a unos ciudadanos más que a otros, no está determinada por la ley la cuantía de su violación. Así, decían que podían los reyes o gobernantes supremos distribuir los oficios y altos puestos a personas que no fueran las más dignas y relevantes, con tal de que fueran personas aptas. O que podían *vender* tales cargos y oficios—como bienes temporales que son y, por lo tanto, estimables en precio—, por el dominio supremo que la sociedad les otorgaba sobre ellos, como, al parecer, se practicaba en el régimen absolutista o feudal de aquellas sociedades, dado el poder ilimitado que se confería a reyes y príncipes. Aun entonces este dominio pleno sobre tales cargos y oficios debían ejercerlo con dependencia del bien común de la nación; por ello no podían venderlos justamente sino «a sujetos dignos y aptos y con tal de que los frutos de ahí resultantes se destinaran de nuevo a la utilidad común» [17].

Ello significa que, en los rectores supremos de la cosa pública, la injusticia de la mala administración quedará en cierta manera indeterminada, no sujeta a una cuantía fija marcada por la ley positiva, por lo que tales infractores de la justicia distributiva natural estarán obligados, más que a una restitución fija, a corregir la mala administración con reformas en las leyes, con cambios de puestos públicos, destitución de gobernantes indignos, etc.

Mas, en los empleados y autoridades subalternas, el tanto cuanto de la distribución viene ya determinado por leyes y normas establecidas, por las condiciones legales de concursos, de oposiciones, subastas para proveer a los cargos y repartir obras y beneficios públicos, etc. El distribuidor subalterno que en tales concursos y concesiones adjudicara los puestos a indignos o menos dignos, con injuria de los más dignos y calificados, de los que han presentado condiciones más favorables, etc., el que recibiera sumas de dinero para repartir por igual ante todos los necesitados y sólo dispensara esas cantidades a un solo grupo o sector, comete una injusticia bien determinada por las leyes y *está obligado*

[15] BÁÑEZ, o.c., in q.63 a.4 dub.2.
[16] VITORIA, o.c., in q.63 a.1 n.5-8; BÁÑEZ, o.c., in a.4 cond.2.°
[17] BÁÑEZ, o.c., in q.63 a.2 dub.6; a.4 dub.2.

a la restitución de todo el daño causado a los particulares, o la parte de bienes que les tocaba en la distribución y que no han recibido [18]. Además de la infracción de los intereses del bien común, se quebranta también la justicia conmutativa respecto de los particulares que habían adquirido derecho estricto por el concurso, la oposición o subasta de obras.

3. OTRAS DISTRIBUCIONES.—Santo Tomás enseña, por fin, que el pecado de aceptación de personas, con la consiguiente obligación de restituir, se comete también en la *distribución de honores y premios y en la administración de la justicia* (a.3.4). Son también formas de dispensación de lo que es común entre los particulares, realizada por funcionarios públicos. Pero las condiciones de la injusticia, sobre todo en los procedimientos judiciales, toca indicarlas más tarde.

Y uno de los modos generales y más comunes de esta inicua desigualdad es *el soborno* de tales funcionarios públicos, que olvidan los deberes y se prestan a fraudes, bien en los intereses públicos, como en los impuestos fiscales que debían exigir, multas o penas; bien en daño de los particulares por una sentencia judicial contraria a las leyes. Tales funcionarios y magistrados vienen obligados asimismo a la restitución de lo defraudado al erario público en las contribuciones o a los particulares contra quienes han fallado injustamente, y deben hacerlo *solidariamente*—aunque en primer lugar—con aquellos que les han sobornado o son sus cooperadores.

Así también han de ser compensadas e indemnizadas todas las llamadas *inmoralidades de administración* en oficios públicos o en empresas, en las múltiples formas en que tiene lugar esta lacra tan extendida de la administración pública.

CUESTION 63

(In quatuor articulos divisa)

De acceptione personarum

De la acepción de personas

Hemos de estudiar ahora los vicios opuestos a las partes referidas de la justicia: y en primer lugar, la acepción de personas, que se opone a la justicia distributiva; en segundo, los pecados que se oponen a la justicia conmutativa. Acerca de lo primero indagaremos cuatro puntos:

Primero: si la acepción de personas es pecado.

Segundo: si tiene lugar en la distribución de los bienes espirituales.

Tercero: si se da en la rendición de honores.

Cuarto: si tiene lugar en los juicios.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis praedictis iustitiae partibus (cf. q.61 introd.). Et primo, de acceptione personarum, quae opponitur iustitiae distributivae; secundo, de peccatis quae opponuntur iustitiae commutativae (q.61).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum personarum acceptio sit peccatum.

Secundo: utrum habeat locum in dispensatione spiritualium.

Tertio: utrum in exhibitione honorum.

Quarto: utrum in iudiciis.

[18] VITORIA, o.c., in q.1 n.6; BÁÑEZ, o.c., in a.2 dub.6.

ARTICULO 1

Utrum personarum acceptio sit peccatum [a]

Si la acepción de personas es pecado

Ad primum sic proceditur. Videtur quod personarum acceptio non sit peccatum.

1. In nomine enim "personae" intelligitur personae dignitas [1]. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam iustitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

2. Praeterea, in rebus humanis personae sunt principaliores quam res: quia res sunt propter personas, et non e converso. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multo minus acceptio personarum.

3. Praeterea, apud Deum nulla potest esse iniquitas vel peccatum. Sed Deus videtur personas accipere: quia interdum duorum hominum unius conditionis unum assumit per gratiam, et alterum relinquit in peccato, secundum illud Mt. 24,40: "Duo erunt in lecto: unus assumetur et alius relinquetur". Ergo acceptio personarum non est peccatum.

Sed contra, nihil prohibetur in lege divina nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur Deut. 1,17, ubi dicitur: "Non accipietis cuiusquam personam". Ergo personarum acceptio est peccatum.

Respondeo dicendum quod personarum acceptio opponitur distributivae iustitiae. Consistit enim aequalitas distributivae iustitiae in hoc quod diversis personis diversa tribuuntur secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personae propter quam id quod ei confertur

Dificultades. Parece que la acepción de personas no es pecado.

1. El nombre de "persona" expresa la dignidad de la misma. Mas el considerar las dignidades de las personas pertenece a la justicia distributiva. Luego la acepción de personas no es pecado.

2. En los asuntos humanos, las personas son superiores a las cosas, porque las cosas existen para las personas, y no al contrario. Y, no siendo pecado la acepción de las cosas, mucho menos lo será la de las personas.

3. En Dios no puede existir ni iniquidad ni pecado. Ahora bien, parece que Dios tiene acepción de personas, puesto que a veces de dos hombres de la misma condición eleva al uno por la gracia y deja al otro en el pecado, como se lee en el texto evangélico: "Estarán dos en el lecho, el uno será tomado y el otro será dejado." Luego la acepción de personas no es pecado.

Por otra parte, nada se prohibe en la ley divina sino el pecado. Pero prohibe la acepción de personas, según resulta del libro del Deuteronomio, donde se dice: "No haréis acepción de persona alguna". Luego la acepción de personas es pecado.

Respuesta. La acepción de personas se opone a la justicia distributiva, pues la igualdad de ésta consiste en dar cosas diversas a diversas personas, proporcionalmente a sus respectivas dignidades. Por eso, si uno considera aquella propiedad de la persona por la cual lo que se le confiere le es debido, no hay acepción

[a] *In Gal.* 2 lect.2; *In Rom.* 2 lect.2.

[1] Cf. 1 q.29 a.3 ad 2.

de personas, sino de causa; por eso la Glosa, comentando aquel texto de San Pablo: "Para con Dios no hay acepción de personas", dice que "el juez justo, discierne las causas, no las personas". Por ejemplo, si uno promueve a otro al magisterio por la suficiencia de su saber, al hacerlo atiende a la causa debida y no a la persona; pero si uno considera en aquel a quien confiere algo, no aquello por lo cual lo que se le otorga le sería proporcionado o debido, sino solamente que es tal hombre, Pedro o Martín, hay ya aquí una acepción de persona, puesto que no se le concede algo por una causa que le haga digno, sino que simplemente se atribuye a la persona.

Al concepto de persona se vincula cualquier condición que no constituya causa por la cual uno sea digno de un don determinado; así, si uno promueve a alguien a una prelacia o al magisterio porque es rico o porque es su pariente, hay acepción de persona. Acontece, no obstante, que una cualidad de la persona hace digna a ésta respecto de una cosa y no respecto de otra, como la consanguinidad hace a uno digno de que se le instituya heredero del patrimonio, mas no de que se le confiera una prelacía eclesiástica. Por lo tanto, la misma condición personal, considerada en un negocio determinado, hace que haya acepción de persona, mientras que esto no ocurre en un negocio distinto.

Así, pues, es evidente que la acepción de personas se opone a la justicia distributiva, en cuanto se obra contra la proporción debida. Y como nada se opone a la virtud sino el pecado, concluiremos que la acepción de personas es pecado.

Soluciones. 1. En la justiria distributiva se consideran las condiciones personales que constituyen la causa de la dignidad o del débito; en cambio, en la acepción de personas se atiende a las condiciones que no concurren a tal causa, como se ha expresado.

est ei debitum, non erit acceptio personae, sed causae: unde Glossa, super illud ad Eph. 6,9, "non est personarum acceptio apud Deum, dicit, quod iudex iustus causas discernit, non personas". Puta si aliquis promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiae, hic attenditur causa debita, non persona: si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur esset ei proportionatum vel debitum, sed solum hoc quod est iste homo, puta Petrus vel Martinus, est hic acceptio personae, quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam quae faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personae.

Ad personam autem refertur quaecumque conditio non faciens ad causam propter quam sit dignus hoc dono: puta si aliquis promoveat aliquem ad praelationem vel magisterium quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personae. Contingit tamen aliquam conditionem personae facere eam dignam respectu unius rei, et non respectu alterius: sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quod instituatur heres patrimonii, non autem ad hoc quod conferatur ei praelatio ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personae in uno negotio considerata facit acceptionem personae, in alio autem non facit.

Sic ergo patet quod personarum acceptio opponitur iustitiae distributivae in hoc quod praeter proportionem agitur. Nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est quod personarum acceptio sit peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod in distributiva iustitia considerantur conditiones personarum quae faciunt ad causam dignitatis vel debiti. Sed in acceptione personarum considerantur conditiones quae non faciunt ad causam, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod personae proportionantur et dignae redduntur aliquibus quae eis distribuuntur, propter aliquas res quae pertinent ad conditionem personae: et ideo huiusmodi conditiones sunt attendendae tanquam propriae causae. Cum autem considerantur ipsae personae, attenditur non causa ut causa. Et ideo patet quod, quamvis personae sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

Ad tertium dicendum quod duplex est datio. Una quidem pertinens ad iustitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur. Et circa talem dationem attenditur personarum acceptio. — Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur. Et talis est collatio munerum gratiae, per quae peccatores assumuntur a Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio: quia quilibet potest absque iniustitia de suo dare quantum vult et cui vult, secundum illud Mt. 20,14.15: "An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, et vade".

2. Las personas se hacen aptas y dignas de lo que les es distribuído por algunas cualidades que pertenecen a la condición de persona, y, por lo tanto, tales cualidades deben ser consideradas como causa propia; pero, cuando se considera una persona en sí misma, no se atiende a la causa en cuanto tal y, por consiguiente, es evidente que, aunque la persona sea más digna en absoluto, no lo es, sin embargo, respecto de un caso concreto.

3. Hay dos modos de dar: uno perteneciente a la justicia, por la que se da a otro lo que se le debe; en estos casos puede cometerse acepción de personas.—Otro modo de dar es el perteneciente a la liberalidad, por la que se da gratuitamente a uno lo que no se le debe: tal es la donación de la gracia, por la cual Dios eleva a los pecadores. En esta clase de donación no cabe la acepción de personas, porque cualquiera, sin injusticia, puede dar de lo suyo cuanto quiera y a quien quiera, según la frase evangélica: "¿No me es lícito hacer lo que quiero? Toma lo tuyo y vete".

ARTICULO 2

Utrum in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio [a]

Si en la distribución de las cosas espirituales puede haber acepción de personas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio.

1. Conferre enim dignitatem ecclesiasticam seu beneficium alicui propter consanguinitatem videtur ad acceptionem personarum pertinere: quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum: cum hoc ex consuetudine praelati Ecclesiae faciant. Ergo

Dificultades. Parece que en la distribución de las cosas espirituales no tiene lugar la acepción de personas.

1. El conferir una dignidad eclesiástica o un beneficio a alguien a causa de la consanguinidad parece pertenecer a la acepción de personas, puesto que la consanguinidad no es causa que haga al hombre digno del beneficio eclesiástico. Sin embargo, esto no parece ser pecado, dado que los prelados de la Iglesia lo prac-

[a] *Quodl.* 8 q.4 a.1; *Quodl.* 4 q.8 a.4; *Quodl.* 6 q.5 a.3.

tican por costumbre. Luego el pecado de acepción de personas no parece tener lugar en la distribución de las cosas espirituales.

2. Preferir el rico al pobre parece pertenecer a la acepción de personas, según expresa Santiago Apóstol. Ahora bien, se dispensa más fácilmente a los ricos y potentados que a los demás el que contraigan matrimonio en grado prohibido. Luego el pecado de acepción de personas no parece tener lugar en la distribución de las cosas espirituales.

3. Según el derecho, basta elegir al bueno, sin que se exija la elección del mejor. Pero elegir al menos bueno en lugar del más bueno parece pertenecer a la acepción de personas. Luego la acepción de personas no es pecado en las cosas espirituales.

4. Según los estatutos de la Iglesia, se debe elegir a uno del "gremio de la Iglesia", y esto parece pertenecer a la acepción de personas, puesto que en otro gremio tal vez se encontraran personas más suficientes. Luego la acepción de personas no es pecado en las cosas espirituales.

Por otra parte, dice el apóstol Santiago: "No queráis conciliar la fe en nuestro Señor Jesucristo con la acepción de personas"; sobre cuyo texto comenta San Agustín: "¿Quién tolerará que se eleve a un rico a un puesto de honor de la Iglesia, despreciando a un pobre más instruído y más santo?"

Respuesta. Según se ha expuesto, la acepción de personas es pecado, ya que contraría a la justicia. Ahora bien, tanto más gravemente se peca cuanto más importantes son las cosas en que se viola la justicia. Por consiguiente, siendo las cosas espirituales superiores a las temporales, es pecado más grave la acepción de personas en la dispensación de los bienes espirituales.

Y puesto que este pecado tiene

peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

2. Praeterea, praeferre divitem pauperi videtur ad acceptionem personarum pertinere, ut patet Iac. 2,1 sqq. Sed facilius dispensatur cum divitibus et potentibus quod contrahant matrimonium in gradu prohibito, quam cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

3. Praeterea, secundum iura sufficit eligere bonum, non autem requiritur quod aliquis eligat meliorem. Sed eligere minus bonum ad aliquid altius videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

4. Praeterea, secundum statuta Ecclesiae eligendus est aliquis "de gremio ecclesiae". Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere: quia quandoque sufficientiores alibi invenirentur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

Sed contra est quod dicitur Iac. 2,1: "Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri Iesu Christi". Ubi dicit Glossa Augustini [3]: "Quis ferat si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiae, contempto paupere instructiore et sanctiore?"

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), acceptio personarum est peccatum inquantum contrariatur iustitiae. Quanto autem in maioribus aliquis iustitiam transgreditur, tanto gravius peccat. Unde cum spiritualia sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium quam in dispensatione temporalium.

Et quia personarum acceptio est cum aliquid personae attribuitur praeter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet quod dignitas alicuius personae potest attendi dupliciter. Uno modo, simpliciter et secundum se: et sic maioris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiae donis. Alio modo, per comparationem ad bonum commune: contingit enim quandoque quod ille qui est minus sanctus et minus sciens, potest malus conferre ad bonum commune, propter potentiam vel industriam saecularem, vel propter aliquid huiusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principaliter ordinantur ad utilitatem communem, secundum illud I ad Cor. 12,7: "Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem"; ideo quandoque absque acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minus boni, melioribus praeferuntur: sicut etiam et Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

Ad primum ergo dicendum quod circa consanguineos praelati distinguendum est. Quia quandoque sunt minus digni et simpliciter, et per respectum ad bonum commune. Et sic si dignioribus praeferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium, quorum praelatus ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundum illud I ad Cor. 4,1: "Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei".—Quandoque vero consanguinei praelati ecclesiastici sunt aeque digni ut alii. Et sic licite potest, absque personarum acceptione, consanguineos suos praeferre; quia saltem in hoc praeeminent, quod de ipsis magis confidere potest ut unanimiter secum negotia ecclesiae tractent. Esset tamen hoc propter scandalum dimittendum, si ex hoc aliqui exemplum su-

[2] *Decretal. Gregor. IX* l.1 tit.6 c.32 *Cum dilectus.*
[3] *Ordin.;* AUGUST. ep.167 *Ad Hieron.* c.6: ML 33,740.

lugar cuando se concede a uno algo sin tener en cuenta la proporción de su dignidad, es preciso considerar que la dignidad de una persona puede entenderse de dos modos: primero, absolutamente y en sí, y en este caso es de mayor dignidad el que tiene más abundancia de dones espirituales de la gracia; segundo, relativamente al bien común, pues sucede algunas veces que el menos santo y menos sabio puede contribuir más al bien general, a causa de su poder o de su habilidad en el mundo o por otros factores parecidos. Así, pues, ordenándose la dispensación de las cosas espirituales principalmente a la utilidad común, según dice el Apóstol: "A cada uno le es dada la manifestación del Espíritu para beneficio de todos", puede ocurrir, algunas veces, en la dispensación de las cosas espirituales, que, sin caer en acepción de personas, los que son menos buenos —absolutamente hablando—sean preferidos a los mejores, del mismo modo que Dios también concede alguna vez a los menos buenos las gracias "gratuitamente dadas".

Soluciones. 1. Acerca de los consanguíneos de un prelado hay que establecer distinciones: Algunas veces acaece que son menos dignos absolutamente y con respecto al bien común, y en este supuesto, si se prefieren a los más dignos, cométese un pecado de acepción de personas en la dispensación de las cosas espirituales, de las que el prelado eclesiástico no es dueño para poderlas dar a su arbitrio, sino administrador, según exclama San Pablo: "Téngannos el hombre como ministro de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios".—Pero otras veces los parientes de un prelado eclesiástico son tan dignos como otros, y en este caso puede lícitamente preferirlos sin incurrir en acepción de personas, porque al menos le ofrecen la ventaja de poder confiar en ellos más para manejar de común acuerdo

los negocios de la Iglesia. Sin embargo, deberá abstenerse de hacerlo para evitar el escándalo, pues de ahí algunos prelados tomarían ejemplo para dar los bienes de la Iglesia a sus parientes, sin que fuesen dignos.

2. La dispensa de contraer matrimonio acostumbró a hacerse principalmente para asegurar la alianza de la paz, lo cual en verdad es más necesario a la utilidad común cuando se trata de personas eminentes, y por esta razón se conceden más fácilmente a los grandes estas dispensas, sin cometer el pecado de acepción de personas.

3. Para que no pueda impugnarse una elección en el fuero judicial, basta elegir al bueno, sin que sea necesario elegir al mejor, pues de lo contrario toda elección podría ser atacada; pero en lo que afecta a la conciencia del que elige, es necesario que elija al mejor, absolutamente o con relación al bien común, porque, si puede encontrarse uno más idóneo para una dignidad y se prefiere otro, es preciso que esto obedezca a alguna causa; si ésta es inherente al cargo, el elegido será por lo mismo el más apto; pero, si no pertenece al cargo, lo que se considera como causa entrañará manifiestamente acepción de la persona.

4. La persona que se elige del gremio de la misma Iglesia es ordinariamente la que más conviene al interés común, porque ama más a la Iglesia, en la que se ha formado; y por esto también manda la Sagrada Escritura: "No podrás hacer rey a un hombre de otra nación que no sea tu hermano".

merent, etiam praeter dignitatem, bona ecclesiae consanguineis dandi.

Ad secundum dicendum quod dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter foedus pacis firmandum; quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes. Ideo cum eis facilius dispensatur absque peccato acceptionis personarum.

Ad tertium dicendum quod quantum ad hoc quod electio impugnari non possit in foro iudiciali, sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem: quia sic omnis electio posset habere calumniam. Sed quantum ad conscientiam eligentis, necesse est eligere meliorem vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune. Quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem et alius praeferatur, oportet quod hoc sit propter aliquam causam. Quae quidem si pertineat ad negotium, quantum ad hoc erit ille qui eligitur magis idoneus. Si vero non pertineat ad negotium id quod consideratur ut causa, erit manifeste acceptio personae.

Ad quartum dicendum quod ille qui de gremio ecclesiae assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior quantum ad bonum commune: quia magis diligit ecclesiam in qua est nutritus. Et propter hoc etiam mandatur Deut. 17,15: "Non poteris alterius gentis facere regem, qui non sit frater tuus".

ARTICULO 3

Utrum in exhibitione honoris et reverentiae locum habeat peccatum acceptionis personarum [a]

Si en las muestras de honor y reverencia puede cometerse el pecado de acepción de personas

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod in exhibitione honoris et reverentiae non habeat locum peccatum acceptionis personarum.

1. Honor enim nihil aliud esse videtur quam reverentia quaedam alicui exhibita in testimonium virtutis: ut patet per Philosophum in I "Ethic." [4] Sed praelati et principes sunt honorandi, etiam si sint mali; sicut etiam et parentes, de quibus mandatur Ex. 20,12: "Honora patrem tuum et matrem tuam"; et etiam domini sunt a servis honorandi, etiam si sint mali, secundum illud I ad Tim. 6,1: "Quicumque sunt sub iugo servi, dominos suos honore dignos arbitrentur". Ergo videtur quod acceptio personae non sit peccatum in exhibitione honoris.

2. Praeterea, Lev. 19,32 praecipitur: "Coram cano capite consurge, et honora personam senis". Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere: quia quandoque senes non sunt virtuosi, secundum illud Dan. 13,5: "Egressa est iniquitas a senioribus populi". Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

3. Praeterea, super illud Iac. 2,1: "Nolite in personarum acceptione habere", etc., dicit Glossa Augustini (l.c. nt.3): "Si hoc quod Iacobus dicit: Si introierit in conventum vestrum vir habens anulum aureum", etc., "intelligatur de quotidianis consessibus, quis hic non peccat, si tamen peccat?" Sed haec est acceptio personarum, divites propter divitias ho-

Dificultades. Parece que en las manifestaciones de honor y reverencia no tiene lugar el pecado de acepción de personas.

1. El honor no parece ser otra cosa que "cierta reverencia otorgada a uno en testimonio de su virtud", como afirma Aristóteles. Pero los prelados y los príncipes deben ser honrados, aunque sean malos, como también los padres, acerca de los que la ley manda: "Honra a tu padre y a tu madre". Y también los señores, aunque sean malos, deben ser honrados por sus siervos, según la frase del Apóstol: "Los que estén bajo el yugo de la servidumbre, estimen a sus señores dignos de toda honra". Luego parece que la acepción de persona no es pecado en la manifestación del honor.

2. Ordénase en el Levítico: "Levántate delante de la cabeza cana y honra a la persona del anciano". Pero esto parece entrañar acepción de personas, porque algunas veces los ancianos no son virtuosos, según dice la Biblia: "La iniquidad salió de los viejos del pueblo". Luego la acepción de personas no es pecado en la exteriorización del honor.

3. A propósito del texto de Santiago Apóstol: "No queráis conciliar la acepción de personas y la fe", escribe San Agustín: "Si aquello que Santiago dice: 'Si entrase en vuestro congreso algún varón que tenga anillo de oro', etc., se aplica a las reuniones cuctidianas, ¿quién es el que aquí no peca, si hay materia de pecado?" Ahora bien, es acepción de

[a] *Quodl.* 10 q.6 a.1.

[4] C.5 n.5 (Bk 1095b26): S.Th., lect.5.

personas honrar a los ricos por causa de sus riquezas, pues San Gregorio afirma: "Nuestra soberbia se humilla, porque no honramos en los hombres su naturaleza, hecha a imagen de Dios, sino sus riquezas"; y así, puesto que las riquezas no son causa legítima de homenaje, tenerlas en cuentà pertenecerá a la acepción de personas. Luego ésta no es pecado en lo que respecta a la manifestación de la reverencia.

norare: dicit enim Gregorius, in quadam homilia [5]: "Superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus"; et sic, cum divitiae non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

Por otra parte, dícese en la Glosa comentando las palabras citadas de Santiago: "Todo el que honra al rico por las riquezas, peca". Igual razón concurre si alguien es honrado por otras causas que no le hacen digno de honra, lo cual pertenece a la acepción de personas. Luego la acepción de personas en la manifestación de honores es pecado.

Sed contra est quod dicitur in Glossa (interl.) Iac. 2,1: "Quicumque divitem propter divitias honorat, peccat". Et pari ratione, si aliquis honoretur propter alias causas quae non faciunt dignum honore: quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

Respuesta. El honor es cierto testimonio de la virtud del que es honrado, y por esta razón, solamente la virtud es causa legítima del honor. Debe, sin embargo, saberse que una persona puede ser honrada no sólo por su propia virtud, sino también por la virtud de otro, como los príncipes y los prelados son honrados, aunque sean malos, en cuanto representan la persona de Dios y la de la sociedad a la que presiden, según la sentencia bíblica: "El que da honor al necio es como el que echa una piedra en el montón de Mercurio". Como los gentiles atribuían raciocinio o cálculo a Mercurio, llámase montón de Mercurio al conjunto o cúmulo de monedas en el cual el mercader arroja a veces una piedrecita en lugar de cien marcas, y de esta forma es honrado el necio que ocupa el lugar de Dios y el de toda la sociedad.—Por la misma razón se debe honrar a los padres y a los amos, ya que participan de la dignidad de Dios, que es Padre y Señor de todos.—Los ancianos, a su vez, deben ser honrados, porque la ancianidad es signo de virtud, aunque este signo engañe algunas veces, por lo cual dicen las Sagradas Escrituras: "La vejez venerable no es la dilatada, ni la que se mide por el número de años, sino que las canas del hombre son sus sentimientos, y la edad de la vejez es una vida inmaculada". Por último, los ricos deben ser honrados, porque ocupan en la comunidad un puesto más importante; pero, si sólo son honrados en vista de sus riquezas, se cometerá el pecado de acepción de personas.

Respondeo dicendum quod honor est quoddam testimonium de virtute eius qui honoratur, et ideo sola virtus est debita causa honoris. Sciendum tamen quod aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius. Sicut principes et praelati honorantur etiam si sint mali, inquantum gerunt personam Dei et communitatis cui praeficiuntur: secundum illud Prov. 20,8: "Sicut qui immittit lapides in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem". Quia gentiles rationem attribuebant Mercurio, acervus Mercurii dicitur cumulus ratiocinii, in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum: ita etiam honoratur insipiens, quia ponitur loco Dei et loco totius communitatis.—Et eadem ratione parentes et domini sunt honorandi, propter participationem divinae dignitatis, qui est omnium Pater et Dominus.—Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus: licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur Sap. 4,8.9, "senectus vere honoranda est non diuturna neque annorum numero computata; cani autem sunt sensus hominis, et aetas senectutis vita est immaculata". Divites autem honorandi sunt propter hoc quod maiorem locum in communitatibus obtinent. Si autem solum intuitu divitiarum honorentur, erit peccatum acceptionis personarum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

Soluciones. Con lo dicho quedan contestados los argumentos.

[5] *In Evang.* l.2 homil.28: ML 76,1211.

ARTICULO 4

Utrum in iudiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum

Si en los juicios puede tener lugar el pecado de acepción de personas

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in iudiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum.

1. Acceptio enim personarum opponitur distributivae iustitiae, ut dictum est (a.1). Sed iudicia maxime videntur ad iustitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

2. Praeterea, poenae secundum aliquod iudicium infliguntur. Sed in poenis accipiuntur personae absque peccato: quia gravius puniuntur qui inferunt iniuriam in personas principum quam qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in iudiciis.

3. Praeterea, Eccli. 4,10 dicitur: "In iudicando esto pupillis misericors". Sed hoc videtur accipere personam pauperis. Ergo acceptio personae in iudiciis non est peccatum.

Dificultades. Parece que en los juicios no puede tener lugar el pecado de acepción de personas.

1. La acepción de personas se opone a la justicia distributiva, como se ha dicho, y los juicios parecen pertenecer sobre todo a la justicia conmutativa. Luego la acepción de personas no tiene lugar en los juicios.

2. Las penas son aplicadas según algún juicio. Ahora bien, en las penas se da acepción de personas sin cometer pecado, porque se castiga más severamente a los que injurian a las personas de los príncipes que a los que injurian a otras. Luego en los juicios no hay acepción de personas.

3. Dicen los Libros Sagrados: "En el juicio sé piadoso con los huérfanos". Pero parece que en esto hay acepción de la persona del pobre. Luego la acepción de personas en los juicios no es pecado.

Por otra parte, está escrito en el libro de los Proverbios: "No es bueno tener acepción de personas en el juicio".

Respuesta. Según se ha expuesto, el juicio es acto de la justicia en cuanto que el juez reduce a la igualdad de la misma aquellos extremos que pueden producir la desigualdad contraria. Mas la acepción de personas entraña cierta desigualdad, en cuanto se atribuye a una de ellas algo que está fuera de su proporción debida, consistiendo en esta proporción la igualdad de la justicia. Y por esto es evidente que por la acepción de personas se corrompe el juicio.

Soluciones. 1. El juicio puede ser considerado bajo un doble aspecto: Primero, en cuanto a la cosa juzgada, y entonces el juicio se refiere indiferentemente a la justicia conmutativa y a la distributiva, porque puede determinarse por un juicio tanto la manera de distribuir algo común entre muchos como el modo de que un individuo restituya a otro lo que de él recibió.—Segundo, respecto a la forma del juicio, o sea en cuanto el juez, aun en la misma justicia conmutativa, quita a uno algo y da a otro, y esto pertenece a la justicia distributiva. De modo que en cualquier juicio puede cometerse la acepción de personas.

2. Cuando uno es castigado más gravemente a causa de la injuria cometida contra persona más elevada, no se comete acepción de personas, puesto que la misma diferencia de la persona produce, en este caso, una diferencia objetiva, como se ha expuesto.

3. El hombre debe amparar en el juicio al pobre cuando le sea posible, pero sin detrimento de la justicia; de lo contrario, es aplicable la frase del Exodo: "Ni aun del pobre tendrás compasión en el juicio".

Sed contra est quod dicitur Prov. 18,5: "Accipere personam in iudicio non est bonum".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.60 a.1) dictum est, iudicium est actus iustitiae, prout iudex ad aequalitatem iustitiae reducit ea quae inaequalitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inaequalitatem quandam habet, inquantum attribuitur alicui personae praeter proportionem suam, in qua consistit aequalitas iustitiae. Et ideo manifestum est quod per personarum acceptionem iudicium corrumpitur.

Ad primum ergo dicendum quod iudicium dupliciter potest considerari. Uno modo, quantum ad ipsam rem iudicatam. Et sic iudicium se habet communiter ad commutativam et ad distributivam iustitiam; potest enim iudicio definiri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, et qualiter unus alteri restituat quod ab eo accepit.—Alio modo potest considerari quantum ad ipsam formam iudicii, prout scilicet iudex, etiam in ipsa commutativa iustitia, ab uno accipit et alteri dat. Et hoc pertinet ad distributivam iustitiam. Et secundum hoc in quolibet iudicio locum habere potest personarum acceptio.

Ad secundum dicendum quod cum punitur gravius aliquis propter iniuriam in maiorem personam commissam, non est personarum acceptio: quia ipsa diversitas personae facit, quantum ad hoc, diversitatem rei, ut supra dictum est (q.58 a.10 ad 3; q.61 a.2 ad 3).

Ad tertium dicendum quod homo in iudicio debet pauperi subvenire quantum fieri potest, tamen sine laesione iustitiae. Alioquin habet locum illud quod dicitur. Ex. 23,3: "Pauperis quoque non misereberis in iudicio".

INTRODUCCION A LA CUESTION 64

EL HOMICIDIO

En el prólogo establece Santo Tomás la división de los vicios de injusticia, contrarios a la justicia conmutativa. Ya había señalado antes (q.61 a.3) cómo son múltiples las materias y actos parciales de esta justicia, pues son muchas las relaciones jurídicas con que pueden conectarse las personas individuales entre sí en su mutua convivencia. Pero, cosa extraña, el Aquinate no ha seguido el *esquema* aristotélico de enumeración de estas materias, que allí justificaba.

Aristóteles distinguía *catorce* modos de «conmutaciones involuntarias» y otras *quince* formas de relaciones voluntarias o contractuales, que eran un buen esbozo de la división de los contratos [1]. Santo Tomás ha optado aquí por el aspecto negativo, no de dividir actos o materias parciales, sino de señalar los *vicios*, que se distinguen por oposición a esas diversas materias o modos particulares de justicia. Se corresponden perfectamente, y el estudio de los vicios—que son más conocidos—lleva al conocimiento pleno las relaciones positivas de justicia, pues *contrariorum eadem est scientia*. Por eso, en rigor debía titularse esta sección, como lo hace algún tomista [2], *de la justicia e injusticia en las conmutaciones* —relaciones privadas de justicia—*involuntarias y voluntarias*. Al analizar cada vicio contrario, se plantean y estudian todos los problemas teóricos o normas positivas de justicia.

El Aquinate, con toda la tradición, ha conservado la división aristotélica de la materia de justicia conmutativa en dos campos principales, las llamadas «conmutaciones involuntarias y voluntarias». Las primeras, que aquí empieza a tratar, *no se distinguen en rigor del vicio injusto*, pues son los actos que atentan a las normas negativas de justicia. Define, en efecto, las conmutaciones involuntarias, «el daño producido a otro contra su voluntad» (pról.), «los actos de uso injusto o contra su voluntad de los bienes de otro, de su persona o de sus obras» (q.61 a.3), es decir, las relaciones de justicia que nacen del delito.

En vez de seguir la enumeración aristotélica de estos modos de injusticia, que era simplemente material (injusticias ocultas: robo, adulterio, envenenamiento, desviación de aguas, seducción del siervo, homicidio por dolo, falso testimonio; injusticias violentas: azotes, cárcel, muerte, rapiña, asesinato de los hijos, falsa acusación e injurias), el Aquinate las abrevia reduciéndolos a tipos de injusticia específicamente distintos. Al prójimo, en efecto, se le puede inferir injuria de *obra* o *de palabra:*

[1] ARISTOT., *Ethic.* 5 c.5 (Bk 1131a1-10); S. TH., lect.4.
[2] MERKELBACH, *Theol. mor.* II n. 343.

Injurias de obra ... { Cuando al prójimo se le lesiona en su persona propia = homicidio (q.64).
Se le lesiona en su integridad física o en los suyos (q.65).
Se le lesiona en los bienes exteriores = hurto y rapiña (q.66).

Injurias de palabra. { En el proceso judicial (q.67-71).
Fuera del juicio (q.72-76).

Podrá objetarse que no es enumeración completa de todas las injusticias privadas. Así, por ejemplo, no figuran en esa tabla las injusticias y depredaciones que pudieran inferirse al prójimo en *sus bienes espirituales* del honor, la fama; los bienes intelectuales o los bienes morales de honestidad, de virtud; o contra los mismos bienes y derechos de la libertad, la igualdad humanas, la seguridad jurídicas; o, por fin, en los bienes sobrenaturales de los dones de gracia y de la fe, que pueden también perderse por influencia o acción inicua de otros.

Ciertamente, Santo Tomás no parece haya tenido la pretensión de establecer división exhaustiva de las injusticias individuales, que supondría el correspondiente cuadro completo de *los derechos de la persona humana*. No se adelantó a su época en la formulación y declaración de los derechos del hombre a la usanza moderna. Simplemente trataba de establecer la ordenación lógica de los temas de justicia estudiados entonces.

Esto no impide que cualesquiera otras lesiones de los derechos humanos *puedan reducirse a los tipos específicos* de injusticias individuales señaladas aquí. El derecho a los bienes espirituales del honor, del buen nombre o reputación y de otras cualidades referentes a la integridad moral, con las injusticias correspondientes, son considerados en la sección de los pecados de palabra. Las infracciones contra la propiedad de bienes intelectuales o de cultura pueden reducirse al campo de injusticias contra el *dominio* de bienes exteriores, que es entendido en toda su amplitud y se extiende a la posesión de los bienes superiores que tengan equivalencia en valores económicos. Y en cuanto a los daños morales en bienes de virtud y de gracia, que pueden inferirse al prójimo induciéndole al pecado, es fácil ver que, en el pecado y pérdida de los dones de gracia, el hombre incurre *voluntariamente*, y los demás sólo pueden cooperar a ello por el mal ejemplo, la inducción o persuasión, no como causas eficaces. De ahí que tales daños espirituales deben clasificarse como pecados contra la caridad o escándalo, no como injusticias. Y la obligación es de reparar el escándalo, no de restituir.

Y aunque existan verdaderas injusticias en lo puramente espiritual, cuando por oficio uno está obligado a dispensar bienes superiores de enseñanza, sacramentos, etc., y no lo hace, o impide a otro por medios injustos la consecución de un bien espiritual, como el ingreso en la vida religiosa, pero estas injusticias deben regularse por los principios generales de la lesión de los derechos del hombre a los bienes inherentes a su persona, que van a ser sentados en el vasto campo del dominio y su defraudación.

Entrando ya en nuestra cuestión del *homicidio*, el Angélico, en su estructuración y análisis, no ha seguido ningún esquema aristotélico, pues el filósofo griego se limitó a mencionar esta injusticia fundamental. La cuestión, en cuanto a las fuentes, *es plenamente teológica*, y el

Santo se inspira sobre todo en la Sagrada Escritura, cuyas enseñanzas sobre el deber sagrado de conservar la vida y la condenación de todo atentado a ella son tan precisas. En pos de los textos revelados, la principal fuente de inspiración es San Agustín, que tan al vivo hubo de vivir las erróneas concepciones de la antigüedad pagana, con su ausencia total del sentido de la dignidad del hombre y del respeto a su vida, o las desviaciones contrarias maniqueas, y por eso puso tan de relieve la doctrina revelada sobre este *precepto del decálogo*.

Tales ideas se remansaron en las compilaciones de sumistas y canonistas que ya habían creado el tema moral *de homicidio*, elevado aquí por el Aquinate a un plano de exposición más teológico y fundamental, doctrinal y especulativo.

Es lógica la ordenación de la cuestión, en que se estudian todos los modos de atentado a la vida y su respectiva moralidad. Desde la licitud de la privación de la vida a los vivientes (a.1), de la vida de los malhechores o licitud de la pena de muerte, tanto por autoridad pública (a.2) como por iniciativa privada (a.3.4), hasta la ilicitud del suicidio (a.5), del homicidio directo (a.6) y de las formas de homicidio indirecto (a.7.8).

I. *El derecho a la vida y la muerte de los animales (a.1)*

Santo Tomás agranda las perspectivas de esta antigua cuestión *de homicidio*, comenzando por discutir el posible derecho de los animales a la vida y la consiguiente injusticia que pudiera implicar el sacrificio de los mismos, para continuar luego analizando todas las posibilidades de atentado a la vida humana.

Bien se transparenta cómo la preocupación básica e idea subyacente a toda la cuestión es la problemática encerrada en el derecho fundamental del hombre, que es *el derecho a la vida*. Santo Tomás, notamos antes, no ha redactado una carta de *los derechos del hombre*, que aún no entraba en las perspectivas de su tiempo. Si bien es verdad que se había iniciado la era de las «Declaraciones de los derechos del hombres», con las *cartas magnas* de Inglaterra—datando la primera del año 1100 y la más célebre *carta magna* dada por el rey Juan en 1215—o con el *privilegio general* de Aragón, sancionado por el rey Pedro III en 1283, y que forma parte del libro I de los Fueros, pero se trataba aún de esbozos de los derechos y libertades políticas. Es preciso llegar al siglo XVIII, con la «Declaración de independencia de los Estados Unidos», en 1773, o la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» de la Asamblea revolucionaria francesa de 1789, y a la profusión de declaraciones internacionales de estos últimos años, para encontrarnos con este tema de la formulación de los derechos naturales humanos con pretensiones de universalidad y también con sus grandes aberraciones.

Pero es evidente que Santo Tomás, y con él todos los teólogos clásicos, han conocido y formulado los principales de estos derechos naturales [3]. La técnica moderna aspira a substituir la teoría de las clásicas «Declaraciones de derechos» por una «Exposición de principios» en la que se formulen los principios fundamentales del derecho natural, que constituirán los verdaderos y auténticos «derechos naturales» con sus

[3] Véase en V. CARRO, *Derechos y deberes del hombre* (Madrid 1954) p.109ss., una síntesis o articulación de los derechos y deberes del hombre, tal como debe ser formulada según la doctrina y principios de los teólogos clásicos en pos de Santo Tomás. Las principales «Declaraciones de los derechos del hombre» pueden verse en *Documentos* n.1 (San Sebastián 1949) p.64-150.

deberes correlativos [4]. Y es patente que el cristianismo es quien ha introducido e implantado en el mundo estos principios de fraternidad, de amor y de justicia universales, que contienen los derechos fundamentales del hombre. La doctrina revelada de Cristo representa y constituye, sin formularios aparatosos, esta solemne proclamación de los derechos de la personalidad humana con sus principios de la fraternidad universal, de la racionalidad y espiritualidad del alma humana y un destino eterno, de la imagen de Dios en el hombre, que implican la igualdad de derechos y la inviolabilidad de la persona con todas sus prerrogativas, individuales y sociales.

Estos principios revelados han sido desarrollados y precisados por la teología católica, máxime la de Santo Tomás. En la serie de cuestiones de esta sección, sobre infracciones de la justicia conmutativa, se contienen, bien que bajo esta modalidad y ropaje negativos, la exposición y fundamentación de los principales *derechos individuales* de la persona humana. Y en nuestra cuestión se precisa de una manera definitiva el derecho fundamental de la persona humana, que es el derecho a la vida. No en vano Vitoria, en su relección *de homicidio*, hace preceder su exposición de largo preámbulo sobre las inclinaciones naturales del hombre, base ontológica de sus derechos naturales, interpretando así el aspecto positivo que está implícito en Santo Tomás [5]. Este derecho a la vida aparece bien definido como el *derecho natural* básico, *irrenunciable e inalienable*, aunque *no absoluto e ilimitado*, sino subordinado a los derechos superiores de la justicia general y del bien común. Y constituye en verdad este derecho, igual en todos los hombres, a la existencia y al respeto de la misma, la base de *la igualdad* de derechos de la *personalidad humana*, que es reconocer la dignidad de la vida del hombre como una existencia individual inviolable, con un destino eterno que alcanzar y una perfección integral que realizar.

Fácilmente, de este derecho natural primario a la vida humana pueden derivarse, por transparente raciocinio, todos los demás derechos naturales, individuales y hasta sociales, que Santo Tomás ya no expresa y que han formulado las declaraciones posteriores: la igualdad de todos los hombres como sujetos de los derechos naturales, la libertad y seguridad personales, el derecho a exigir de la sociedad la protección suficiente para una existencia libre, pacífica y justa, etc., etc., puesto *que todo hombre, en cuanto tal, tiene aquellos derechos y deberes naturales que su existencia y su perfección integral exigen* [6].

Con el fin de delimitar el ámbito de este derecho natural a la vida, se indaga, primero, en la cuestión, «si es ilícito privar de la vida a los seres vivientes». Esta pregunta sobre un posible derecho a la vida en los animales y plantas no carece de sentido. El Aquinate conoce y alega los textos de San Agustín sobre los errores de los maniqueos, quienes veían en el alma de los animales como «partes de Dios» y enseñaban que era ilícito e impío sacrificarlos para uso del hombre; error que fué renovado por los priscilianistas y cátaros medievales.

Esta doctrina había sido enseñada por la antigua escuela pitagórica, a causa de sus teorías de la metempsicosis, y por Empédocles, que sentó el principio de que la razón divina anima todo el mundo. Y bien conocidas son las infiltraciones y derivaciones de esta doctrina antigua, a través de los estoicos, sobre Cicerón y los juristas romanos, que enseñan la existencia de «un derecho natural común a los hombres y a los animales».

[4] F. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* p.341s.
[5] F. DE VITORIA, *Relecciones teológicas: De homicidio* (ed. Alonso Getino, Madrid 1935) t.3 p.205ss.
[6] V. CARRO, o.c., p.26.

La fantástica teoría de un derecho natural *zoológico* es renovada por filósofos más modernos de tendencia panteísta, como Spinoza, Krause, Ahrens y krausistas españoles. Y Spencer, llevado de su evolucionismo, habla de una *justicia subhumana*, aunque muy imperfecta, la que regula y protege los derechos de los animales a no ser sacrificados sin una razón de conveniencia para la especie [7].

Santo Tomás no es partidario de vanos sentimentalismos ni de ningún concepto de *justicia subhumana*, rechazando de plano cualquier idea de extensión del derecho a los animales. Su argumento básico, usado por él en otros lugares [8], es la consideración de la divina Providencia, manifestada en la naturaleza misma de los seres inferiores. Según el orden natural, los animales están destinados a la utilidad del hombre, debiendo servir a su sustento, y no es ilícito usar de las cosas para aquellos fines a que están destinadas. Ello lo patentiza su misma naturaleza; lo imperfecto siempre está ordenado a lo perfecto. Además, no estando dotados de razón, no poseen el dominio de sus actos ni tienen un fin propio trascendente que alcanzar. Y, no siendo dueños de sí, están sujetos a *servidumbre*, siendo destinados al servicio de los seres racionales. Esto se corrobora con la enseñanza de la revelación, que ordena todos los animales y plantas a servir al sustento y otros usos de los hombres (Gen. 1,29-30; 9,3).

Todo ello implica que los animales no son *sujetos* de ningún *derecho*, ya que no son seres personales con subsistencia independiente y racional. Tampoco son objeto propio de caridad, de estima o amor amistoso, porque no comunican en la naturaleza ni en la convivencia en la misma vida. Sólo pueden ser término de *amor concupiscente*, como bienes útiles que se quieren para nosotros, para otras personas o para gloria de Dios. Los excesos afectivos de tantas sentimentales para con sus animalitos significan estéril desorden del verdadero amor y vana sensiblería; sólo deben ser objeto de natural compasión, y la crueldad para con ellos es también otro desarreglo pasional muy punible.

Los hombres, pues, no tienen *deberes* para con los animales. Si se les maltrata o se les priva de la vida sin razón, no se les infiere *injuria* alguna, sino sólo a los hombres que los poseen.

II. La pena de muerte a los malhechores y su licitud (a.2.3.4)

Infligir la muerte al delincuente es un caso de «occisión» directa de un hombre, es decir, de *homicidio* en su sentido originario.

La idea de homicidio puede emplearse, en efecto, en dos acepciones. Una es la acepción genérica o física, equivalente a «la destrucción de la vida de un hombre causada por un agente humano»; es claro que, si es causada por un agente interno o agente extrínseco natural, no se entiende como tal. Otro es el sentido restringido o moral de homicidio. Significa entonces «la privación de la vida al inocente», o mejor, «toda injusta occisión del hombre». Este puede ser simple homicidio o «cualificado», como el parricidio, suicidio, infanticidio, genocidio, etc. Y es-

[7] E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* c.21 p.186ss.
[8] *Cont. Gent.* 3,112; *Sent.* 1 d.39 q.2 a.1.

tán fuera de dicha área jurídico-moral del homicidio tanto la muerte directa del malhechor por la autoridad pública como los casos de occisión o muerte indirecta de un hombre por otro, sea de un inocente, sea del injusto agresor.

La legitimidad de la pena de muerte no fué sólo negada por herejías antiguas, como las de los maniqueos o valdenses. En los teólogos clásicos resultó muy laboriosa la justificación de esta licitud, por la opinión singular que adoptó Escoto y en pos de él su escuela. Sostenía éste que en el precepto del decálogo: *non occides*, se prohibe absolutamente toda voluntaria occisión de un hombre, justo o malhechor, que siempre será propio homicidio. Por lo tanto, sólo se hace legítima la muerte, tanto del inocente como del perverso, por dispensa formal de Dios en este precepto de derecho natural, la cual es plenamente admitida en el voluntarismo escotista. Pero esta dispensa expresa de Dios, sostiene Escoto, parece que no consta en la ley sino para algunos casos: para los reos de crímenes de sangre, para los blasfemos, para algún caso de inocentes, como el sacrificio de Isaac; mas no para los ladrones, que no eran castigados con la pena de muerte en la Antigua Ley [9].

De una manera universal sólo negaron la licitud de la pena de muerte corrientes liberales y penalistas de la filosofía moderna. Unos, como Beccaria, Bentham, Spedalieri, llevados de las teorías del pacto social: el Estado no tiene más derechos que los que le vienen por cesión de los individuos en virtud del contrato, y éstos no han podido renunciar al derecho primordial a la vida, que es inalienable. Otros, como la escuela criminalista de Ferri, Lombroso y sus seguidores dentro del positivismo y del sociologismo, en virtud de su propia filosofía de la pena. En su materialismo evolucionista no hay libertad, y el «delincuente nato» es un tipo atávico, o producto anormal del medio social o de predisposiciones biológicas. El delito es un producto necesario, y la pena sólo tiene carácter preservativo contra futuras transgresiones [10].

Toda la teología católica pronuncia, con Santo Tomás, que *por derecho natural es justo y lícito a la autoridad pública infligir directamente la muerte a los malhechores en pena de los más graves crímenes.*

Es una verdad *de fe*, definida en la profesión de fe contra los valdenses (D 425) y por León X contra Lutero (D 773). Pío XII ha repetido la misma verdad, revalorizando la justificación de Santo Tomás, cuando dice que «el poder público tiene facultad de privar de la vida al delincuente sentenciado en expiación de su delito, después de que éste se *despojó de su derecho a la vida*» [11].

Y en la doctrina revelada constaba expresamente esta verdad, no sólo en los textos de la ley en que se imponía esta pena [12]—estas prescripciones, por ser preceptos judiciales, han sido abrogadas—, sino en la enseñanza terminante de San Pablo sobre el «poder de la espada» que detenta la autoridad civil como ministro de Dios y vengador de los crímenes (Rom. 13,4).

La razón alegada por el Angélico ha de encuadrarse en el argumento general *de la necesidad del bien común*, verdadero *título* en que se funda

[9] Scotus, *In Sent.* 4 d.15 q.3.—Cf. Vitoria, *Comment. in 2-2* q.64 a.2 n.3; *Relect. de homicidio* n.11 ed.cit., p.216.

[10] C. Lombroso, *L'uomo delinquente in rapporto alla antropologia, alla giurisprudenza e alle discipline economiche* (Milán 1876); V. Cathrein, *Moral philosophie* (vers. ital., Florencia 1913) II p.667ss.; A. Gemelli, *La personalità del delinquente nei suoi fondamenti biologici e psicologici* (Milán 1946).

[11] *Allocut. ad Convent. Histopathologiae:* AAS 44 (1952) p.787.

[12] Gen. 9,6; Ex. 22,18; 32,27; Lev. 24,17; Ps. 100,8.

el derecho del Estado a castigar con la última pena: la autoridad pública tiene el derecho y facultad sobre todos los medios necesarios para la conservación del bien común y la tutela eficaz del orden social, uno de los cuales es el poder punitivo. Pero una experiencia histórica de todos los siglos y naciones atestigua que el único medio para conservar el orden social y las leyes del Estado, apartando a los malvados del crimen, es el temor y la consiguiente vigencia de la pena capital. En consecuencia, es lícita *por derecho natural* la pena de muerte, y el poder de infligirla debe corresponder a la autoridad suprema del Estado.

Ello supone la subordinación de todos los derechos naturales del individuo—al menos en lo que respecta al orden temporal y ejercicio social de los mismos—a las necesidades del bien común. El Angélico se detiene en fundamentar esto (a.2), alegando la habitual analogía de que «la persona singular se ordena a la comunidad como la parte al todo»; por lo que un miembro pútrido y peligroso a la sociedad debe ser arrancado para «conservar este bien común». Sin duda ha de interpretarse con cierta relatividad esta ordenación de los individuos, como partes, al todo social, según la filosofía tomista del bien común, que en apéndice exponemos; pero conserva toda su vigencia para concluir que la necesidad del bien público puede imponer y hace lícita la pena de muerte.

Además, dicha licitud está fundada *en el carácter explatorio* esencial a la pena *y en la proporción* que ha de guardar con la culpa. El delito exige también una reparación pública para el eficaz restablecimiento del orden violado. Y una sanción penal suficiente para los reos de los más graves crímenes, que perturban los mismos cimientos de la convivencia social, sólo parece tener *proporción* en la pena capital, que separa definitivamente a los culpables de la convivencia humana.

No obstante, ha de dejarse a la misma autoridad pública el medir esta proporción de la pena con los delitos más graves, sean homicidios, traición a la patria o bien otros crímenes muy perturbadores del bienestar público. Porque el Estado puede y debe moderar el carácter expiatorio de la pena—siempre relativo en la pena temporal—según las exigencias del bien común o la misma finalidad preventiva y medicinal. Santo Tomás, sin embargo, no exige, como otros teólogos posteriores —tal, Alfonso de Castro—, la incorregibilidad del delincuente como condición indispensable para la justicia de la pena de muerte [13].

Otro factor moderador de esa proporción punitiva es *la evolución de la conciencia general* o la opinión pública. Cuanto más el sentido humanitario se afina, más repugnan a esta conciencia popular ciertos procedimientos punitivos, como los tormentos antiguos. Hasta estas mismas costumbres y la evolución de los pueblos pudieran llegar a reclamar la abolición de la pena de muerte Pues el derecho natural no impone dicha sanción penal suprema como *necesaria*, sino sólo como *lícita;* es al derecho positivo a quien corresponde la determinación concreta de las penas. Mas no parecen cercanos esos tiempos de alto nivel moral, y la pena de muerte sigue siendo, por desgracia, muy necesaria.

Viniendo a las objeciones de orden filosófico, sólo pudiera probarse la ilicitud intrínseca de la pena de muerte si fuera ello algo esencialmente malo, es decir, si el derecho a la vida fuera siempre *inalienable* y consubstancial a la dignidad del hombre. Mas esta inviolabilidad de la posesión del derecho a la vida sólo *es absoluta* en el hombre inocente.

[13] Sin fundamento interpretaba así al Angélico J. M. Palacios *(Psicología del delinquente:* Cienc. Tom., 49 (1934) p.30-44), apoyado en el texto de 2-2 q.25 a.6 ad 2, que se refiere a la caridad. Véase claramente en sentido contrario *Cont. Gen.* 3,146

Manteniéndose en el orden de la razón, el hombre será siempre libre, y con ese derecho inviolable a su dignidad y su vida. Pero añade el Aquinate (ad 3) que el hombre, por la culpa, se rebaja de su dignidad humana, deja de ser totalmente libre y cae en cierto modo en la servidumbre de las bestias. Y entonces se despoja a sí mismo y pierde el derecho a la vida ante la autoridad pública, defensora del orden social. Porque aun los derechos más sagrados del hombre están limitados por el orden social.

Por eso, los teólogos clásicos hacían ver, contra la teoría de Escoto, que el precepto: *non occides*, no es de algo intrínsecamente malo en toda su universalidad, sino en el área limitada: *non occides innocentem*. Y que no se ha de explicar la licitud de la pena de muerte por una pretendida dispensa de la ley natural, ya que el derecho a la vida no es absoluto y puede ceder en muchos casos [14].

Mas la muerte del malhechor sólo se hace justa por autoridad pública. Por eso añade el Angélico el otro aspecto de esta verdad, afirmando en seguida que

Nunca es lícito a las personas privadas castigar a los malhechores infligiéndoles la muerte por propia autoridad (a.3).

La tesis es también *teológicamente cierta*. Así consta por la condenación del tiranicidio «por cualquier vasallo» en el concilio de Constanza (D 690), o la condenación por la Iglesia de otras afirmaciones laxas, como la licitud al marido de matar a la mujer cogida en flagrante adulterio (D 1119) y otros similares (D 1117-8). Son, pues, ilícitos y reprobables cualquiera métodos de justicia popular o *linchamiento*, o que el pueblo en rebeliones y tumultos se tomara la justicia por las manos.

Y el argumento es bien patente: dar muerte al malhechor sólo compete a quien tiene el cuidado de conservar el bien común, y este cuidado de la comunidad está encomendado a la pública autoridad. La licitud de la pena de muerte se basa en la necesidad del bien común o «de la salud de la comunidad», y de ello toca sólo juzgar a los poderes públicos. Por lo tanto, a los particulares nunca es lícito aplicar la pena de muerte por propia autoridad.

Dicha norma de la exclusiva competencia del poder civil para dar muerte a los malhechores parece extenderse a *la necesidad de un previo proceso y sentencia judicial* antes de infligirla. Esto, de un modo normal y ordinario, parece ser *exigencia del derecho natural*. Así, observa Vitoria que el poder público no podría dar una ley que autorizara a los particulares a matar a los que conocieran ser reos de ciertos crímenes, aun concretos, como los homicidas. Hay en el delincuente una exigencia de derecho natural de no ser castigado sin ser oído y juzgado. Además, ello acarrearía graves trastornos y perturbación del orden público [15]. Y parece esto verdad al menos por vía ordinaria, ya que, excepcionalmente, puede ser lícito y expeditivo en algunos casos, v. gr., poner a precio la cabeza de un traidor a la nación o en caso de guerra.

Por último, añade el Angélico que no es decoroso a los eclesiásticos ser jueces o ejecutores de sentencia capital (a.4), por lo que les está vedado desde la antigua disciplina canónica

[14] J. M. PALACIOS, *La pena de muerte ante el derecho natural:* Cienc. Tom., 42 (1930) p. 309-326.
[15] VITORIA, *Comment. in 2-2* q.64 a.3 n.2.

III. *El homicidio directo (a.6)*

El Angélico considera después los casos de occisión culpable de un hombre. Relegando para el final el suicidio, consideremos primero el *homicidio* en su sentido restringido y más propio, de privación *injusta* de la vida a otro o muerte de un inocente.

Este homicidio se distingue en directo e indirecto. *El homicidio directo* es «el acto que por su naturaleza y especie moral o intención explícita del agente tiende a causar la muerte de un hombre, y de hecho la causa». Ha de observarse, con el P. Bender, que tal acción mortífera puede ser un acto positivo o bien una omisión, como el privarse voluntariamente de los elementos o disposiciones esenciales para la vida, v. gr., la huelga de hambre. Y, sobre todo, que la acción directamente occisiva debe juzgarse no en abstracto, sino en concreto, con todas sus circunstancias y su especie moral. Así, arrojar a otro o arrojarse de una ventana o a un pozo, de suyo no son acciones directamente occisivas; pero sí «de la ventana del piso once» o a un pozo hondo y con mucha agua, etc. [16]

Por *homicidio indirecto* se entiende el acto concreto que por su naturaleza no causa la muerte, sino ésta se sigue como efecto accidental y no intencionado, por el concurso imprevisto de otro agente; el que corre velozmente en su vehículo no pone acción mortífera, sino por el encuentro fortuito y violento con otro.

Pues bien, es evidente que

Todo homicidio directo y propio constituye gravísimo pecado contrario al derecho natural y divino, de no mediar especial intervención de la autoridad divina.

Y tal es *verdad evidente de fe*, como consta por el magisterio ordinario de la Iglesia. Por esa misma evidencia no ha sido objeto de una definición solemne en su generalidad. Las declaraciones de la Iglesia se han dirigido a los casos especiales de este precepto natural que envuelven especial dificultad o son más frecuentemente violados en los tiempos modernos, como los de craniotomía y aborto, eutanasia o destrucción sistemática de otras razas. Así, refiriéndose a este último crimen de genocidio, perpetrado en la última guerra, y al aborto eugenésico o destrucción de *vida sin valor*, recientes documentos del Santo Oficio y de Pío XII declaran que «es *contrario al derecho natural y divino positivo*» y, por lo tanto, ilícito, matar, aunque fuera por orden de la autoridad pública, a aquellos que, aunque inocentes, a consecuencia de taras físicas o psíquicas no son útiles a la nación, sino más bien resultan cargas para ella [17].

En la Sagrada Escritura la prohibición del homicidio constituye uno de los preceptos más sagrados y con más frecuencia promulgados. Los teólogos, con acuerdo unánime, interpretaron, contra la teoría de Escoto, que el precepto del decálogo: *Non occides* (Ex. 20,13; Deut. 5,17), no ha de entenderse en toda su generalidad, sino que contiene la prohibición de la muerte del inocente, en armonía con otros textos bíblicos, como el citado por el Angélico de Ex. 23,7: «No hagas morir al inocente y al justo» (cf. Gen. 4,10; 9,5), puesto que no es contrario al

[16] L. BENDER, *Occisio directa et indirecta:* Angelicum, 28 (1951) p.224-253.
[17] *Decret. S. Officii*, 2 dec. 1940: AAS 32 (1940) p.530-74; *Allocut. ad obstetrices* 29 oct. 1951: AAS 43 (1951) p.838.

derecho natural ni prohibido en la Escritura matar en legítima defensa o a los malhechores por pública autoridad. San Pablo también enumera el homicidio entre los pecados graves que impiden conseguir el reino de Dios (Rom. 1,29-32; Gal. 5,21).

Su gravedad se patentiza en la triple máxima injuria que el homicida con su crimen comete: *Contra Dios,* cuyos derechos usurpa, porque sólo El tiene dominio sobre las vidas de los hombres y puede disponer de ellas. Esta potestad no la ha delegado a nadie, sino sólo ha concedido a la sociedad el derecho sobre las vidas de los malhechores, en cuanto esto es necesario para el bien común. *Contra la sociedad,* a quien se priva de miembros útiles y necesarios—«ya que la vida de los justos es conservativa del bien común y parte principal del pueblo» (a.6)—, sobre los que tiene un derecho. Y *contra la víctima inocente,* que con la muerte es violada en su derecho más sagrado y primario.

Con Santo Tomás (a.6 ad 1), observan todos que *el homicidio es intrínsecamente malo,* si no se interpone la divina autoridad que decreta la muerte de algún inocente, como en el caso de Abrahán. No se trata de dispensa formal del precepto, sino de concesión delegada de este derecho y autoridad de Dios, que es dueño *de las vidas* de los hombres.

El Aquinate no ha considerado expresamente *los casos especiales de homicidio,* objeto de tantas violaciones en la época moderna y también en la antigüedad: *La craniotomía* y toda clase de operaciones quirúrgicas que tienden a salvar el peligro de la madre por la destrucción directa de la vida del embrión o del ser humano concebido. *El aborto directo,* o expulsión de un feto no viable, condenado irremediablemente a desaparecer. *La eutanasia,* «homicidio piadoso o por compasión», que consiste en dar la muerte o acelerar su venida principalmente por medio de anestésicos, haciendo que el paciente pase sin sufrimiento a la otra vida para evitarle una dolorosa agonía.

A todos esos casos se extiende toda la fuerza natural y divina de la prohibición del homicidio y la ilicitud intrínseca del mismo. Como consta de las constantes declaraciones de la Iglesia, todas esas prácticas son contrarias al *derecho natural y divino,* porque el derecho primordial e inviolable a la vida es inherente a la persona humana desde su concepción en el seno de la madre hasta que expira. Y no puede haber dificultades de ningún género o *indicaciones terapéuticas, eugénicas o sociales,* que cohonesten una acción intrínsecamente mala. Los argumentos contrarios de injusta agresión, del derecho superior de la madre, son ilusorios y cien veces resueltos, y las dificultades deben más bien mover a la medicina y a los expertos en cirugía a buscar soluciones dignas y honestas para salvar la vida de la madre y del niño, como ya hoy el progreso de la ciencia médica lo consigue en la mayoría de los casos mediante la operación cesárea y otras numerosas intervenciones.

Mas no nos es posible entrar aquí a analizar la casuística de estos problemas.

IV. *El homicidio indirecto (a.7.8)*

El Angélico plantea el problema general de la licitud del homicidio indirecto y sus condiciones en el caso particular de la legítima defensa, tratado con tanto relieve en las fuentes canónicas. Y aun propone y sienta el Santo, con ocasión de este caso concreto, el *principio universal del voluntario indirecto,* es decir, de la licitud de una acción voluntaria *con doble efecto,* uno bueno y otro malo, y de las condiciones debidas para

ponerla. Porque el texto del artículo 7 es el más claro y uno de los pocos en que ha sido formulada expresamente por el Aquinate esta *regla fundamental,* cuya virtualidad se extiende a todo el campo moral.

Interesa, pues, destacar primero la regla general del homicidio indirecto en dicho artículo subyacente:

La muerte indirecta de un ser humano, máximo inocente, es generalmente (por sí) ilícita, y se hace sólo lícita existiendo causa proporcionalmente grave, según los principios del voluntario indirecto.

Son, por desgracia, bastante comunes estas acciones de homicidio indirecto e inculpado, o muerte más o menos prevista de personas inocentes, en los bombardeos y otras operaciones bélicas, en múltiples intervenciones de médicos y cirujanos y en tantos accidentes del trabajo y de la vida en general, además del caso siguiente de la legítima defensa.

En todos ellos se da la misma fundamentación racional de esta regla. Normalmente será ilícita toda actividad voluntaria que pueda influir indirectamente en la muerte de seres humanos o causarla, pues que, en principio, todo hombre viene obligado a evitar los efectos malos que se sigan indirectamente de su acción, y sobre todo a evitar el daño al prójimo. Mucho más está obligado a impedir que le sobrevenga de su acción el supremo daño de la muerte.

Pero a veces habrá causa proporcionada para permitir que se sigan de una acción justa de guerra, de la curación de la madre, etc., los efectos malos de muerte de seres inocentes. Por el principio del voluntario indirecto, sabemos que esa acción será lícita cuando el efecto bueno se sigue directamente, es el único intentado y la acción no sea en sí misma mala.

Es el principio aplicado aquí por Santo Tomás a la legítima defensa, que puede formularse así: *Es lícito, defendiéndose, causar indirectamente la muerte del injusto agresor, guardando la moderación de la justa defensa.*

Tal principio significa el derecho que el hombre tiene de repeler con la fuerza toda agresión actual, violenta e injusta, con daño y hasta muerte del agresor. Constituye un derecho natural cierto, universalmente conocido y sancionado, puesto que deriva, como afirma el Aquinate, de la misma tendencia y exigencia natural de todo ser a su conservación. La fórmula con que es expresado se encuentra en varios textos del Derecho romano: *Vim vi repellere licet; idque ius natura comparatur* [18]. *Vim vi defendere omnes leges omniaque iura permittunt* [19]. No es extraño que dicha fórmula se repita en la decretal de Gregorio IX, alegada por el Angélico y por todos los teólogos, con la cláusula adicional *de la moderación en la defensa justa.*

El Aquinate *la fundamenta racionalmente* en el principio del voluntario indirecto. La acción de legítima defensa es justa y de derecho natural; el efecto de muerte del agresor no es intentado directamente, sino que se sigue indirectamente de la acción de defenderse, y la causa por fin es muy justa y proporcionada, pues «el hombre está más obligado a proveer a su propia vida que a la ajena».

No obstante esto, un grupo considerable de teólogos, dirigido por Lugo [20], creen que se trata de muerte directa del agresor injusto y niegan que se explique por el principio del voluntario indirecto, pues la tutela

[18] ULPIAN., *Edict.* 1.60.
[19] *Digest.* l.4 tít.2, 1.45. Cf. *Digest.* l.43 tít.15. Cf. F. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* p.356.
[20] Cita a los partidarios de esta opinión y la sigue a su vez M. ZALBA, *Theol. mor.* II n.262.

de la propia vida se obtendría por la vulneración de la ajena como medio. Y afirman que el *derecho natural de conservar la propia vida y la necesidad de la seguridad social* justifican tal acción e intención directa de matar al agresor.

Pero el Angélico *niega expresamente* aquí (a.7) que ninguna persona privada tenga competencia para intentar y producir directamente la muerte de otro, sino sólo la autoridad pública y en defensa del bien común. Y nadie estima que en cada agresión reciban los particulares delegación del poder civil. Su derecho natural de repeler la agresión es cierto y lo reciben de la naturaleza; pero también es cierto que no debe intentar directamente la muerte del agresor, sino ésta ha de sobrevenir como efecto indirecto de su defensa; puede defenderse hasta matar al otro, si es necesario. Las dificultades deben obviarse considerando el acto, no en su materialidad física, sino como *situación moral:* la acción, *moralmente* y en la intención, es de defenderse, aunque ello se verifique con una actuación física de combate y ataque, incluso occisivo, que es sólo repeler la agresión.

Sólo así se explica la necesidad de guardar la moderación en la defensa que inculca el texto canónico. No puede el agredido hacer más daño que el necesario, y, si hubiera otros medios de evasión o tutela —v. gr., la vigilancia oficial—, debería intentarlos antes. Si, en cambio, tuviera poder moral de infligir directamente la muerte del otro, a ello tendería directamente y sin causa proporcionada.

Esta causa suficiente es subrayada insistentemente en toda la casuística de la legítima defensa. Así, es de todos admitido como lícito hacer uso de ese derecho hasta la muerte del agresor, si es preciso, para defender la integridad corporal, la castidad o importantes bienes de fortuna, pues que este deber de atender a la propia salud y bien propio «supera al deber que tenemos de cuidar de la vida ajena» (a.7) y es causa suficiente de tal defensa y muerte indirecta. La caridad para con el prójimo también hace lícita, aunque no obligatoria, la defensa de los mismos bienes en los otros, protegiéndoles del injusto agresor hasta herir o matarle si es preciso.

El Angélico considera, por último (a.8), varias formas de homicidio no ya simplemente indirecto, sino *casual* e imprevisto, afirmando que aun entonces se incurre en homicidio si la acción directa de que se sigue es ilícita. Trátase entonces, más que de responsabilidad moral del delito, del reato canónico en orden a las penas e irregularidad de los clérigos, de que hablaban los textos del Derecho canónico antiguo.

También en este campo del homicidio indirecto es estudiada por los modernos la casuística de los casos especiales de eutanasia y máxime del aborto indirecto, que aquí omitimos en gracia a la brevedad.

V. *El suicidio (a.5)*

Con gran vigor ha enseñado Santo Tomás *la ilicitud intrínseca del suicidio directo,* contra algunas herejías combatidas por San Agustín, contra la moral laxa del paganismo estoicista y contra las diversas tendencias filosóficas privadas de la esperanza en la otra vida.

Su gravedad se hace patente por la triple ofensa que envuelve, contra Dios, contra sí mismo y contra la sociedad. Es una injuria inferida a Dios, porque el suicida usurpa el dominio exclusivo que tiene Dios sobre el hombre como autor de su vida. A nosotros sólo nos ha concedido Dios un poder de administración sobre nuestra vida, para su custodia y conservación; pues así como no depende de nosotros venir a la vida, tampoco podemos disponer de su fin. «Podemos disponer de las cosas que pertenecen a esta vida; pero el tránsito a la otra vida no está sometido a nuestro arbitrio, sino al poder de Dios» (a.5 ad 3).

También el suicidio es un grave pecado contra la caridad o el amor natural de sí mismo, porque el suicida se priva del mayor de todos los bienes naturales, que es la vida, por el triste poder que tiene de contrariar a la inclinación primordial de su naturaleza, la de conservarse en su ser.

E implica, por fin, una *injuria* a los derechos de la sociedad, pues todos nos debemos a la sociedad, la cual adquiere un cierto derecho de velar sobre nuestras vidas.

El Aquinate rebate, además, con fino análisis, muchas de las *causas* que pueden alegarse para cohonestar el suicidio (ad 3.5), y que en realidad son vanas y aparentes. Sólo en apariencia se presenta como un acto de mayor fortaleza, valor y hasta de heroísmo; en realidad es un acto de cobardía, propio de quien no sabe afrontar los riesgos y miserias de la vida, sobrellevar la adversidad, arrostrar la infamia de la derrota, etc.

Pero, además del suicidio directo, se da el *suicidio indirecto,* la acción que persigue e intenta otro fin y que tiene como efecto indirecto producir la muerte propia. Es decir, toda acción de exponerse a un peligro de muerte, de la que se sigue, con más o menos riesgo, la propia muerte.

Su moralidad se ha de medir también, según la regla del voluntario indirecto, por las causas proporcionadas que cohonesten el riesgo de la propia vida. En general, son el bien público de la comunidad, un bien espiritual del *prójimo* o propio y hasta el mayor bien temporal de otros, o aun propio, causas suficientes y justas para exponerse a un grave riesgo de la vida, *con probabilidad y hasta certeza* de la muerte.

En cambio, no se consideran de suyo causas suficientes para exponerse a tales peligros de muerte la razón de mayor lucro, los juegos, la gloria del éxito en los pugilatos, competiciones o deportes o cualesquiera otras causas de exhibicionismo, y ni aun las de nuevas experimentaciones médicas. No podemos, sin embargo, adentrarnos en detallar la numerosa e interesante casuística existente en esta materia.

CUESTION 64

(In octo articulos divisa)

De homicidio

Del homicidio

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativae iustitiae (cf. q.63 introd.). Et primo considerandum est de peccatis quae committuntur circa involuntarias commutationes; secundo, de peccatis quae committuntur circa commutationes voluntarias (q.77). Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes per hoc quod aliquod

Hemos de considerar ahora los vicios opuestos a la justicia conmutativa, acerca de los cuales trataremos primero de los pecados que se cometen con ocasión de las conmutaciones involuntarias, y en segundo lugar, de los que se cometen en las transacciones voluntarias. Se cometen pecados en las conmutaciones involuntarias en cuanto se per-

judica al prójimo contra su voluntad, lo cual puede hacerse de dos maneras: o de obra o de palabra. De obra, cuando se hiere al prójimo en su propia persona, o en la de sus allegados, o en sus bienes. De estas cosas trataremos por orden, comenzando por el homicidio, con el que se daña lo más gravemente al prójimo.

Acerca de esto examinaremos ocho puntos:

Primero: si es pecado matar a los animales brutos y destruir las plantas.

Segundo: si es lícito matar al pecador.

Tercero: si está permitido esto a una persona particular o solamente a una pública.

Cuarto: si lo está a un clérigo.

Quinto: si es lícito a alguien suicidarse.

Sexto: si es lícito quitar la vida a un hombre justo.

Séptimo: si es lícito a alguien matar a un hombre en defensa propia.

Octavo: si el homicidio casual es pecado mortal.

nocumentum proximo infertur contra eius voluntatem: quod qui em potest fieri dupliciter, s lli.et facto, et verbo (q.67). Facto quidem, cum proximus laeditur vel in persona propria; vel in persona coniuncta (q.65); vel in proprlis rebus (q.66). De his ergo per ordinem considerandum est. Et primo, de homicidio, per quod maxime nocetur proximo.

Et circa hoc quaeruntur octo.

Primo: utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum.

Secundo: utrum occidere peccatorem sit licitum.

Tertio: utrum hoc liceat privatae personae, vel solum publicae.

Quarto: utrum hoc liceat clerico.

Quinto: utrum liceat alicui occidere seipsum.

Sexto: utrum liceat occidere hominem iustum.

Septimo: utrum liceat alicui occidere hominem seipsum defendendo.

Octavo: utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

ARTICULO 1

Utrum occidere quaecumque viventia sit illicitum [a]

Si es ilícito matar a cualquier ser viviente

Dificultades. Parece que es ilícito matar a cualquier ser viviente.

1. Dice el Apóstol: "Los que resisten a la ordenación de Dios, ellos mismos se atraen la condenación". Ahora bien: por ordenación de la Providencia divina se conservan todos los seres vivientes, según el texto bíblico: "El (Dios) produce en los montes heno y pasto para el ganado". Luego parece que es ilícito dar muerte a cualquier ser viviente.

2. El homicidio es pecado, porque priva al hombre de la vida. Pe-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod occidere quaecumque viventia sit illicitum.

1. Dicit enim Apostolus, ad Rom. 13,2: "Qui ordinationi Dei resistit, ipse sibi damnationem acquirit". Sed per ordinationem divinae providentiae omnia viventia conservantur: secundum illud Ps. 146,8-9: "Qui producit in montibus faenum et dat lumentis escam ipsorum". Ergo mortificare quaecumque viventia videtur esse illicitum.

2. Praeterea, homicidium est peccatum ex eo quod homo privatur vita. Sed vita communis est omnibus animalibus et plantis. Ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia et plantas.

3. Praeterea, in lege divina non determinatur specialis poena nisi peccato. Sed occidenti ovem vel bovem alterius statuitur poena determinata in lege divina, ut patet Ex. 22,1. Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

[a] *Sent.* 1 d.39 q.2 a.1; *Cont. Gent.* 3,112; *De duob. praec.*

ro la vida es común a los animales y a las plantas. Luego, por la misma razón, parece ser pecado matar los animales brutos y las plantas.

3. En la ley divina no se determina pena especial sino por el pecado. Mas para el que mata el buey o la oveja de otro se establece una pena determinada en la ley divina, como se ve en el Exodo. Luego el matar a los brutos animales es pecado.

Por otra parte, San Agustín dice: "Cuando oímos "no matarás", no entendemos que esto se ha dicho acerca de los vegetales, puesto que no tienen ningún sentido; ni tampoco de los animales irracionales, puesto que no están asociados a nosotros por ninguna razón. Luego sólo nos queda entender acerca del hombre el precepto "No matarás".

Respuesta. Nadie peca por el hecho de valerse de una cosa para el fin a que está destinada. Pero, en el orden de las cosas, las imperfectas existen para las perfectas, como también en la vía de la generación la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. De aquí resulta que, así como en la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego el animal y, por último, el hombre, así también los seres que solamente viven, como las plantas, existen en general para los animales, y los animales para el hombre. Por consiguiente, si el hombre usa de las plantas en provecho de los animales y usa de los animales en su propia utilidad, no realiza nada ilícito, como también expresa Aristóteles. Entre los varios usos parece ser de máxima necesidad que los animales utilicen las plantas para su alimentación, y los hombres a los animales, lo cual no puede tener lugar sin darles muerte. Por consiguiente, es lícito matar las plantas

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I "De civ. Dei."[1]: "Cum audimus, Non occides, non accipimus hoc dictum esse de fructetis, quia nullus eis est sensus: nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo ut de homine intelligamus quod dictum est, Non occides".

Respondeo dicendum quod nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora: sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo; ita etiam ea quae tantum vivunt, ut plantae, sunt communiter propter omnia animalia, et animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum: ut etiam per Philosophum patet, in I "Polit."[2] Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus: quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est et plantas mortificare in usum animalium, et animalia in usum hominum, ex ipsa ordinatione divina: dicitur enim Gen. 1,29-30: "Ecce, dedi vobis omnem herbam

[1] C.20: ML 41,35.
[2] C.3 n.7 (Bk 1256b15): S.Th., lect.6.

para el uso de los animales, y los animales para el uso de los hombres, según el mandato divino consignado en el Antiguo Testamento: "Ved que os he dado toda hierba y todos los árboles para que os sirvan de alimento y a todos los animales de la tierra". Y añade: "Todo lo que se mueve y vive os servirá de alimento".

Soluciones. 1. Por disposición divina se conserva la vida de los animales y de las plantas, no para sí mismos, sino para el hombre. De ahí que, como dice San Agustín, "por justísima ordenación del Creador, la vida y la muerte de estos seres están entregadas a nuestra utilidad".

2. Los animales brutos y las plantas no tienen vida racional en virtud de la cual puedan obrar por sí mismos, sino que siempre actúan como movidos por otro, por cierto impulso natural. Y esto es señal de que son naturalmente esclavos y acomodados para los usos de otros.

3. El que mata al buey de otro peca ciertamente, no porque mate al buey, sino porque daña al hombre en lo que es suyo; por consiguiente, no se trata de un pecado de homicidio, sino de un pecado de hurto o de rapiña.

et universa ligna, ut sint vobis in escam et cunctis animantibus". Et Gen. 9,3 dicitur: "Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum".

Ad primum ergo dicendum quod ex ordinatione divina conservatur vita animalium et plantarum non propter seipsam, sed propter hominem. Unde ut Augustinus dicit, in I "De civ. Dei" (l.c.), "iustissima ordinatione Creatoris et vita et mors eorum nostris usibus subditur".

Ad secundum dicendum quod animalia bruta et plantae non habent vitam rationalem per quam a seipsis agantur, sed semper aguntur quasi ab alio, naturali quodam impulsu. Et hoc est signum quod sunt naturaliter serva, et aliorum usibus accommodata.

Ad tertium dicendum quod ille qui occidit bovem alterius peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua. Unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti vel rapinae.

ARTICULO 2

Utrum sit licitum occidere homines peccatores *

Si es lícito matar a los pecadores

Dificultades. Parece que no es lícito matar a los pecadores.

1. El Señor prohibió, en una parábola, extirpar la cizaña, que representa a los "hijos del mal", como allí se dice. Pero todo lo que Dios prohibe es pecado. Luego matar al pecador es pecado.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit licitum occidere homines peccatores.

1. Dominus enim, Mt. 13,29-30, in parabola, prohibuit extirpare zizania, qui sunt "filii nequam", ut ibidem (v.28) dicitur. Sed omne quod est prohibitum a Deo est peccatum. Ergo occidere peccatorem est peccatum.

* Supra q.25 a.6 ad 2; infra q.108 a.3; 1-2 q.100 a.8 ad 3; *Cont. Gent.* 3,146; *De virtut.* q.2 a.8 ad 10; *In Rom.* 12 lect.3; *De duob. praec.*

2. Praeterea, iustitia humana conformatur iustitiae divinae. Sed secundum divinam iustitiam peccatores ad poenitentiam reservantur: secundum illud Ez. 18,23; 33,11: "Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat". Ergo videtur esse omnino iniustum quod peccatores occidantur.

3. Praeterea, illud quod est secundum se malum nullo bono fine fieri licet: ut patet per Augustinum, in libro "Contra mendacium" [3], et per Philosophum, in III "Ethic." [4]. Sed occidere hominem secundum se est malum: quia ad omnes homines debemus caritatem habere; "amicos" autem "volumus vivere et esse", ut dicitur in IX "Ethic." [5]. Ergo nullo modo licet hominem peccatorem interficere.

Sed contra est quod dicitur Ex. 22,18: "Maleficos non patieris vivere"; et in Ps. 100,8: "In matutino interficiebam omnes peccatores terrae".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), licitum est occidere animalia bruta inquantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occidi'tur, ut bonum commune conservetur: "modicum" enim

2. La justicia humana debe conformarse a la justicia divina. Mas, según esta divina justicia, son conservados los pecadores para que hagan penitencia, según aquellas palabras de Dios que consigna el profeta Ezequiel: "No quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva". Luego parece que es absolutamente injusto el matar a los pecadores.

3. Lo que es malo en sí no puede en modo alguno hacerse con buen fin, como manifiestan San Agustín y Aristóteles. Pero el matar al hombre es en sí malo, puesto que debemos tener caridad con todos los hombres, y "queremos que los amigos existan y vivan", conforme escribe el Filósofo. Luego en ningún caso es lícito matar al hombre pecador.

Por otra parte, está escrito en el Exodo: "No permitirás que vivan los hechiceros"; y en el libro de los Salmos: "De madrugada mataba a todos los pecadores del país".

Respuesta. Según se ha expuesto, es lícito matar a los animales brutos en cuanto se ordenan por naturaleza al uso de los hombres, como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Pues toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y por ello cada parte existe naturalmente para el todo. Así, vemos que, si fuera necesario a la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido y puede inficionar a los demás, tal amputación sería laudable y saludable. Pues bien, cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y, por lo tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, laudable y saludablemente se le quita la vida para

[3] C.7: ML 40,528.
[4] C.6 n.18 (Bk 1107a14): S.Th., lect.7.
[5] C.4 n.1 (Bk 1166a4): S.Th., lect.4.

la conservación del bien común; pues, como afirma San Pablo, "un poco de levadura corrompe toda la masa".

Soluciones. 1. El Señor mandó que se abstuvieran de arrancar la cizaña, por evitar que se arrancara el trigo, esto es, los buenos; lo que ocurre cuando no puede matarse a los malos sin que al mismo tiempo sean muertos los buenos, ya porque estén ocultos entre éstos, ya porque tengan muchos secuaces, de modo que no puedan ser suprimidos sin peligro para los buenos, como observa San Agustín. Por eso el Señor enseña que vale más dejar vivir a los malos y reservar la venganza hasta el juicio final que hacer perecer al mismo tiempo a los buenos.—Pero, cuando la muerte de los malos no entraña un peligro para los buenos, sino más bien seguridad y protección, se puede lícitamente quitar la vida a aquéllos.

2. Dios, según el orden de su sabiduría, arrebata algunas veces inmediatamente de la vida a los pecadores para librar a los buenos; pero otras veces les concede tiempo de arrepentirse, si prevé que es conveniente a sus elegidos. También en esto le imita la justicia humana según su posibilidad, pues hace morir a los que son funestos para los demás, pero reserva a los que pecan sin perjudicar gravemente a otros, para que hagan penitencia.

3. El hombre, al pecar, se separa del orden de la razón y por ello decae en su dignidad humana, que estriba en ser el hombre naturalmente libre y existente por sí mismo; y húndese, en cierta forma, en la esclavitud de las bestias, de modo que puede disponerse de él para utilidad de los demás, según aquel texto del Salmista: "El hombre, cuando se alzaba en su esplendor, no lo entendió; se ha hecho comparable a las bestias insensatas y es

"fermentum totam massam corrumpit", ut dicitur I ad Cor. 5,6.

Ad primum ergo dicendum quod Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorum ut tritico parceretur, idest bonis. Quod quidem fit quando non possunt occidi mali quin simul occidantur et boni: vel quia latent inter bonos; vel quia habent multos sequaces, ita quod sine bonorum periculo interfici non possunt; ut Augustinus dicit, "Contra Parmen." [6] Unde Dominus docet magis esse sinendum malos vivere, et ultionem reservandum usque ad extremum iudicium, quam quod boni simul occidantur.—Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela et salus, tunc licite possunt mali occidi.

Ad secundum dicendum quod Deus, secundum ordinem suae sapientiae, quandoque statim peccatores occidit, ad liberationem bonorum; quandoque autem eis poenitendi tempus concedit; secundum quod ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana iustitia imitatur pro posse: illos enim qui sunt perniciosi in alios, occidit; eos vero qui peccant aliis graviter non nocentes, ad poenitentiam reservat.

Ad tertium dicendum quod homo peccando ab ordine rationis recedit: et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis; secundum illud Ps. 42,21: "Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis"; et Prov. 11,29 dicitur: "Qui stultus est serviet sapienti". Et

[6] L.3 c.2: ML 43,101

ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam: peior enim est malus homo quam bestia, et plus nocet, ut Philosophus dicit, in I "Polit." [7] et in VII "Ethic." [8]

semejante a ellas"; y en otra parte: "El que es necio servirá al sabio". Por consiguiente, aunque matar al hombre que conserva su dignidad sea en sí malo, sin embargo, matar al hombre pecador puede ser bueno, como matar una bestia, pues "peor es el hombre malo que una bestia, y causa más daño", en frase de Aristóteles.

ARTICULO 3

Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatae personae [9]

Si es lícito a una persona particular matar al hombre pecador

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod occidere hominem peccatorem liceat privatae personae.

1. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed Ex. 32,27 praecepit Moyses: "Occidat unusquisque proximum suum, fratrem et amicum suum", pro peccato vituli conflatilis. Ergo etiam privatis personis licet peccatorem occidere.

2. Praeterea, homo propter peccatum bestiis comparatur, ut dictum est (a.2 ad 3). Sed occidere bestiam sylvestrem, maxime nocentem, cuilibet privatae personae licet. Ergo, pari ratione, occidere hominem peccatorem.

3. Praeterea, laudabile est quod homo, etiam si sit privata persona, operetur quod est utile bono communi. Sed occisio maleficorum est utilis bono communi, ut dictum est (a.2). Ergo laudabile est si etiam privatae personae malefactores occidant.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I "De civ. Dei" [10]: "Qui sine aliqua publica administra-

Dificultades. Parece que es lícito a un simple particular matar al hombre pecador.

1. En la ley divina no se manda ninguna cosa ilícita, y Moisés mandó: "Cada uno mate a su hermano, a su amigo y a su prójimo" por haber adorado al becerro de oro. Luego es lícito, aun a las personas particulares, matar al pecador.

2. El hombre a causa del pecado es comparable a las bestias, como se ha expuesto anteriormente; pero matar la bestia salvaje que causa mucho daño es lícito a cualquier persona particular. Luego por igual razón le será lícito matar al hombre pecador.

3. Es laudable que el hombre, aunque sea una persona privada, realice lo que es útil al bien común. Ahora bien, quitar la vida a los malhechores es útil al bien común, como se ha demostrado. Luego es laudable que incluso las personas privadas maten a los malhechores.

Por otra parte, San Agustín escribe: "El que matare al malhechor sin tener administración pública, se-

[7] C.1 n.12 (BK 1253a32): S.TH., lect.1.
[8] C.6 n.7 (BK 1150a7): S.TH., lect.6.
[9] Cf. GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 23 q.8 cn.33 *Qui percutit*
[10] Infra q.65 a.1 ad 2; *Sent.* 2 d.44 q.2 a.2 ad 5; 4 d.37 a.2 a.1.

rá juzgado como homicida; y tanto más, cuanto que no temió usurpar una potestad que Dios no le había concedido".

Respuesta. Como hemos dicho, es lícito matar al malhechor en cuanto se ordena a la salud de toda la sociedad, y, por lo tanto, corresponde sólo a aquel a quien esté confiado el cuidado de su conservación, como al médico compete el amputar el miembro podrido cuando le fuera encomendada la salud de todo el cuerpo. Y el cuidado del bien común está confiado a los príncipes, que tienen pública autoridad, y, por consiguiente, solamente a éstos es lícito matar a los malhechores: no lo es a las personas particulares.

Soluciones. 1. Realmente es autor de una acción aquel por cuya autoridad o mandato se hace, como expresa Dionisio Areopagita; y por esto escribe San Agustín que "no mata aquella persona que cumple su ministerio de obedecer al que manda, de quien es instrumento, como una espada en manos del que se sirve de ella". Por consiguiente, los que mataron a los parientes y amigos por mandato del Señor no parece que hayan sido ellos los autores, sino más bien aquel a cuya autoridad obedecían, como un soldado mata al enemigo por orden del príncipe, y el verdugo al ladrón por autoridad del juez.

2. La bestia es por naturaleza distinta del hombre, y, por consiguiente, sobre este punto no se requiere juicio alguno para decidir si se la debe matar, siendo salvaje; pero, si es doméstica, se precisa un juicio, no en atención a ella, sino al perjuicio del dueño. Mas el hombre pecador no es por naturaleza distinto de los hombres justos; por consiguiente, hará falta un juicio público para decidir si se le debe matar en atención al bien común.

tione maleficum interfecerit, velut homicida iudicabitur: et tanto amplius quanto sibi potestatem a Deo non concessam usurpare non timuit".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.2), occidere malefactorem licitum est inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae: sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.

Ad primum ergo dicendum quod ille aliquid facit cuius auctoritate fit: ut patet per Dionysium, 13 cap. "Cael. hier."[10] Et ideo, ut Augustinus dicit, in I "De civ. Dei."[11], non "ipse occidit qui ministerium debet iubenti sicut adminiculum gladius utenti". Unde illi qui occiderunt proximos et amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius illo cuius auctoritate fecerunt: sicut et miles interficit hostem auctoritate principis, et minister latronem auctoritate iudicis.

Ad secundum dicendum quod bestia naturaliter est distincta ab homine. Unde super hoc non requiritur aliquod iudicium an sit occidenda, si sit sylvestris. Si vero sit domestica, requiritur iudicium non propter ipsam, sed propter damnum domini. Sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus iustis. Et ideo indiget publico iudicio, ut discernatur an sit occidendus propter communem salutem.

[10] § 4: MG 3,305.
[11] C.21: ML 41,35.

Ad tertium dicendum quod facere aliquid ad utilitatem communem quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatae personae. Sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri nisi secundum iudicium eius ad quem pertinet existimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

3. Hacer algo en servicio del bien común, que a nadie perjudique, es lícito a cualquier persona particular; pero, si es con perjuicio de otro, no debe hacerse sino según el juicio de aquel a quien pertenece decidir lo que se debe quitar a las partes para la salvación del todo.

ARTICULO 4

Utrum occidere malefactores liceat clericis *

Si es lícito a los clérigos matar a los malhechores

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod occidere malefactores liceat clericis.

1. Clerici enim praecipue debent implere quod Apostolus dicit, I ad Cor. 4,16: "Imitatores mei estote, sicut et ego Christi"; per quod nobis indicitur ut Deum et sanctos eius imitemur. Sed ipse Deus, quem colimus, occidit malefactores: secundum illud Ps. 135,10: "Qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum". Moyses etiam a Levitis fecit interfici viginti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur Ex. 32 28. Et Phinees, sacerdos, interfecit Israelitem cocuntem cum Madianitide, ut habetur Num. 25,6 sqq. Samuel etiam interfecit Agag, regem Amalec (I Reg. 15,33); et Elias sacerdotes Baal (III Reg. 18, 40); et Mathathias cum qui ad sacrificandum accesserat (I Mach. 2, 24); et in novo Testamento, Petrus Ananiam et Saphiram (Act. 5,3). Ergo videtur quod etiam clericis liceat occidere malefactores.

2. Praeterea, potestas spiritualis est maior quam temporalis, et Deo coniunctior. Sed potestas temporalis licite malefactores occidit tanquam "Dei minister", ut dicitur Rom. 13,4. Ergo multo magis clerici, qui sunt Dei ministri spiritualem potestatem habentes, licite possunt malefactores occidere.

Difficultades. Parece que es lícito a los clérigos matar a los malhechores.

1. Los clérigos principalmente deben cumplir lo que dice el Apóstol: "Sed mis imitadores, como yo lo soy de Cristo"; lo cual nos incita a que imitemos a Dios y a sus santos. Ahora bien: el mismo Dios, a quien adoramos, mató a los malhechores, según dice el Salmista: "Hirió a Egipto en sus primogénitos". También Moisés hizo que fueran muertos por los levitas veintitrés mil hombres por adorar al becerro de oro, como se relata en el Exodo. El sacerdote Fineés mató a un israelita que se había unido con una madianita; Samuel mató a Agag, rey de Amalec; Elías, a los sacerdotes de Baal, y Matatías dió muerte al que iba a idolatrar; y en el Nuevo Testamento, San Pedro a Ananías y Safira. Luego también parece que es lícito a los clérigos matar a los malhechores.

2. La potestad espiritual es mayor que la temporal y más unida a Dios. Pero el poder secular mata lícitamente a los malhechores, como "ministro de Dios", en frase de San Pablo. Luego con mucha más razón los clérigos, que son ministros de Dios y tienen potestad espiritual, pueden lícitamente matar a los malhechores.

* *Sent.* 4 d.25 q.2 a.2 q.ª2.

3. Todo el que legítimamente acepta algún cargo puede ejercer lícitamente lo que a tal cargo concierne. Mas es función del príncipe temporal matar a los malhechores, como se ha demostrado. Luego los clérigos que son príncipes de la tierra pueden matar lícitamente a los malhechores.

Por otra parte, dice el Apóstol: "Es necesario que el obispo sea irreprensible, no dado al vino, no violento".

Respuesta. No es lícito a los clérigos matar, por dos razones: primera, porque son elegidos para el ministerio del altar, en el que se representa la pasión de Cristo sacrificado, el cual, "siendo maltratado, no maltrataba", como escribe San Pedro; y, por consiguiente, no es propio de los clérigos herir o matar, porque los ministros deben imitar a su señor, según la Escritura: "Como sea el juez del pueblo, así sus ministros".

Segunda, porque a los clérigos está encomendado el ministerio de la nueva ley, en la cual no se establece ninguna pena o mutilación corporal. Por tanto, para que sean "ministros idóneos del Nuevo Testamento" deben abstenerse de tales cosas.

Soluciones. 1. Dios realiza universalmente en todos los seres lo que es recto, pero en cada uno según su naturaleza; y así cada cual debe imitar a Dios en lo que le concierne especialmente. Por eso, aunque sea lícito a Dios matar a los malhechores, no conviene, sin embargo, que todos le imiten en esto. — San Pedro no mató por propia autoridad, o por su mano, a Ananías y Safira, sino que más bien promulgó la sentencia divina sobre su muerte.—Respecto de los sacerdotes o los levitas del Antiguo Testamento, nótese que eran ministros de la antigua ley, en la que se establecían penas corporales, y, por consiguiente, podían matar a alguien por su propia mano.

3. Praeterea, quicumque licite suscipit aliquod officium, licite potest ea exercere quae ad officium illud pertinent. Sed officium principis terrae est malefactores occidere, ut dictum est (a.3). Ergo clerici qui sunt terrarum principes, licite possunt occidere malefactores.

Sed contra est quod dicitur I ad Tim. 3,2-3: "Oportet episcopum sine crimine esse, non vinolentum, non percussorem".

Respondeo dicendum quod non licet clericis occidere, duplici ratione. Primo quidem, quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repraesentatur passio Christi occisi, "qui cum percuteretur, non repercutiebat", ut dicitur I Petr. 2,23. Et ideo non competit ut clerici sint percussores aut occisores: debent enim ministri suum dominum imitari, secundum illud Eccli. 10,2: "Secundum iudicem populi, sic et ministri eius".

Alia ratio est quia clericis committitur ministerium novae legis, in qua non determinatur poena occisionis vel mutilationis corporalis. Et ideo, ut sint "idonei ministri novi Testamenti" (II Cor. 3,6), debent a talibus abstinere.

Ad primum ergo dicendum quod Deus universaliter in omnibus operatur quae recta sunt, in unoquoque tamen secundum eius congruentiam. Et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quod omnes in hoc eum imitentur.—Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam et Saphiram interfecit: sed magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. — Sacerdotes autem vel Levitae veteris Testamenti erant ministri veteris Legis, secundum quam poenae corporales infligebantur: et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

Ad secundum dicendum quod ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quam sint corporales occisiones, scilicet in his quae pertinent ad salutem spiritualem. Et ideo non congruit eis quod minoribus se ingerant.

Ad tertium dicendum quod praelati ecclesiarum accipiunt officia principum terrae non ut ipsi iudicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quod eorum auctoritate per alios exerceatur.

2. El ministerio de los clérigos existe para fines más elevados que las ejecuciones corporales, pues se ordena a cuanto afecta a la salvación espiritual; y, por consiguiente, no deben inmiscuirse en otros menesteres inferiores.

3. Los prelados de las iglesias reciben el oficio de príncipes de la tierra, no para que ellos mismos ejerzan por sí sentencia de muerte, sino para que la ejerzan otros tribunales por su autoridad.

ARTICULO 5

Utrum alicui liceat seipsum occidere [a]

Si es lícito a alguno suicidarse

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod alicui liceat seipsum occidere.

1. Homicidium enim est peccatum inquantum iustitiae contrariatur. Sed nullus potest sibi ipsi iniustitiam facere; ut probatur in V "Ethic." [12] Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

2. Praeterea, occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem est malefactor. Ergo licet ei occidere seipsum.

3. Praeterea, licitum est quod aliquis spontaneo minus periculum subeat ut malus periculum vitet: sicut licitum est quod aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat malus malum, vel miseram vitam vel turpitudinem alicuius peccati. Ergo licet alicui occidere seipsum.

4. Praeterea, Samson seipsum interfecit, ut habetur Iud. 16,30: qui tamen connumeratur inter

Dificultades. Parece que a alguien es lícito suicidarse.

1. El homicidio solamente es pecado en cuanto es contrario a la justicia. Mas nadie puede hacerse a sí mismo injusticia, como prueba Aristóteles. Luego nadie peca suicidándose.

2. Matar a los malhechores es lícito al que tiene pública potestad. Pero algunas veces el que tiene pública potestad es malhechor. Luego le es permitido darse muerte.

3. Es lícito que uno se exponga espontáneamente a un peligro menor por evitar el peligro mayor, como también es lícito que uno se ampute un miembro podrido por salvar todo el cuerpo. Pero a veces uno, dándose muerte a sí mismo, evita mayor mal, como sería una vida miserable o la torpeza de algún pecado. Luego es lícito a alguno suicidarse.

4. Sansón se dió muerte, según relata la Escritura, y, sin embargo, se le enumera entre los santos, co-

---

[a] Supra q.59 a.3 ad 2; infra q.124 a.1 ad 2; *Sent.* 4 d.49 q.5 a.3 q.ª2 ad 6; *In Heb.* 11 lect.7; *Ethic.* 5 lect.17; *De duob. praec.*

[12] C.11 n.1.4.6 (BK 1138a4; a14; a26); S.TH., lect.17; cf. c.6 n.9 (BK 1134b9): S.TH., lect.11.

mo se desprende de la epístola a los Hebreos. Luego es lícito a alguno suicidarse.

5. En el libro de los Macabeos se cuenta que Razias se dió muerte, "prefiriendo morir noblemente antes que caer en manos de pecadores y sufrir injurias indignas de su linaje". Pero nada que se haga noblemente y con valor es ilícito. Luego no es ilícito darse muerte.

Por otra parte, San Agustín afirma: "Sólo nos queda aplicar al hombre este precepto: No matarás. Ni a tu prójimo ni a ti; porque el que se mata, mata a un hombre".

Respuesta. Es absolutamente ilícito suicidarse, por tres razones: primera, porque todo ser se ama naturalmente a sí mismo, y a esto se debe el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resista cuanto sea capaz lo que podría destruirle. Por tal motivo, el que alguien se dé muerte es contrario a la inclinación natural y a la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo; de ahí que el suicidarse sea siempre pecado mortal, por ir contra la ley natural y contra la caridad.

Segunda, porque cada parte, en cuanto tal, es algo del todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad, y, por lo tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad; luego el que se suicida hace injuria a la comunidad, como Aristóteles indicó.

Tercera, porque la vida es un don dado al hombre por Dios y sujeto a su divina potestad, que mata y hace vivir. Y, por tanto, el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios, como el que mata a un siervo ajeno peca contra el señor, de quien es siervo; o como peca el que se apropia la facultad de juzgar una causa que no le está encomendada, sanctos, ut patet (Heb. 11,32). Ergo licitum est alicui occidere seipsum.

5. Praeterea, II Mach. 14,41 sqq. dicitur quod Razias quidam seipsum interfecit, "eligens nobiliter mori potius quam subditus fieri peccatoribus et contra natales suos iniuriis agi". Sed nihil quod nobiliter fit et fortiter, est illicitum. Ergo occidere seipsum non est illicitum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in I "De civ. Dei." [13]: "Restat ut de homine intelligamus quod dictum est: Non occides. Nec alterum ergo, nec te. Neque enim aliud quam hominem occidit qui seipsum occidit".

Respondeo dicendum quod seipsum occidere est omnino illicitum triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsam amat: et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo occisio sui ipsius semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra caritatem existens.

Secundo, quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis: et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit: ut patet per Philosophum, in V "Ethic." [14]

Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum qui "occidit et vivere facit". Et ideo qui seipsum vita privat in Deum peccat: sicut qui alienum servum interficit peccat in dominum cuius est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa.

[13] C.20: ML 31,35.
[14] C.11 n.3 (BK 1138a11): S.TH., lect.17.

Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis et vitae: secundum illud Deut. 32,39: "Ego occidam, et vivere faciam".

Ad primum ergo dicendum quod homicidium est peccatum non solum quia contrariatur iustitiae, sed etiam quia contrariatur caritati quam habere debet aliquis ad seipsum. Et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparationem ad seipsum. Per comparationem autem ad communitatem et ad Deum, habet rationem peccati etiam per oppositionem ad iustitiam.

Ad secundum dicendum quod ille qui habet publicam potestatem potest licite malefactorem occidere per hoc quod potest de ipso iudicare. Nullus autem est iudex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem seipsum occidere propter quodcumque peccatum. Licet tamen ei se committere iudicio aliorum.

Ad tertium dicendum quod homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium. Et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quae pertinent ad hanc vitam, quae hominis libero arbitrio regitur. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorem non subiacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinae. Et ideo non licet homini seipsum interficere ut ad feliciorem transeat vitam.

Similiter etiam nec ut miserias quaslibet praesentis vitae evadat. Quia "ultimum" malorum huius vitae et "maxime terribile" est mors: ut patet per Philosophum, in III "Ethic." [15] Et ita inferre sibi mortem ad alias huius vitae miserias evadendas est malus malum assumere ad minoris mali vitationem.

Similiter etiam non licet seipsum occidere propter aliquod peccatum commissum. Tum quia in hoc sibi maxime nocet quod sibi adimit necessarium poenitentiae tempus. Tum etiam quia malefactorem occidere non licet nisi per iudicium publicae potestatis.

[15] C.6 n.6 (BK 1115a26): S.TH., lect.14.

pues a sólo Dios pertenece el juicio de la muerte y de la vida, según el texto del Deuteronomio: "Yo quitaré la vida y yo haré vivir".

Soluciones. 1. El homicidio es pecado, no sólo porque es contrario a la justicia, sino también a la caridad que debe tener uno consigo mismo; y en este concepto el suicidio es pecado contra uno mismo; pero, además, en relación a la sociedad y a Dios, tiene también razón de pecado, como opuesto a la justicia.

2. El que ejerce pública potestad puede matar lícitamente al malhechor, por cuanto puede juzgarle; pero nadie es juez de sí mismo, y, por consiguiente, no es lícito al que ejerce pública potestad darse muerte a sí mismo, cualquiera que sea su pecado; pero sí le es lícito someterse al juicio de otros.

3. El hombre se constituye en señor de sí mismo por el libre albedrío; y, por lo tanto, puede disponer de sí mismo en aquellas cosas que pertenecen a esta vida, la cual se rige por el libre albedrío del hombre. Pero el tránsito de esta vida a otra más feliz no está sujeto al libre albedrío del hombre, sino a la potestad divina; y por esta razón no es lícito al hombre darse muerte para pasar a otra vida más dichosa.

Tampoco lo es el que rehuya ciertas miserias de la vida presente, puesto que la muerte es el "último de los males" de esta vida y "el más terrible", en sentencia de Aristóteles. Por consiguiente, suicidarse para evitar otras miserias de esta vida es preferir un mayor mal por evitar uno menor.

Ni tampoco es lícito darse muerte por algún pecado cometido, ya porque con esto se causa uno a sí mismo un perjuicio máximo al privarse del tiempo necesario para la penitencia, ya también porque no es lí-

cito matar al malhechor sino mediante juicio de la pública potestad.

Ni parejamente es lícito a la mujer darse muerte para no ser violada, ya que no debe cometer el mayor crimen, que es el suicidio, por evitar un menor delito ajeno; pues la mujer violada a la fuerza no peca si no da su consentimiento, porque "el cuerpo no se mancha sino por el consentimiento del alma", como dijo Santa Lucía. Y es notoriamente menor pecado la fornicación o el adulterio que el homicidio y, sobre todo, que el suicidio, el cual es gravísimo, pues el hombre se causa a sí mismo un daño, debiéndose un máximo amor; y, además, es pecado peligrosísimo, porque no queda tiempo para expiarlo por la penitencia.

Finalmente, no es lícito darse muerte por temor a consentir en el pecado, puesto que—según San Pablo—"no deben realizarse males para que sobrevengan bienes" o para evitar otros males, sobre todo menores y menos ciertos. Y es incierto si uno consentirá más adelante en el pecado, dado que Dios es suficientemente poderoso para librar del pecado al hombre en cualquier tentación que le asalte.

4. Según San Agustín, "el que Sansón se sepultara con sus enemigos entre las ruinas del templo sólo se excusa por alguna secreta intimación del Espíritu Santo, que obraba milagros por su medio". El mismo razonamiento aduce San Agustín respecto de ciertas santas mujeres que se dieron muerte en tiempo de persecución y cuya memoria celebra la Iglesia.

5. Pertenece a la virtud de la fortaleza el que alguien no rehuse ser muerto por otro a causa del bien de la virtud y para evitar el pecado. Pero el que uno se suicide para evitar sufrimientos penales, aunque aparente cierta especie de fortaleza, por lo que algunos se quitaron la vida a sí propios creyendo que obraban valerosamente, como fué el caso de Razias, sin embargo, no entraña verdadera fortaleza, sino más bien cierta flojedad del alma, cobarde para soportar padecimientos penales, como ponen de relieve Aristóteles y San Agustín.

Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere ne ab alio corrumpatur. Quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum (non enim est crimen mulieris per violentiam violatae, si consensus non adsit: quia "non inquinatur corpus nisi de consensu mentis", ut Lucia dixit). Constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulterium quam homicidium: et praecipue sui ipsius, quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet. Est etiam periculosissimum: quia non restat tempus ut per poenitentiam expietur.

Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum. Quia "non sunt facienda mala ut veniant bona" (Rom. 3,8), vel ut vitentur mala, praesertim minora et minus certa. Incertum enim est an aliquis in futurum consentiat in peccatum: potens est enim Deus hominem, quacumque tentatione superveniente, liberare a peccato.

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I "De civ. Dei"[16], "nec Samson aliter excusatur quod seipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quia latenter Spiritus hoc iusserat, qui per illum miracula faciebat". Et eandem rationem assignat[17] de quibusdam sanctis feminis quae tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur.

Ad quintum dicendum quod ad fortitudinem pertinet quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum. Sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem ut vitet mala poenalia, habet quidem quandam speciem fortitudinis, propter quod quidam seipsos interfecerunt aestimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit: non tamen est vera fortitudo, sed magis quaedam mollities animi non valentis mala poenalia sustinere, ut patet per Philosophum, in II "Ethic."[18], et per Augustinum, in I "De civ. Dei."[19]

[16] C.21: ML 41,35.
[17] Ib. c.26: ML 41,39.

ARTICULO 6

Utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem [*]

Si es lícito en algún caso matar a un inocente

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod liceat in aliquo casu interficere innocentem.

1. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum: quin magis "timor Domini expellit peccatum", ut dicitur Eccli. 1,27. Sed Abraham commendatus est quod timuerit Dominum, quia voluit interficere filium innocentem (Gen. 22,12). Ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato.

2. Praeterea, in genere peccatorum quae contra proximum committuntur, tanto videtur aliquid esse malus peccatum quanto malus nocumentum infertur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori quam innocenti, qui de miseria huius vitae ad caelestem gloriam transit per mortem. Cum ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere, multo magis licet occidere innocentem vel iustum.

3. Praeterea, illud quod fit secundum ordinem iustitiae non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem iustitiae occidere innocentem: puta cum iudex, qui debet secundum allegata iudicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum; et similiter minister qui iniuste condemnatum occidit

Dificultades. Parece que es lícito en algún caso matar al hombre inocente.

1. Por medio del pecado no se manifiesta el temor de Dios, sino más bien "el temor de Dios expulsa el pecado", como la Sagrada Escritura consigna. Ahora bien: es alabado Abrahán porque, temiendo al Señor, quiso matar a su inocente hijo. Luego puede alguien matar a un inocente sin incurrir en pecado.

2. En el género de pecados que se cometen contra el prójimo, tanto mayor será un pecado cuanto más daño se haga a aquel contra quien se peca. Pero la occisión causa más daño al pecador que al inocente, quien por la muerte pasa de la miseria de esta vida a la gloria celestial. Luego, siendo lícito en algún caso matar al pecador, mucho más lo será matar al inocente o al justo.

3. Lo que se hace según el orden de la justicia no es pecado. Pero algunas veces, según este mismo orden de la justicia, se ve uno obligado a matar al inocente; por ejemplo, cuando un juez, que debe juzgar según lo alegado, condena a muerte al que sabe que es inocente, pero que se halla convicto por falsos testigos; y del mismo modo el

[*] 1-2 q.94 a.5 ad 2; q.100 a.8 ad 3; *In Heb.* 11 lect.4; *De pot.* q.1 a.6 ad 4.
[18] C.7 n.13 (Bk 1116a12): S.Th., lect.15.
[19] C.22,23: ML 41,36.37.

verdugo que mata al injustamente condenado obedeciendo al juez. Luego puede alguien, sin cometer pecado, matar al inocente.

Por otra parte, léese en el libro del Exodo: "No quitarás la vida al inocente ni al justo".

Respuesta. Se puede considerar a un hombre de dos modos: en sí mismo y por comparación a otro. Considerando al hombre en sí mismo, no es lícito quitar la vida a nadie, puesto que en todo hombre, aun pecador, debemos amar la naturaleza, que Dios ha hecho y que la muerte destruye. Según se ha expuesto, la occisión del pecador sólo se hace lícita en atención al bien común, que se destruye por el pecado; mientras que la vida de los justos es conservadora y promovedora del bien común, ya que ellos son la parte más elegida de la multitud. Por esta razón, de ningún modo es lícito matar al inocente.

Soluciones. 1. Dios tiene el dominio de la muerte y de la vida, pues por disposición suya mueren los pecadores y los justos. Por consiguiente, el que por mandato de Dios mata al inocente no peca, ni tampoco Dios, de quien es ejecutor. Y manifiesta que teme a Dios al obedecer sus mandatos.

2. Al apreciar la gravedad del pecado, se debe considerar más lo que es esencial que lo que es accidental. Y así, el que mata a un justo peca más gravemente que el que mata al pecador: primero, porque perjudica a alguien a quien debe amar más y, por lo tanto, quebranta más la caridad; segundo, porque infiere injuria al que menos la merece y, por consiguiente, viola más la justicia; tercero, porque priva a la sociedad de un mayor bien; cuarto, porque desprecia a Dios, según la frase evangélica: "El que a vosotros desprecia, a mí me desprecia".—El que el justo muerto sea llevado por Dios a la gloria, es accidental al homicidio.

obediens iudici. Ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

Sed contra est quod dicitur Ex. 23,7: "Innocentem et iustum non occides".

Respondeo dicendum quod aliquis homo dupliciter considerari potest: uno modo, secundum se; alio modo, per comparationem ad aliud. Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet: quia in quolibet, etiam peccatore, debemus amare naturam, quam Deus fecit, quae per occisionem corrumpitur. Sed sicut supra dictum est (a.2), occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorum est conservativa et promotiva boni communis: quia ipsi sunt principaliter pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.

Ad primum ergo dicendum quod Deus habet dominium mortis et vitae: eius enim ordinatione moriuntur et peccatores et iusti. Et ideo ille qui mandato Dei occidit innocentem, talis non peccat, sicut nec Deus, cuius est executor: et ostenditur Deum timere, eius mandatis obtemperans.

Ad secundum dicendum quod in ponsanda gravitate peccati magis est considerandum illud quod est per se quam illud quod est per accidens. Unde ille qui occidit iustum gravius peccat quam ille qui occidit peccatorem. Primo quidem, quia nocet ei quem plus debet diligere: et ita magis contra caritatem agit. Secundo, quia iniuriam infert ei qui est minus dignus: et ita magis contra iustitiam agit. Tertio, quia privat communitatem maiori bono. Quarto, quia magis Deum contemnit: secundum illud Lc. 10,16: "Qui vos spernit, me spernit".—Quod autem iustus occisus ad gloriam perducatur a Deo, per accidens se habet ad occisionem.

Ad tertium dicendum quod iudex, si scit aliquem esse innocentem qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit (Dan. 13,51). Si autem hoc non potest, debet eum ad superiorem remittere iudicandum. Si autem nec hoc potest, non peccat secundum allegata sententiam ferens: quia non ipse occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem.—Minister autem iudicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem continet, non debet obedire: alias excusarentur carnifices qui martyres occiderunt. Si vero non continet manifestam iniustitiam, non peccat praeceptum exequendo: quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed iudex, cui ministerium subibet.

3. El juez, si sabe que alguien convicto por falsos testigos es inocente, debe examinar a éstos con mayor diligencia, para encontrar ocasión de librar al inocente, como lo hizo Daniel; pero, si esto no le fuera posible, debe remitirlo al juicio de un tribunal superior. Y si ni aun esto pudiera, no peca sentenciando según lo alegado, porque no es él quien mata al inocente, sino aquellos que atestiguan que es culpable.—En cuanto al verdugo o agente del juez que ha condenado al inocente, si la sentencia contiene un error intolerable, no debe obedecer; de lo contrario se excusaría a los verdugos que mataron a los mártires; pero, si la sentencia no contiene injusticia manifiesta, no peca ejecutando el mandato; no está en su mano el discutir la sentencia del superior, ni tampoco mata él mismo al inocente, sino el juez, cuyas órdenes ejecuta.

ARTICULO 7

Utrum alicui liceat occidere aliquem se defendendo [a]

Si es lícito a alguien matar a otro en defensa propia

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod nullo liceat occidere aliquem se defendendo.

1. Dicit enim Augustinus, "Ad Publicolam" [20]: "De occidendis hominibus ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat sed pro aliis, accepta legitima potestate, si eius congruat personae". Sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse illicitum.

2. Praeterea, in I "De lib. arb." [21] dicitur: "Quomodo apud

Dificultades. 1. Parece que a nadie es lícito matar a otro para defenderse.

1. San Agustín dice dirigiéndose a Publícola: "No me parece bien aconsejar a nadie que mate a otros hombres, aun en defensa propia, a no ser que sea soldado o que a ello le obligue su función pública, de manera que no actúe por sí mismo, sino por otros y una vez recibida la potestad legítima, si ésta es adecuada a su persona". Pero el que defendiéndose mata a alguien, le mata para no ser muerto por él.—Luego parece que esto es lícito.

2. Escribe también San Agustín: "¿Cómo están libres de pecado ante

---

[a] *Sent.* 4 d.25 q.2 a.2 q.ª2 ad 3.

[20] Ep.47: ML 33,186; cf. GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 23 q.5 cn.3 *De occidendis*.

[21] AUGUST., c.5: ML 32,1228.

la divina Providencia los que por estos bienes, que deben ser despreciados, han vertido sangre humana?"; y añade que deben ser despreciadas aquellas cosas "que los hombres pueden perder contra su voluntad", siendo principalmente una de ellas la vida corporal. Luego por conservar la vida corporal a nadie es lícito cometer homicidio.

3. El papa Nicolás I formula la siguiente resolución —también recogida en el Decreto—: "Con respecto a aquellos clérigos, de quienes me consultaste, que defendiéndose mataron al pagano, sobre sí, enmendados después por la penitencia, pueden volver al estado antiguo o ascender a otro más elevado, sabed que Nos no les aceptamos pretexto ni les otorgamos licencia alguna para matar, de cualquiera manera que sea, a ningún hombre". Y como los clérigos y los legos están obligados indistintamente a guardar los preceptos morales, luego tampoco a los legos es lícito matar a nadie defendiéndose.

4. El homicidio es pecado más grave que la simple fornicación o el adulterio. Pero a nadie es lícito cometer simple fornicación o adulterio o cualquier otro pecado mortal para la conservación de la propia vida, porque la vida espiritual debe ser preferida a la corporal. Luego a nadie es lícito en defensa propia matar a otro para conservar la vida.

5. Si el árbol es malo, el fruto lo es también, como se dice en San Mateo. Pero la misma defensa propia parece ser ilícita, según aquello de San Pablo: "No os defendáis, mis muy amados". Luego la muerte de un hombre, por ese motivo, es ilícita.

Por otra parte, dícese en el Exodo: "Si fuere hallado un ladrón forzando o socavando una casa y, siendo herido, muriese, el que le hirió no será reo de la sangre vertida". Pero

divinam providentiam a peccato liberi sunt qui pro his rebus quas contemni oportet, humana caede polluti sunt?" Eas autem res dicit esse contemnendas "quas homines inviti amittere possunt", ut ex praemissis (ib.) patet. Horum autem est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere.

3. Praeterea, Nicolaus Papa dicit[22], ut habetur in Decretis, dist. L[23]: "De clericis pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo paganum occiderunt, si postea per poenitentiam possent ad pristinum statum redire aut ad altiorem ascendere, scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis quemlibet hominem quolibet modo occidendi". Sed ad praecepta moralia servanda tenentur communiter clerici et laici. Ergo etiam laicis non est licitum occidere aliquem se defendendo.

4. Praeterea, homicidium est gravius peccatum quam simplex fornicatio vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale, pro conservatione propriae vitae: quia vita spiritualis praeferenda est corporali. Ergo nulli licet, defendendo seipsum, aliud occidere ut propriam vitam conservet.

5. Praeterea, si arbor est mala, et fructus, ut dicitur Mt. 7,17-18. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita: secundum illud Rom. 12,19: "Non vos defendentes, carissimi". Ergo et occisio hominis exinde procedens est illicita.

Sed contra est quod Ex. 22,2, dicitur: "Si effringens fur domum sive suffodiens fuerit inventus, et, accepto vulnere, mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis". Sed multo magis

[22] Ep.138 *Ad Osbaldum:* ML 119,1131.
[23] GRATIANUS, *Decretum* p.1 d.50 cn.6 *De his clericis.*

licitum est defendere propriam vitam quam propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitae suae, non erit reus homicidii.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supradictis patet (q.43 a.3; 1-2 q.72 a.1). Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest: unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti: cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio: nam secundum iura[24], "vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae". Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandum occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae.

Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis (a.3) patet; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum: ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones. Quamvis

es mucho más lícito defender la vida propia que la casa propia. Luego también, si uno mata a otro en defensa de su vida, no será reo de homicidio.

Respuesta. Nada impide que un solo acto tenga dos efectos, de los cuales uno sólo es intencionado y el otro no. Pero los actos morales reciben su especie de lo que está en la intención y no de lo que es ajeno a ella, ya que esto les es accidental, como consta de lo expuesto en lugares anteriores. Ahora bien, del acto de la persona que se defiende a sí misma pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida, y otro, la muerte del agresor. Tal acto, en cuanto por él se intenta la conservación de la propia vida, nada tiene de ilícito, puesto que es natural a todo ser el conservar su existencia todo cuanto pueda. Sin embargo, un acto que proviene de buena intención puede hacerse ilícito si no es proporcionado al fin; por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia que la requerida, este acto será ilícito. Pero, si rechaza la agresión moderadamente, será lícita la defensa; pues, con arreglo al derecho, "es lícito repeler la fuerza con la fuerza, moderando la defensa según las necesidades de la seguridad amenazada". Tampoco es necesario para la salvación que el hombre renuncie al acto de defensa moderada para evitar la muerte de otro, puesto que el hombre está más obligado a proveer a su propia vida que a la ajena.

Mas, no siendo lícito matar al hombre sino por autoridad pública y a causa del bien común, como consta por lo expuesto, es ilícito que un hombre se proponga matar a otro para defenderse a sí mismo, a menos que tenga autoridad pública el que se defiende, quien al proponerse matar a otro en su propia defensa refiere esto al bienestar público, como ocurre con el soldado que pelea con-

[24] *Decretal. Gregor. IX* l.5 tit.12 c.18 *Significasti.*

tra los enemigos y con el agente del juez que combate contra los ladrones; aunque también pecan ambos si son movidos por pasión personal.

Soluciones. 1. El citado texto de San Agustín debe interpretarse con referencia al caso de que alguien tenga intención de matar a un hombre para librarse él mismo de la muerte.

A este mismo argumento se constriñe también el otro pasaje aducido en la objeción; de ahí que diga precisando: "por estos bienes", con lo que designa la intención de homicidio.

2. De aquí se deduce la contestación a la segunda dificultad.

3. El acto del homicidio, aunque sea sin culpa, entraña una irregularidad; así en el caso del juez que condena a muerte a alguien con justicia; igualmente el clérigo, si al defenderse mata a alguien, incurre en irregularidad, aunque no tuviera intención de matarle, sino de defenderse a sí mismo.

4. El acto de fornicación o de adulterio no se ordena necesariamente a la conservación de la propia vida, como se ordena un acto del que algunas veces se sigue el homicidio.

5. San Pablo prohibe la defensa que va mezclada con deseo de venganza, y por esto comenta la Glosa: No os defendáis, esto es, "no devolváis al adversario el mal que os ha hecho".

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem ut seipsum a morte liberet.

In quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta (nt.21) ex libro "De libero arbitrio". Unde sigmanter dicitur, "pro his rebus": in quo designatur intentio.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod irregularitas consequitur actum homicidii etiam si sit absque peccato: ut patet in iudice qui iuste aliquem condemnat ad mortem. Et propter hoc clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat occidere, sed seipsum defendere.

Ad quartum dicendum quod actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriae vitae ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

Ad quintum dicendum quod ibi prohibetur defensio quae est cum livore vindictae. Unde Glosa [25] dicit: "Non vos defendentes: idest, Non sitis referientes adversarios".

ARTICULO 8

Utrum aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum [a]

Si el que mata casualmente a un hombre incurre en delito de homicidio

Dificultades. Parece que el que mata casualmente a un hombre es reo de homicidio.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum.

[a] *Sent.* 4 d.25 q.2 a.2 q.ª2 ad 3.

[25] LOMBARDI super Rom.12,19: ML 191,1502.

1. Legitur enim Gen. 4,23-24 quod Lamech, credens interficere bestiam, interfecit hominem, et reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidii incurrit qui casualiter hominem occidit.

2. Praeterea, Ex. 21,22-23 dicitur quod "si quis percusserit mulierem praegnantem et abortum fecerit, si mors eius fuerit subsecuta, reddet animam pro anima". Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

3. Praeterea, in Decretis, dist. I, inducuntur plures canones in quibus casualia homicidia puniuntur. Sed poena non debetur nisi culpae. Ergo ille qui casualiter occidit hominem, incurrit homicidii culpam.

Sed contra est quod Augustinus dicit, "Ad Publicolam" (l.c. nt.20): "Absit ut ea quae propter bonum ac licitum facimus, si quid per haec, praeter nostram voluntatem, culpam mali accident, nobis imputetur". Sed contingit quandoque ut propter bonum aliquid facientibus homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in II "Physic." [26], casus est causa agens praeter intentionem. Et ideo ea quae casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum [27], consequens est quod casualia, inquantum huiusmodi, non sunt peccata. Contingit tamen id quod non est actu et per se volitum vel intentum, esse per accidens volitum et intentum, secundum quod causa per accidens dicitur "removens prohibens" [28]. Unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, erit quodammodo homicidium voluntarium.

1. Se lee en el Génesis que Lamec, creyendo matar una bestia, mató a un hombre, y que le fué reputada esta acción como homicidio. Luego es reo de homicidio el que casualmente mata a un hombre.

2. Prescríbese en el Antiguo Testamento: "Si alguien hiriese a una mujer preñada y ésta abortase y se siguiese su muerte, pagará vida por vida". Pero eso puede ocurrir sin intención de matar. Luego el homicidio casual encierra reato de homicidio.

3. Hállanse muchos cánones que castigan los homicidios casuales. Ahora bien, sólo se castigan las culpas. Luego el que accidentalmente mata a un hombre es reo de homicidio.

Por otra parte, San Agustín escribe en su epístola a Publícola: "Cuando hacemos ciertas cosas para un fin bueno y legítimo, pero por ellas sobreviene algún mal a alguien contra nuestra voluntad, no debe imputársenos dicho mal". Mas algunas veces sucede que, cuando obramos en atención a un bien, se sigue fortuitamente un homicidio. Luego no es culpable el autor de esta acción.

Respuesta. Según Aristóteles, el azar o accidente es una causa que obra fuera de la intención. Por ello las cosas fortuitas, absolutamente hablando, no son ni intencionadas ni voluntarias; y, puesto que todo pecado es voluntario, según San Agustín, dedúcese que las cosas fortuitas, consideradas como tales, no son pecados. Sucede a veces, sin embargo, que algo que no se quiere o intenta en el acto y por sí mismo, está en la voluntad o en la intención accidentalmente, en cuanto se llama causa accidental la que "remueve los obstáculos". Por consiguiente, el que no evita las causas de las que se sigue el homicidio, debiendo evitarlas, es cul-

[26] C.6 n.5 (BK 197b18): S.TH., lect.10
[27] *De vera relig.* c.14: ML 34,133.
[28] Cf. ARISTOT., *Physic.* 8 c.4 n.6 (BK 255b24): S.TH., lect.8.

pable en cierto modo de homicidio voluntario.

Y esto acontece de dos maneras: primera, cuando alguien, ocupándose en cosas ilícitas que debía evitar, comete un homicidio; segunda, cuando no pone de su parte el debido cuidado. Por esto, con arreglo al Derecho, si uno se ocupa en cosas lícitas poniendo el debido cuidado, y, sin embargo, de su actuación se sigue la muerte de un hombre, no es culpable de homicidio. Mas si se hubiese empleado en cosas ilícitas, o aun en cosas lícitas, pero sin poner la diligencia debida, no evita el reato de homicidio si de su operación se sigue la muerte de un hombre.

Hoc autem contingit dupliciter: uno modo, quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debebat, homicidium incurrit; alio modo, quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo secundum iura [29], si aliquis det operam rei licitae, debitam diligentiam adhibens, et ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum: si vero det operam rei illicitae, vel etiam det operam rei licitae non adhibens diligentiam debitam, non evadit homicidii reatum si ex eius opere mors hominis consequatur.

Soluciones. 1. Lamec no tomó las precauciones suficientes para evitar el homicidio, y por esta razón incurrió en culpa de homicidio.

Ad primum ergo dicendum quod Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum, et ideo reatum homicidii non evasit.

2. El que hiere a la mujer embarazada hace una cosa ilícita, y por esta razón, si de ello resultase la muerte de la mujer o del feto animado, no se excusa del crimen de homicidio, sobre todo si la muerte sigue ciertamente a tal percusión.

Ad secundum dicendum quod ille qui percutit mulierem praegnantem dat operam rei illicitae. Et ideo si sequatur mors vel mulieris vel puerperii animati non effugiet homicidii crimen: praecipue cum ex tali percussione in promptu sit quod mors sequatur.

3. En los cánones citados se imponen penas a los que matan casualmente ocupándose en cosas ilícitas o no empleando las precauciones debidas.

Ad tertium dicendum quod secundum canones imponitur poena his qui casualiter occidunt dantes operam rei illicitae, vel non adhibentes diligentiam debitam.

---

[29] *Decretal. Gregor. IX* l.5 tit.12 c.23 *Ioannes*; cf. GRATIANUM, *Decretum*, p.1 d.42 *Quantum dicit*; cn.49 *Hic qui arbores*.

INTRODUCCION A LA CUESTION 65

EL DERECHO A LA INTEGRIDAD FISICA Y LAS VIOLACIONES DEL MISMO

El Angélico las inscribe: *las otras injurias de obra o pecados de injusticia contra la persona del prójimo*, inferiores, sin duda, a la muerte. Todas ellas se refieren a la violación del *derecho a la integridad corporal*, derecho natural que emana del derecho primario a la vida, a la propia personalidad y a la conservación de esta vida y de la integridad física de la propia persona.

A *tres grados* reduce el Aquinate los daños o injurias contra esta vida íntegra del hombre, según las tres categorías de bienes corporales que distingue (a.3):

1. La *integridad del propio cuerpo*, que es lesionada por la *mutilación*.
2. *El placer y reposo de los sentidos*, a que se oponen la flagelación y todos los malos tratos o lesiones dolorosas.
3. *El movimiento y libre uso de los miembros* y propias facultades; a ello se opone la prisión o detención de un hombre.

Y es lógico, por lo tanto, el ordenamiento de los artículos en que se analiza lo que es lícito o ilícito, los aspectos de justicia e injusticia, en estas tres materias: la mutilación (a.1), los azotes y otros castigos corporales (a.2), la prisión (a.3). Por fin añade el Aquinate *las injurias corporales a las personas allegadas*, por lo que tienen de *injuria personal* del prójimo y agravan el daño que puede hacerse el mismo (a.4), en que condensa los otros aspectos de injurias personales que Aristóteles enumeraba (c.61 a.3), como son el adulterio, seducción del siervo y los agravios en general a los familiares y parientes, que implican injuria a la persona principal.

Estas injurias corresponden a otros tantos *derechos fundamentales del hombre*, consecutivos al derecho a la propia vida y que rodean y garantizan *su dignidad personal*. Como ya dijimos, el Angélico no ha dado una expresa catalogación o *declaración de los derechos del hombre* tal como están hoy tan de moda. Pero ha analizado ya y precisado el sentido de los más básicos de entre ellos, máxime *los derechos individuales* de la persona, en estas cuestiones que estudian las relaciones de justicia conmutativa o de derecho interindividual.

En nuestra cuestión señala de manera definitiva las normas de justicia a que se deben someter los derechos y deberes en torno *a la integridad física* y *conservación* de la vida natural. El Angélico no presenta sólo derechos, como tantas declaraciones modernas, sino marca también deberes y las normas dentro de las cuales ha de moverse el ejercicio de estos derechos. De sus principios pueden derivarse otras numerosas formulaciones de derechos naturales, según las nuevas y distintas *situaciones* en que el progreso de las relaciones humanas y el desarrollo de la organiza-

ción social pueden colocar al hombre. De estos mismos principios, bien clara se desprende, como en seguida veremos, la condenación de tantos errores como en torno a estos derechos humanos se han infiltrado en las sociedades modernas y de las violaciones en masa de los mismos en estos tiempos en que tanto se prodigan las declaraciones de tales derechos humanos en cartas magnas y constituciones [1].

I. La mutilación corporal (a.1)

Como tal se entiende no solamente la amputación o destrucción de algún miembro, extirpación de un órgano, etc., sino también la supresión de *alguna función* corporal sin destrucción orgánica importante, como es el caso de la esterilización.

La simple vulneración, heridas o lesiones orgánicas, puede clasificarse dentro de la mutilación cuando son heridas de tal importancia que dejan impedido algún miembro o función del organismo, o también en la categoría inferior de azotes y castigos corporales si la lesión orgánica es sólo transitoria y se conserva la integridad corporal.

Pero esta mutilación puede efectuarse por uno mismo o por otros, sean la autoridad pública o las personas privadas. Por eso, el Angélico ha establecido las normas que rigen este derecho y deber de la integridad física de modo paralelo a la doctrina sobre el homicidio, en este artículo básico de la cuestión, que destacamos en los siguientes principios.

1.º La mutilación de miembros sanos en un malhechor sólo se hace lícita a la autoridad pública en justo castigo por delitos proporcionados.

Añade el Aquinate que tales penas se infligían a los delincuentes «por algunos crímenes menores», puesto que a los más graves se destinaba la pena de muerte. Se trata, no obstante, aquí de simple *cuestión de derecho*. En la antigüedad eran corrientes tales prácticas punitivas: abscisión de la mano, de un ojo, diversos tormentos, etc. Pero han desaparecido en el derecho penal moderno, por la nota que implican de crueldad y truculencia, que les hace contrarios al sentido de humanidad, más refinado, de la época actual.

Esta tesis teórica, que es común, viene además avalada por la doctrina pontificia. La encíclica *Casti connubii*, de Pío XI, al reprobar los errores sobre la esterilización; confirma esta facultad de la autoridad pública para infligir castigos corporales a los súbditos en pena de sus delitos [2].

También *la razón de esto* es patente y paralela a la justificación de la pena de muerte. El poder civil tiene esa facultad y derecho de disponer de la vida corporal de los súbditos cuando la necesidad del bien común así lo exija. Este caso es sólo el de la necesidad de mantener el orden y la paz públicas, cohibiendo con penas los excesos de los malhechores. En la analogía del orden de las partes al todo, transferida aquí por el Angélico de lo biológico a lo espiritual, prevalece la ordenación al bien común superior. Los miembros sanos son útiles al bien del organismo individual, pero el individuo, si es criminal, es a su vez nocivo al todo social, por lo que el bien del mismo, como una parte, debe ceder ante el bien de la comunidad y es bueno y justo que sufra quebranto corporal en pena de sus delitos.

[1] De nuevo un buen resumen de la teoría de los *derechos fundamentales* y declaraciones históricas de los mismos, en E. WELTY, *Herders Sozialkatechismus* I n.71.76ss. (vers. esp., Barcelona 1956) p.71ss. Sobre la derivación de estos derechos de los principios según los juristas clásicos, V. CARRO, *Derechos y deberes del hombre* (Madrid 1954) p.109ss.

[2] Enc. *Casti connubii:* D 2245 2246; Pío XII, *Alocución a los psicopatólogos:* AAS 44 (1952) p.786

2.º La mutilación directa de miembros sanos de un hombre inocente a nadie, ni a la autoridad pública, se hace lícita, sino que es algo intrínsecamente malo e injusto.

Es la enérgica formulación, según Santo Tomás, del *derecho a la integridad corporal* que acompaña a la persona humana, como uno de los *derechos fundamentales* de la misma. Como el mismo derecho a la vida, no es un derecho absoluto, sino *relativo* y subordinado al bien común social, que puede ceder ante el derecho superior del Estado de velar por la salud y el bienestar públicos frente a los delincuentes y perturbadores del mismo. Mas, como aquél, es un *derecho natural absolutamente inviolable* cuando realiza las condiciones del orden mismo de la justicia, que es en la mutilación de un inocente.

Este derecho a la integridad física, en el hombre inocente, se afirma frente a cualquier otro individuo y aun frente al Estado. El derecho y potestad natural sobre la vida y sobre el propio cuerpo son independientes y superiores al Estado, el cual no tiene ningún dominio directo sobre las vidas de los individuos ni sobre sus miembros. El Estado tiene la misión de reconocer estos derechos fundamentales de la persona humana y garantizarlos, como ha de reconocer y proteger todo el orden jurídico natural [3].

Es evidente también *la ilicitud intrínseca* de tales mutilaciones si fueran realizadas por otra persona privada contra la voluntad del paciente, por la injuria contra esa persona, contra Dios y contra la sociedad. Y lo mismo «consintiendo el sujeto de quien es el miembro» (a.1), porque persiste *la injuria real*, y contra Dios y la sociedad, ya que el individuo no puede ceder en este derecho ni conceder tal poder, según la doctrina siguiente.

3.º La directa mutilación de sí nunca es lícita sino cuando es necesaria para conservar la salud de todo el cuerpo, siendo entonces lícita tanto al propio interesado como a sus tutores o a otros con consentimiento del mismo.

Es la expresión *del deber de conservar* la propia vida e integridad, que acompaña al derecho natural sobre la misma. El individuo no puede renunciar a este derecho inalienable, que sólo cede ante el bien superior de los fines terapéuticos, de la salud de todo el cuerpo.

La tesis del Angélico, unánime entre los teólogos, es a la vez doctrina de la Iglesia. Pío XI, en la encíclica *Casti connubii*, señalaba muy bien el fundamento jurídico-natural de esta verdad, al enseñar que «los mismos individuos no tienen otro dominio sobre los miembros de su cuerpo que el que pertenece a sus fines naturales, y no pueden, por consiguiente, destruirlos, mutilarlos o por cualquier medio inutilizarlos para dichas

[3] E. WELTY, *Herders Sozialkatechismus* I pr.88 (vers. esp., Barcelona 1956, p.88). Pero no es cierto lo que poco antes (pr.83) enseñaba este autor tomista, de que los derechos fundamentales primarios son de validez absoluta, y no los derivados de éstos. Ningún derecho, ni el de la vida, es del todo absoluto e inalienable, aunque los derechos derivados sean *más relativos*, porque hay más situaciones y cambios de circunstancias en que lo contrario se hace lícito.

naturales funciones, a no ser cuando no se pueda proveer de otra manera al bien de todo el cuerpo» [4].

El hombre, en efecto, no puede alegar ante Dios título de *dominio directo sobre su cuerpo y sus miembros*, sino sólo de usufructo y administración. Por lo mismo, tiene la obligación de atender a la conservación de su vida e integridad corporal. Y así como es acto ilícito de dominio directo privarse de la vida o de alguno de sus miembros, contra los derechos de Dios, es, en cambio, acto lícito de administración el subordinar el bien de una parte al conjunto físico, amputando alguno de los miembros enfermos que es perjudicial a todo el organismo, y sólo por tales fines *terapéuticos* de conservar la salud o la vida de todo el cuerpo. Un hombre que ha sido atado puede amputarse una mano o un pie para escapar, huir del incendio; mas no puede practicar esto mismo para evitar el servicio militar.

Esto, es claro, puede hacerse también por otros, como por intervención médica, pero sólo por voluntad del paciente, de sus padres o tutores.

La Iglesia nunca ha permitido ninguna forma de *automutilación grave* en hombres sanos. Y desde que el concilio Niceno, canon 1, a que alude el Aquinate (a.1 ad 3), castigó con suspensión a los clérigos reos de tal delito, declara irregulares a los clérigos que perpetraran la mutilación en sí o en otros (cn.985,5.°). Ni es verdad que hubiera permitido *la castración eufónica* en algunas épocas, sino, a lo más, utilizaba en sus coros de cantos a hombres que para conservar su voz voluntariamente se hacían eunucos [5].

Ha de advertirse, por fin, que *la mutilación indirecta de sí o del prójimo es lícita según las mismas reglas del homicidio y del suicidio indirectos, aunque por causas menos graves*. Así, en legítima defensa, si es permitido a veces matar, otras más será lícito herir o inutilizar al adversario. Y como es permitido el suicidio indirecto para evasión, etc., con mayor motivo será lícito exponerse al peligro de romperse un miembro, una pierna, etc., evadiéndose.

CONSECUENCIAS. *Moralidad de la esterilización y otras operaciones médicas actuales.*

Más que para épocas antiguas, los principios expuestos del Aquinate deben proclamarse contra la amenaza de violaciones en masa de que son objeto estos derechos de la integridad física en las sociedades actuales, no obstante las repetidas declaraciones de los derechos fundamentales del hombre.

El caso más grave a que se aplica es el de la práctica moderna de la *esterilización*. Se trata de la amputación o inutilización de los órganos de la generación, en el hombre o en la mujer, practicada, sea por motivos neomaltusianos de evitar numerosa prole, sea por los *fines eugenésicos* y sociales de impedir la procreación de hijos con taras o enfermedades hereditarias, o de mejoramiento y selección de la raza. En cualquier forma en que se efectúe, sea por castración, vasectomía, salpingotomía o simple inutilización de las funciones de esos órganos por los rayos X, constituye una mutilación grave, siendo tan importante la función de que priva.

A pesar de ello, en los Estados modernos se ha extendido mucho su práctica, sea voluntaria, sea como ley obligatoria. No se han de alegar tan

[4] Enc. *Casti connubii:* D 2246.

[5] M. RIQUET, *La castración* (Madrid 1951) sec.2. A causa de ello, no obstante, eminentes autores, como SAN LIGORIO, *Theol. mor.* l.3 n.374, dudaron de su ilicitud.

sólo las leyes de esterilización impuestas en Alemania bajo el régimen de Hitler y generalizada durante la guerra su aplicación como instrumento de venganza contra determinadas razas, especialmente la judía. Se ha de recordar que la esterilización aparece ya desde 1907 en Estados Unidos y que hoy son 27 estados de aquella nación, que tanto se precia del respeto a los derechos y libertades individuales, los que en sus leyes imponen o aceptan la esterilización, sea obligatoria, bien voluntaria o penal. Otras naciones también progresistas han introducido leyes sobre esterilización, sin contar con las violaciones en masa de éste y otros derechos humanos tan comunes en los países sometidos al régimen comunista [6]. Y las mismas confesiones protestantes han vacilado, aceptando algunas la licitud de estas leyes y prácticas de esterilización.

Mas la Iglesia ha declarado:

Es gravemente ilícita y contraria a la ley natural la esterilización efectuada por fines eugenésicos o neomaltusianos, y nunca es lícito a la autoridad pública imponerla ni a los particulares someterse a ella voluntariamente.

Las declaraciones del Magisterio eclesiástico sobre esto han sido repetidas, desde la amplia refutación de estos errores por la encíclica *Casti connubii*, en 1930, hasta las varias condenaciones posteriores por decretos del Santo Oficio [7].

La misma argumentación de los documentos pontificios confirma los principios sentados aquí por Santo Tomás. Los poderes públicos no pueden imponer coactivamente tales medidas de esterilización, porque «los gobernantes—afirma Pío XI—no tienen potestad alguna directa en los miembros de sus súbditos; por lo que jamás pueden violar, ni atentar directamente a su integridad corporal donde no medie culpa alguna o causa de pena cruenta, y esto ni por causas eugenésicas ni por otras causas cualesquiera» [8].

Y no vale que invoquen medidas de salud pública o de defensa de la sociedad. Los individuos no se deben *substancialmente* al Estado, sino sólo en cuanto a las operaciones útiles o necesarias para la procuración del bien común. No es el Estado, sino los individuos los que reciben de Dios *un poder directo* de uso sobre su cuerpo, porque los individuos no forman un *todo substancial* en la sociedad, como forman los miembros como partes físicas del cuerpo, sino *unidad moral*. Por lo tanto, el Estado no puede servirse de los individuos a voluntad ni puede intervenir sobre el cuerpo humano o amputar los miembros de individuos inocentes, aunque ello fuera útil a la salud pública de la sociedad, porque no son *tales partes substanciales* ordenadas a la salud del todo [9].

Téngase en cuenta, además, que la esterilización obligatoria *atenta al*

[6] Sólo aludimos a algunas obras sobre el tema: H. MERKELBACH, *Quaestiones de embryologia et de sterilizatione* (Lieja 1937) p.6.ª p.648s.; L. A. MUÑOYERRO, *Moral médica en los sacramentos de la Iglesia*[3] (Madrid 1951) n.113-116 p.177ss.; A. DE SOBRADILLO, *La procréation et la stérilization au point de vue du droit naturel* (París 1932); L. SCREMIN, *Dizionario di morale professionale per i medici* (Roma 1931); A. VALLEJO NÁJERA, *La asexualización de los psicópatas* c.4 (Madrid 1934); GARCÍA BAYÓN, *Medicina y moral* (Madrid 1941); G. PAYEN, *Deontología médica* (vers. esp., Barcelona 1944) n.346ss.

[7] Enc. *Casti connubii:* D 2245-46; Decret. S. Officii, 21 martii 1931: AAS 23 (1931) p.118; Decret. S. Officii, 24 febr. 1940: D 2283.

[8] Enc. *Casti connubii:* D 2246.

[9] Pío XII, enc. *Mystici Corporis:* AAS 35 (1943) p.221-222; *Alloc. ad unionem med. biolog. S. Lucae*, 12 nov. 1944; *Alloc. al Cong. de psicopatología:* AAS 44 (1952) p.782.

derecho fundamental de los individuos a contraer matrimonio y a la procreación. Ahora bien, esta medida reduce a los varones a la impotencia, a la imposibilidad de legítima unión matrimonial y de fundar familia. Y a este derecho de contraer libremente matrimonio no puede oponerse el Estado, cuya misión es proteger los derechos anteriores de la persona y la familia, no impedir su ejercicio.

Por consiguiente, *no son válidas las razones que se alegan de defensa de la sociedad y de la raza, de la finalidad eugenésica* de evitar la degeneración, librando a la humanidad de una carga de individuos enfermos y tarados, porque no es lícito *usar de medios intrínsecamente malos e injustos* para obtener tales fines.

Pero es que, además, la ciencia moderna no reconoce la esterilización como medio eficaz y adecuado para combatir la transmisión de enfermedades y taras. Los males sociales que originaría, sobre todo de desmoralización de las costumbres, de perturbación de la paz pública y de ruina física y moral de los individuos, con aumento de los vicios y contagios venéreos, serían aún mayores que los bienes que se trata de obtener. Y la sociedad y la medicina tienen medios más aptos y científicos para obtener los fines eugenésicos. Medidas profilácticas e higiénicas, la terapéutica eficaz de las mismas enfermedades y otras medidas de carácter correctivo y disciplinar que pudieran impedir temporalmente el matrimonio de individuos actualmente enfermos. Entre ellas destaca la implantación del *certificado médico prematrimonial*, si no con carácter dirimente, al menos *como consejo o libre requisito* que dé valor legal a la obligación existente, para el individuo, de diferir el matrimonio, y para los demás, de desaconsejarlo a los enfermos antes de someterse a una curación eficaz [10].

Por el mismo principio de Santo Tomás antes expuesto, es gravemente ilícita la *esterilización voluntaria* en los individuos que libremente se someterían a ella y en sus colaboradores. El individuo no tiene dominio directo, sino *derecho de uso* sobre sus miembros y facultades, limitado por la finalidad natural de las mismas. Por ello le están vedados los actos de destrucción o mutilación, de índole anatómica o funcional, de sus órganos.

Sólo puede disponer de ellos en cuanto es necesario para la salud de todo el organismo. Tal es el único caso de esterilización *lícita*, la que se hace por *fines terapéuticos*, cuando, según el dictamen médico, se precisa extirpar, v. gr., órganos sexuales cancerosos para curar al individuo.

Por parte de los individuos y, sobre todo, de la misma sociedad, es admitida también como lícita *la esterilización o asexualización* penal en individuos que por disfuncionamiento genésico o tendencias sexuales anormales constituyen un peligro moral para la sociedad. Por parte del individuo, estaría ello justificado por los fines *terapéuticos*, como remedio para obtener la curación psíquico-nerviosa y moral, cuando los otros medios curativos han resultado ineficaces [11].

Respecto de la sociedad, tal medida habría de suponer delitos actuales cometidos por aquéllos. El poder público tiene, además, la facultad preventiva de reclusión de los degenerados, que implicaría impedir temporalmente que contrajeran matrimonio. Pero la esterilización punitiva, admitida como lícita en teoría, parece oponerse al progreso del sentido

[10] Véase sobre todo en torno a esta cuestión A. DE SOBRADILLO, *El certificado médico prematrimonial* (Salamanca 1943).

[11] A. VALLEJO NÁJERA, *La asexualización de los psicópatas* (Madrid 1934); VERMEERSCH, *Theol. mor.* II n.299; T. IORIO, *Theol. mor.* II n.167; L. A. MUÑOYERRO, *Moral médica en los sacramentos de la Iglesia* cit., n.110.115.

moral y parece inconveniente e inadecuada como medio penal de carácter general, por lo que ha desaparecido, como todas las penas de mutilación, de los Códigos penales [12].

Por los principios expuestos ya se podrá juzgar de *la moralidad de otras intervenciones quirúrgicas* que implican mutilación. Sólo queremos aludir a algunas brevemente:

1. Es *claramente ilícita la extirpación* de los ovarios, no enfermos, en la mujer casada para evitar el peligro de un futuro parto. Tales órganos no están, por hipótesis, dañados, y hay otros medios aptos para obtener esa finalidad, por lo que es tenido ese acto como simple práctica anticoncepcionista.

2. Son, sin duda, lícitas las operaciones de *transfusión de sangre o cesión* de algún otro tejido, muscular, de hueso, piel, córnea, etc., para la curación de las heridas de otro o restablecer su salud. Algunas de ellas no implican mutilación grave o es sólo transitoria, porque la sangre y tejidos de epidermis regeneran. Y, aunque otros órganos cedidos no regeneren, parece, no obstante, según sentencia más común [13], que es lícito *por caridad* dar a los otros, en grave necesidad, lo que puede hacerse por la propia salud. Es, pues, probable la licitud de este daño inferido al propio cuerpo para conseguir un bien proporcionado, socorriendo al prójimo en grave necesidad.

3. En cambio, deben tenerse *por ilícitas las mutilaciones graves* implicadas en la cesión de órganos, como un ojo, tímpano, a otros enfermos con fines de lucro, aunque fuera para salir de la pobreza. El hombre tiene poder de administración sobre su cuerpo para los fines de la propia curación, no para trocarlo en objeto de mercancía.

Asimismo, *parecen ilícitas las operaciones transplantatorias* de órganos genitales o parte de los mismos, como epidídimo, para curar en otro la impotencia o para los fines de *rejuvenecimiento* de sus fuerzas, de su capacidad genésica, etc. Amén de que tal rejuvenecimiento del organismo no se da sino aparente o simplemente transitorio, y que la misma operación Voronoff, con glándulas de mono, ha sido desautorizada por la ciencia médica, ello implica un acto de *indebida administración* del propio cuerpo, cuyas partes se ordenan únicamente a la salud del todo; ni parecen ser tales transplantes de injertos sexuales medios decorosos y proporcionados para conseguir resultados tan dudosos. El posible efecto que se obtenga, de rejuvenecimiento de las fuerzas orgánicas y capacidad genésica, se alcanza hoy día por inyección de hormonas sexuales.

Y contra algunos que insinuaron la licitud de esas operaciones de transplante rejuvenecedor en algunos casos [14], hoy día parece esto más cierto, pues los documentos pontificios han insistido en el principio del Angélico, que limita el dominio sobre el propio cuerpo sólo a los fines naturales del mismo, y han declarado que es ilícito exponerse a un grave riesgo de vida por ensayar nuevos remedios médicos con los fines de la investigación científica [15].

[12] NOLDIN, *Theol. mor.* II n.328; L. A. MUÑOYERRO, o.c., n.115.

[13] L. A. MUÑOYERRO, *Moral médica en los sacramentos*[2] (Madrid 1951) n.110 p.160, citando a su favor a Vermeersch, Scremin, Gemelli. Así también T. IORIO, *Theol. mor.* II n.168. Otros, sin embargo, como ZALBA, *Theol. mor.* II n.252; A. PEINADOR, *De iure et iustitia* cit., n.377, niegan la licitud de estos transplantes de órganos o tejidos, aun hechos por caridad, para salvar a un enfermo en grave necesidad.

[14] L. A. MUÑOYERRO, o.c., p.158ss., siguiendo sobre todo a GEMELLI; B. J. CUNNINGHAM, *Morality of organic transplantation* (Washington 1944).

[15] Enc. *Casti connubii*: D 2246; Pío XII, *Alocución a los médicos psicopatólogos*: AAS 44 (1952) p.781-3.787.

4. Parecen, en cambio, *lícitas o sólo levemente pecaminosas las operaciones de cirugía estética* realizadas para adorno, embellecimiento físico, o para eliminar grave defecto o fealdad. Siquiera sea porque no implican mutilación grave o extirpación de un órgano o su función y tienen su debido fin en el bien del propio organismo. Así también debe juzgarse el antiguo uso de la circuncisión. Sólo los fines subjetivos malos, lujuriosos o de vanidad, etc., harán viciosas tales prácticas.

5. Mayores dificultades entraña la moralidad de aquellas intervenciones que implican *la privación violenta de otros derechos de la persona humana*, como es el libre uso de sus facultades. Son aquellas que implican la privación o disminución de la *conciencia y de la libertad*.

Sabido es que la práctica del hipnotismo, el uso de estupefacientes en los enfermos, sólo se hacen lícitos—como se enseña a propósito de otros temas morales—cuando son usados para los solos fines de la curación, corporal o psicológica, de los pacientes, y con todas aquellas condiciones restrictivas de moralidad en los médicos, etc., que aseguren el evitar mayores daños.

Es también unánime la reprobación de todas aquellas prácticas de *hipnotismo y narcoanálisis* empleadas en el mundo comunista para arrancar confesiones al reo con drogas y otros medios inhumanos que destruyan, con el sistema nervioso, la conciencia de la propia personalidad.

6. Y, por fin, envuelven un gran peligro las recientes operaciones de psicocirugía, llamadas *leucotomía, lobotomía*, etc., y encaminadas a la curación de enfermedades mentales o a eliminar agudos dolores producidos por el cáncer, etc., mediante cortes o ablaciones de partes de substancia nerviosa, centros de la medula o cerebrales, que traen también, como consecuencia, graves trastornos o modificaciones nerviosas, disminución del sentido moral o una gran abulia, etc. Tales procedimientos *no parecen intrínsecamente malos;* mas, por su peligrosidad y efectos malos conjuntos, sólo podrán emplearse cuando fallen todos los otros medios, como electro-shock, etc., o en aquellas otras condiciones de cautela, pericia, etc., en que se aseguren efectos de curación que puedan compensar los daños y riesgos que sobrevengan al paciente [18].

II. Flagelación y otros castigos corporales (a.2)

Del derecho a la integridad física que posee el hombre, deriva también *el derecho natural a la salud corporal y a la quietud y bienestar de los sentidos*. A ese derecho se oponen todos los malos tratos, heridas o daños corporales al prójimo inferiores a la mutilación, y que Santo Tomás condensa bajo el término de la «verberación» o castigo de azotes.

El derecho a estos otros bienes corporales es también *relativo*, como inferior que es al derecho fundamental a la vida e integridad de los miembros. Puede, en efecto, su uso y posesión ser obstáculo para la consecución de otros bienes superiores, o, en todo caso, está subordinado, como todo el bien temporal de los individuos, a la sociedad y sus fines.

De ahí el principio del Angélico que formula este derecho inviolable y su valor relativo:

[18] E. TESSOR, R. HOUDART, G. PRICK, *La Psychochirurgie*, artículos en Cahiers Laënnec, 11 (1951) p.2-19.20-28.50-53; P. ARQUE, *La psicocirugía: su estado actual:* I Curso de actualidades quirúrgicas (Madrid, abril-mayo 1953); A. PEINADOR, *De iure et iustitia* cit., n.376; REGATILLO-ZALBA, *De statibus particularibus* (Santander 1954).

Inferir azotes, heridas y otros daños corporales al prójimo, a nadie es ilícito, sino sólo a la autoridad pública como sanción penal sobre sus súbditos, o, con gran moderación, a los padres sobre los hijos, y a los dueños y maestros sobre sus subordinados.

Es la expresión negativa de estos derechos, análoga a las formulaciones anteriores. El *derecho a esta salud* del cuerpo, al *bienestar de sus miembros y sentidos*, es también *inviolable;* como es inviolable el derecho a la dignidad de la propia persona, también lo son los derechos subsiguientes *a la conservación y perfección de cuerpo y alma*. Estos constituyen la síntesis de todos los derechos individuales del hombre.

Ninguna persona puede, pues, atentar a estos derechos e inferir heridas y otros malos tratos *sin injuria y violación* de los derechos de otro. Es, pues, intrínsecamente ilícito e injusto inferir privadamente estos malos tratos, como dice el Angélico, y culpa, *grave o leve*, según la cuantía del daño inferido. Sólo en caso de justa defensa, propia o del prójimo, puede el hombre venir a las manos y responder con la violencia a quien primero usa de ella.

También este derecho individual *cede* ante la facultad superior de la autoridad civil de castigar a los delincuentes, aunque en la época moderna han desaparecido tales castigos de azotes y demás tormentos corporales, tan usuales en la antigüedad y hasta en la legislación del pueblo escogido, que la expresaba en la famosa ley del tallón: «Al que maltrata a su prójimo se le hará como él ha hecho: fractura por fractura, ojo por ojo y diente por diente; se le hará la misma herida que él ha hecho a su prójimo» (Lev. 24,19; cf. Ex. 21,24).

Añade el Aquinate que este poder de imponer tales castigos corporales y otros menores compete también a los padres sobre los hijos, y otros superiores sobre los subordinados (a.2 ad 2). Como poseedor de la autoridad en la sociedad imperfecta, que es la familia, posee también un *poder coactivo imperfecto*, el cual se extiende a «estas penas más leves», que no entrañan un daño irreparable. Es «el derecho de corrección y disciplina» paternas, que debe emplearse, como todo dominio de autoridad, en beneficio o mayor bien de los mismos súbditos.

III. Encarcelamiento y derecho a la libertad (a.3-4)

El reconocimiento del *derecho a la libertad* no es exclusivo ni de la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» de la Revolución francesa, ni de las demás flamantes declaraciones de los derechos humanos. Santo Tomás lo consigna aquí, aunque en esa formulación negativa de prohibición o declaración de la injusticia contraria. Es decir, no en el estilo grandilocuente de esas declaraciones, sino en forma sencilla y obvia, como señalando un dato elemental de la razón y del derecho naturales.

Bien es verdad que *el principio* de Santo Tomás de que *el hombre no puede ser detenido ni ligado por nadie*, se refiere directamente a la afirmación *de la libertad física*, no a la libertad moral o política de que hablan esas declaraciones. Pero es patente que *dicha libertad y seguridad exteriores* del hombre, que se afirma independiente y libre en todas sus actividades, es el *fundamento* y base que entraña y lleva consigo todas las legítimas libertades morales—libertad de conciencia, de pensamiento y de expresión—, así como las debidas libertades políticas, de la seguridad jurídica y libertad de toda opresión, etc.

El Angélico, además, ha enunciado ese *derecho a la libertad* en toda su *universalidad,* incluyendo todos los aspectos de la actividad libre del hombre, cuando dice: «Recluir totalmente a un hombre o detenerlo corresponde sólo a quien puede *disponer universalmente de los actos y de la vida de otro*» (a.3 ad 3). Es decir, *la libertad de las actividades* todas del hombre, corporales y espirituales, de pensamiento y de acción, es tan inviolable y sagrada como la misma vida. No se podía anclar el derecho a la libertad humana en una base jurídica más profunda que la aquí puesta.

Hay, sin embargo, una *diferencia esencial* entre *el principio de la libertad* asentado por el Aquinate y las declaraciones de las libertades que son base y principio del liberalismo religioso-político. Que, en su doctrina, el derecho a la libertad no es *absoluto e ilimitado,* sino relativo y subordinado a los principios superiores del orden jurídico. En el liberalismo, en cambio, reflejado en aquellas declaraciones, la libertad humana no sólo es un derecho *absoluto,* que no reconoce barreras o limitaciones, sino que es considerado como *fin jurídico,* el fin inmediato del derecho y de la sociedad. Tal concepción proviene de Kant, para quien la libertad es no sólo el único derecho innato, sino el principio supremo constitutivo de la personalidad jurídica [17].

He aquí, en cambio, la siguiente formulación concreta de este derecho por el Angélico, referida a la forma concreta de la ilicitud de todo encarcelamiento o detención:

Encarcelar o detener a un hombre es siempre ilícito o injusto a una persona privada, y sólo se hace lícito a la autoridad pública en pena de un delito o como medida preventiva.

Es la expresión cierta del *derecho fundamental a la libertad exterior* y del consiguiente derecho natural de todo hombre de fijar libremente su residencia y cambiarla a voluntad.

Constituye un derecho sagrado, inherente a la persona humana, e impone en los otros el *deber correlativo* del *respeto* a la libertad ajena, base de la convivencia social. Este derecho es tan sagrado como el de la misma vida, afirmaba el Aquinate. Y así como es siempre ilícito atentar a la vida del prójimo, así también lo es no respetar su libertad atentando a ella mediante la fuerza o detención.

Este poder coactivo de limitar la libertad del individuo o de impedirla por el encarcelamiento, sólo compete a la autoridad pública, por el mismo fundamento por el que posee facultad sobre la vida de los delincuentes. El delito público supone siempre un abuso de la libertad, que hace digno al reo de que se le prive o limite dicho derecho.

El Angélico admite, contra ciertos escrúpulos legalistas de constituciones modernas derivadas del liberalismo, no sólo la reclusión penal, sino también la licitud de la *prisión preventiva.* Tal doctrina se halla avalada por la encíclica *Casti connubii,* que reconoce licitud de los castigos corporales también *ad futura reorum crimina praecavenda* [18]. Es, en efecto, lógico, y fundado en el derecho natural, que la competencia de la autoridad civil, de vigilancia y represión de los delitos públicos a

[17] La «Declaración de los derechos del hombre» de la Revolución francesa la formula así: «Art. 1: Los hombres nacen y permanecen libres ante el derecho. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común. Art. 2: El fin de toda asociación política es el mantenimiento de los derechos naturales e individuales del hombre. Estos derechos son: libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión». Cf. E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* cit., p.367ss.

[18] Enc. *Casti connubii:* D 2245.

la vez que eficaz defensa de la sociedad contra los delincuentes, ha de llevar consigo este derecho de *limitación coactiva y preventiva de la libertad* de los súbditos, no arbitrariamente ejercida, sino según las leyes.

Y tal poder de *limitación de la libertad* exterior y básica que compete a la sociedad, es claro que lleva consigo la facultad de limitar también las demás *libertades* subsiguientes a ésta: la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad de expresión y de propaganda, libertad de asociación, de enseñanza, y las libertades políticas en general. En consonancia con la anterior y fundamental libertad, hemos de proclamar, contra el liberalismo, que todas ellas son derechos *limitados* y *relativos,* subordinados a los derechos superiores e imprescriptibles de la verdad y la justicia, de la necesidad del bien común en general. Pero no es del caso extendernos aquí sobre este tema de las libertades sociales y su coartación o tolerancia.

Por fin, el Angélico señala (a.4) que estas mismas injusticias inferidas a cualquier persona redundan también en una injuria, aunque menor, sobre todos sus familiares y consanguíneos. Se trata de una circunstancia agravante de las mismas. La más destacada y específica de todas es el delito de *adulterio,* como injuria al otro consorte. Pero el Santo remite su estudio al tratado de la templanza.

CUESTION 65

(In quatuor articulos divisa)

De aliis iniuriis quae in personam committuntur

De otras injurias o pecados de injusticia contra la persona del prójimo

Deinde considerandum est de peccatis aliarum iniuriarum quae in personam committuntur (cf. q.64 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: de mutilatione membrorum.

Secundo: de verberatione.

Tertio: de incarceratione.

Quarto: utrum peccatum huiusmodi iniuriarum aggravetur ex hoc quod committitur in personam coniunctam aliis.

Hemos de considerar ahora los otros pecados de injusticia que se cometen contra las personas.

Examinaremos cuatro puntos:

Primero: la mutilación de los miembros.

Segundo: los golpes.

Tercero: el encarcelamiento.

Cuarto: si el pecado que estas injusticias entrañan se agrava por cometerse contra persona allegada.

ARTICULO 1

Utrum mutilare aliquem membro in aliquo casu possit esse licitum [a]

Si es lícito en algún caso mutilar un miembro

Dificultades. Parece que en ningún caso puede ser lícito mutilar un miembro.

1. San Juan Damasceno dice que se comete pecado "porque se separa uno de lo que es conforme a la naturaleza, para hacer lo que es contrario a ella". Ahora bien, es conforme a la naturaleza, tal como ha sido instituída por Dios, que el cuerpo humano esté íntegro en todos sus miembros, y es contrario a la naturaleza el que le falte alguno. Luego mutilar a alguien un miembro parece ser siempre pecado.

2. Lo que el alma entera es al cuerpo entero, son las partes del alma a las partes del cuerpo, como observa Aristóteles. Ahora bien, no es lícito sino a la autoridad pública el privar a nadie del alma dándole la muerte. Luego tampoco es lícito mutilar a nadie un miembro, a no ser quizá por el poder público.

3. Se debe preferir la salvación del alma a la salvación del cuerpo. Pero a nadie está permitido mutilarse un miembro para salvar su alma, puesto que por los estatutos del primer concilio de Nicea fueron castigados los que se castraban para conservar la castidad. Luego por ninguna causa es lícito mutilar a uno un miembro.

Por otra parte, dícese en el libro del Exodo: "Ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie".

Respuesta. Siendo un miembro cualquiera parte de todo el cuerpo humano, existe para el todo, como lo imperfecto para lo perfecto; de ahí que se debe disponer de un miembro del cuerpo humano en forma que sea útil al bien del todo. Ahora bien, si en sí mismo ese miembro es útil al bien de todo el cuerpo, puede, sin embargo, accidentalmente serle nocivo; por ejemplo, cuando un miembro en estado de putrefacción corrompe todo el cuerpo. Por lo tanto, si un miembro está sano y consistente en su natural disposición, no puede amputarse sin detrimento de todo el hombre. Y como, a su vez, todo hombre se ordena, como a su fin, a la sociedad entera, de la que es parte, según se ha demostrado arriba, puede suceder que la mutilación de un miembro, aunque redunde en detrimento de todo el cuerpo, sirva, sin embargo, al bien de la sociedad, en cuanto se impone a alguno como castigo para escarmiento de los pecadores. Por consiguiente, así como el poder público puede privar a uno lícita y totalmente de la vida por ciertas culpas mayores, así también puede privarle de un miembro por algunas culpas menores. Pero hacer esto no es lícito a cualquier persona privada, ni aun consintiendo el mismo a quien pertenece el miembro, puesto que con ello se injuria a la sociedad, a la que pertenecen el hombre mismo y todas sus partes.

Mas, si un miembro dañado corrompe todo el cuerpo, entonces es lícito amputarlo para la salvación de éste con consentimiento de aquel a quien el miembro pertenece, pues a cada uno está encomendado el cuidado de su propia salud. Igual razón hay si se hace la mutilación por voluntad de aquel a quien corresponde cuidar de la salud del que tiene el miembro corrupto. Fuera de estos casos, es absolutamente ilícito mutilar a alguien un miembro.

Soluciones. 1. Nada impide que lo que es contrario a la naturaleza particular sea conforme a la natu-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod mutilare aliquem membro in nullo casu possit esse licitum.

1. Damascenus enim dicit, in II libro [1], quod peccatum committitur per hoc quod "recedit ab eo quod est secundum naturam in id quod est contra naturam". Sed secundum naturam a Deo institutam est quod corpus hominis sit integrum membris; contra naturam autem est quod sit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro semper videtur esse peccatum.

2. Praeterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animae ad partes corporis, ut dicitur in II "De anima" [2]. Sed non licet alicui privare anima occidendo ipsum, nisi publica potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi forte secundum publicam potestatem.

3. Praeterea, salus animae praeferenda est saluti corporali. Sed non licet aliquem mutilare se membro propter salutem animae: puniuntur enim secundum statuta Nicaeni Concilii (cn.1) qui se castraverunt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam aliam causam licet aliquem membro mutilare.

Sed contra est quod dicitur Ex. 21,24: "Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede".

Respondeo dicendum quod cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis: per accidens tamen potest contingere quod sit nocivum, puta cum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit et in sua naturali dispositione consistens, non potest praecidi absque totius hominis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars, ut supra dictum est (q.61 a.1; q.64 a.2.5), potest contingere quod abscisio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas maiores culpas, ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatae personae, etiam volente illo cuius est membrum: quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est ipse homo et omnes partes eius.

Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est, de voluntate eius cuius est membrum, putridum membrum praescindere propter salutem totius corporis: quia unicuique commissa est cura propriae salutis. Et eadem ratio est si fiat voluntate eius ad quem pertinet curare de salute eius qui habet membrum corruptum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est contra particularem naturam es-

[a] Infra q.108 a.3; a.4 ad 2; *In Mt.* 19.

[1] *De fide orth.* l.4 c.20: MG 94,1196; cf. l.2 c.4.30: MG 94,876.970. C.1 n.19 (BK 412b23): S.TH., lect.2.

raleza universal; así la muerte y la corrupción de los seres naturales son contrarios a la naturaleza particular de aquello que se corrompe, siendo, sin embargo, conformes a la naturaleza universal; y de la misma manera el mutilar a uno un miembro, aunque sea contrario a la naturaleza del cuerpo del que es mutilado, es, empero, conforme al orden racional en atención al bien común.

2. La vida total del hombre no se ordena a algún bien propio del mismo hombre, sino más bien a ella se ordenan todos los demás bienes del hombre. Por consiguiente, privar a uno de la vida en ningún caso pertenece a quien no sea autoridad pública, a la que está confiado el cuidado del bien común. Pero la mutilación de un miembro puede servir a la salud propia de un hombre, y, por lo tanto, puede en algún caso practicarse.

3. No se debe amputar un miembro en atención a la salud corporal del todo sino cuando no se puede de otra manera procurar su curación. Pero siempre se puede atender a la salvación espiritual de otra manera que por la amputación de un miembro, puesto que el pecado está sometido a la voluntad; por consiguiente, en ningún caso es lícito amputar un miembro por evitar un pecado. Por esto, San Juan Crisóstomo, al explicar estas palabras de San Mateo: "Hay eunucos que a sí mismos se castraron por amor al reino de los cielos", dice que no se hace por "amputación de los miembros, sino por la destrucción de los malos pensamientos, porque el que se mutila incurre en maldición, pues los que obran así se equiparan a los homicidas"; y después añade: "Ni la concupiscencia se hace así más mansa, sino más tiránica, pues el germen que hay en nosotros tiene otras fuentes, que son principalmente los deseos impuros y la negligencia espi-

se secundum naturam universalem: sicut mors et corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam eius quod corrumpitur, cum tamen sit secundum naturam universalem. Et similiter mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis eius qui mutilatur, est tamen secundum naturalem rationem in comparatione ad bonum commune.

Ad secundum dicendum quod totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis: sed ad ipsam potius omnia quae sunt hominis ordinantur. Et ideo privare aliquem vita in nullo casu pertinet ad aliquem nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed praecisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis. Et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

Ad tertium dicendum quod membrum non est praecidendum propter corporalem salutem totius nisi quando aliter toti subvenire non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subvenire quam per membri praecisionem: quia peccatum subiacet voluntati. Et ideo in nullo casu licet membrum praecidere propter quodcumque peccatum vitandum. Unde Chrysostomus, exponens illud Mt. 19,12, "Sunt eunuchi qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum", dicit [3]: "Non membrorum abscisionem, sed malarum cogitationum interemptionem. Maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscidit: etenim quae homicidarum sunt talis praesumit". Et postea subdit: "Neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior. Aliunde enim habet fontes sperma quod in nobis est, et praecipue a proposito incontinenti et mente negligenti:

[3] Homil.62: MG 58,599.

nec ita absciso membri comprimit tentationes, ut cogitationis frenum".

ritual; ni tampoco la amputación de un miembro comprime las tentaciones tanto como el freno del pensamiento".

ARTICULO 2

Utrum liceat patribus verberare filios, aut dominis servos

Si es lícito a los padres azotar a sus hijos, o los señores a sus siervos

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat patribus verberare filios, aut dominis servos.

1. Dicit enim Apostolus, ad Eph. 6,4: "Vos, patres, nolite ad iracundiam provocare filios vestros". Et infra (v.9), subdit: "Et vos, domini, eadem facite servis, remittentes minas". Sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur. Sunt etiam minis graviora. Ergo neque patres filios, neque domini servos debent verberare.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in X "Ethic." [4], quod "sermo paternus habet solum monitionem, non autem coactionem". Sed quaedam coactio est per verbera. Ergo parentibus non licet filios verberare.

3. Praeterea, unicuique licet alteri disciplinam impendere: hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut supra (q.32 a.2) dictum est. Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare. Quod patet esse falsum. Ergo et primum.

Sed contra est quod dicitur Prov. 13,24: "Qui parcit virgae, odit filium suum"; et infra, 23, 13-14: "Noli subtrahere a puero disciplinam. Si enim percusseris eum virga, non morietur: tu virga percuties eum, et animam eius de inferno liberabis". Et Eccli.

Dificultades. Parece que no es lícito a los padres azotar a sus hijos, ni los dueños a sus siervos.

1. Dice el apóstol San Pablo: "Vosotros, padres, no provoquéis a ira a vuestros hijos"; y más adelante añade: "Vosotros, señores, haced eso mismo con los siervos, dejando las amenazas". Ahora bien, a causa de los azotes son algunos provocados a ira, y son también los azotes más graves que las amenazas. Luego ni los padres deben azotar a sus hijos ni los señores a sus siervos.

2. Indica Aristóteles que "la palabra del padre debe ser solamente amonestación, pero no coacción". Mas hay coacción cuando se llega a golpear. Luego no es lícito a los padres golpear a sus hijos.

3. A cada uno es lícito corregir a otro, pues ello entraña una limosna espiritual, como ya se ha expuesto. Luego, si es lícito a los padres azotar a sus hijos por vía de corrección, por igual motivo será lícito a cualquier persona azotar a otra, lo cual es evidentemente falso. Luego también lo primero.

Por otra parte, léese en el libro de los Proverbios: "El que no usa de la vara, quiere mal a su hijo"; y más adelante: "No escatimes al niño las correcciones, porque, si le golpeas con la vara, no morirá; tú le sacudirás con ella y librarás su alma del infierno". También en el

[4] C.9 n.12.14 (BK 1180a18; b5): S.TH., lect.14.15.

Ec'esiástico se lee: "Al siervo malvado, tortura y grillos".

Respuesta. Por la verberación se infiere daño al cuerpo del que es azotado, pero de distinta manera que por la mutilación, porque la mutilación destruye la integridad del cuerpo, mientras que la verberación solamente produce dolor; por eso es muchos menos perjudicial que la mutilación de un miembro. Pero no es lícito inferir daño a alguien sino en concepto de castigo y por razón de la justicia. Y nadie castiga con justicia a otro a no ser que esté sujeto a su jurisdicción. Por lo tanto, sólo puede lícitamente golpear quien tiene alguna potestad sobre el que es golpeado. Y, puesto que el hijo está sometido a la potestad del padre y el siervo a la de su señor, puede lícitamente el padre pegar a su hijo y el señor a su siervo con fines de corrección y disciplina.

Soluciones. 1. Siendo la ira deseo de venganza, se excita principalmente cuando uno se cree injustamente herido, como señala Aristóteles. De ahí que, aun prohibiéndose a los padres que provoquen a ira a sus hijos, no se les prohibe que les peguen por vía de disciplina, sino el que les azoten desmedidamente.—Y la recomendación que se dirige a los señores de que economicen amenazas a sus siervos, puede entenderse de dos maneras: primera, que usen de las amenazas con discreción, lo cual entra en la moderación de la corrección; segunda, que no ejecuten siempre aquello con que amenazan, lo cual entraña que la decisión con que se amenaza a alguien a título de castigo debe ser atemperada a veces por la misericordia del perdón.

2. Cuanto mayor sea la potestad, mayor poder de coacción debe tener. Y como la ciudad es una comunidad perfecta, el príncipe de la ciudad tiene perfecta potestad de represión y,

33,28 dicitur: "Servo malevolo tortura et compedes".

Respondeo dicendum quod per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori eius qui verberatur, aliter tamen quam in mutilatione: nam mutilatio tollit corporis integritatem, verberatio vero tantummodo afflcit sensum dolore. Unde multo minus nocumentum est quam membri mutilatio. Nocumentum autem inferre alicui non licet nisi per modum poenae propter iustitiam. Nullus autem iuste punit aliquem nisi sit eius ditioni subiectus. Et ideo verberare aliquem non licet nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur. Et quia filius subditur potestati patris, et servus potestati domini, licite potest verberare pater filium et dominus servum, causa correctionis et disciplinae.

Ad primum ergo dicendum quod, cum ira sit appetitus vindictae, praecipue concitatur ira cum aliquis se reputat laesum iniuste: ut patet per Philosophum, in II "Rhet."[a] Et ideo per hoc quod patribus interdicitur ne filios ad iracundiam provocent non prohibetur quin filios verberent causa disciplinae: sed quod non immoderate eos affligant verberibus. — Quod vero inducitur dominis quod remittant minas, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut remisse minis utantur: quod pertinet ad moderationem disciplinae. Alio modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est: quod pertinet ad hoc iudicium quo quis comminatus est poenam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

Ad secundum dicendum quod maior potestas maiorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coercendi: et

[a] C.3 n.15 (BK 1380b10).

ideo potest infligere poenas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem et dominus, qui praesunt familiae domesticae, quae est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coercendi secundum leviores poenas, quae non inferunt irreparabile nocumentum. Et huiusmodi est verberatio.

Ad tertium dicendum quod exhibere disciplinam volenti cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere est solum eius cui aliter cura committitur. Et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare.

por consiguiente, puede imponer penas irreparables, como la muerte o la mutilación; mas el padre y el señor, jefes de la sociedad doméstica, que es una comunidad imperfecta, tienen potestad imperfecta de represión, empleando penas más leves, que no causen daño irreparable, y tal es la verberación.

3. Es lícito a cualquier hombre corregir a quien lo desea. Pero corregir al que no quiere la corrección corresponde solamente a aquel que está encargado del cuidado de otro. Y dentro de esto está el castigo de azotes.

ARTICULO 3

Utrum liceat aliquem hominem incarcerare [a]

Si es lícito encarcelar al hombre

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non liceat aliquem hominem incarcerare.

1. Actus enim est malus ex genere qui cadit supra indebitam materiam, ut supra dictum est (1-2 q.18 a.2). Sed homo, habens naturalem arbitrii libertatem, est indebita materia incarcerationis, quae libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarcerare.

2. Praeterea, humana iustitia regulari debet ex divina. Sed sicut dicitur Eccli. 15,14: "Deus reliquit hominem in manu consilii sui". Ergo videtur quod non est aliquis coercendus vinculis vel carcere.

3. Praeterea, nullus est cohibendus nisi ab opere malo: a quo quilibet licite potest alium impedire. Si ergo incarcerare aliquem esset licitum ad hoc quod cohiberetur a malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare. Quod patet esse falsum. Ergo et primum.

Sed contra est quod Lev. 24,11-12 legitur quendam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiae.

[a] *Infra* q.108 a.3

Dificultades. Parece no ser lícito encarcelar al hombre.

1. El acto que recae sobre materia indebida es malo por su género, como se ha probado en otra parte. Pero el hombre, que tiene por naturaleza la libertad de su albedrío, es materia indebida de la encarcelación, opuesta a la libertad. Luego es ilícito encarcelarlo.

2. La justicia humana debe acomodarse a la divina, y, según dice la Sagrada Escritura, "Dios dejó al hombre en manos de su propio consejo". Luego parece que a nadie debe constreñirse con prisiones o encarcelándole.

3. A nadie se debe cohibir salvo para evitar que obre mal, lo cual puede lícitamente impedirse a otro. Si, pues, fuese lícito encarcelar a un hombre para impedirle que obre mal, sería lícito a cualquiera encarcelar a otro, lo cual es evidentemente falso. Luego también lo primero.

Por otra parte, léese en el Levítico que "un hombre fué reducido a prisión por el pecado de blasfemia".

Respuesta. En los bienes del cuerpo hay que considerar tres órdenes: primero, la integridad de la sustancia corporal, a la cual se perjudica por el homicidio o la mutilación; segundo, la delectación o el reposo de los sentidos, a que se opone la verberación o todo lo que produce sensación de dolor; tercero, el movimiento y uso de los miembros, que es impedido por las cadenas, encarcelamiento o por cualquier detención. Por consiguiente, encarcelar a alguien o detenerle en cualquier forma es ilícito, si no se hace según el orden de la justicia, bien por castigo, bien por prevención para evitar algún mal.

Respondeo dicendum quod in bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primo quidem, integritas corporalis substantiae: cui detrimentum affertur per occisionem vel mutilationem. Secundo, delectatio vel quies sensus: cui opponitur verberatio, vel quidlibet sensum dolore afficiens. Tertio, motus et usus membrorum: qui impeditur per ligationem vel incarcerationem, seu quamcumque detentionem. Et ideo incarcerare aliquem, vel qualitercumque detinere, est illicitum nisi fiat secundum ordinem iustitiae, aut in poenam aut ad cautelam alicuius mali vitandi.

Soluciones. 1. El hombre que abusa de la potestad que le está conferida merece perderla, y, por consiguiente, el hombre que, pecando, ha abusado del libre uso de sus miembros, merece la encarcelación.

Ad primum ergo dicendum quod homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere. Et ideo homo qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

2. Dios algunas veces, y según el orden de su sabiduría, constriñe a los pecadores para que no puedan consumar sus pecados; así lo expresa el libro de Job: "El desvanece los pensamientos de los malignos para que sus manos no puedan cumplir lo que habían comenzado". Pero en otras ocasiones les permite hacer lo que quieran, y del mismo modo, según la justicia humana, no son encarcelados los hombres por cualquier falta, sino por algunas.

Ad secundum dicendum quod Deus quandoque, secundum ordinem suae sapientiae, peccatores cohibet ne possint peccata implere: secundum illud Iob 5,12: "Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod coeperant". Quandoque vero eos permittit quod velint agere. Et similiter secundum humanam iustitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

3. Es lícito a cualquiera detener a un individuo durante cierto tiempo para impedirle perpetrar la acción mala que va a cometer en el acto, como cuando uno detiene a alguien para que no se suicide o hiera a otro. Pero encerrar o encadenar a una persona sólo pertenece a aquel que tiene en su mano el disponer universalmente de los actos y de la vida de otro, puesto que por ello se impide a aquella persona no solamente obrar mal, sino también obrar bien.

Ad tertium dicendum quod detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet: sicut cum aliquis detinet aliquem ne se praecipitet, vel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere vel ligare ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus et vita alterius: quia per hoc impeditur non solum a malis, sed etiam a bonis agendis.

ARTICULO 4

Utrum peccatum aggravetur ex hoc quod praedictae iniuriae inferuntur in personas aliis coniunctas [a]

Si el pecado se agrava cuando dichas injurias se infieren a personas allegadas

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum non aggravetur ex hoc quod praedictae iniuriae inferuntur in personas aliis coniunctas [b].

Dificultades. Parece que el pecado no se agrava porque dichas injurias se infieran a personas allegadas.

1. Huiusmodi enim iniuriae habent rationem peccati prout nocumentum alicui infertur contra eius voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in personam propriam infertur, quam quod infertur in personam coniunctam. Ergo iniuria illata in personam coniunctam est minor.

1. Tales injurias tienen razón de pecado en cuanto perjudican a alguien contra su voluntad. Ahora bien: es más contrario a la voluntad del hombre el mal inferido al individuo mismo que el que se hace a una persona allegada. Luego la injuria inferida a un allegado es menor.

2. Praeterea, in sacra Scriptura praecipue reprehenduntur qui pupillis et viduis iniurias inferunt: unde dicitur Eccli. 35,17: "Non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitus". Sed vidua et pupillus non sunt personae aliis coniunctae. Ergo ex hoc quod infertur iniuria personis coniunctis non aggravatur peccatum.

2. En la Sagrada Escritura se reprende sobre todo a aquellos que injurian a los huérfanos y a las viudas, por lo cual se dice en el Eclesiástico: "No desechará (el Señor) los ruegos del huérfano, ni a la viuda si derramase voces de gemido". Pero las viudas y los huérfanos no son personas allegadas a otras. Luego, por injuriar a los allegados, no se agrava el pecado.

3. Praeterea, persona coniuncta habet propriam voluntatem, sicut et principalis persona. Potest ergo aliquid ei esse voluntarium quod est contra voluntatem principalis personae: ut patet in adulterio, quod placet uxori et displicet viro. Sed huiusmodi iniuriae habent rationem peccati prout consistunt in involuntaria commutatione. Ergo huiusmodi iniuriae minus habent de ratione peccati.

3. La persona allegada tiene voluntad propia, como la persona principal a la que está unida; por eso, lo que es contrario a la voluntad de la persona principal, puede ser conforme a la voluntad de la allegada, como se ve en el adulterio, el cual agrada a la mujer y desagrada al esposo. Pero tales injurias sólo constituyen pecado en cuanto consisten en conmutación involuntaria; luego tienen menor razón de pecado.

---

[a] 1-2 q.73 a.9.

[b] Cf. q.64 introd.; q.61 a.3.

Por otra parte, se amenaza en el Deuteronomio como con una agravación de castigo: "Serán entregados tus hijos y tus hijas a otro pueblo a la vista de tus ojos".

Respuesta. El pecado de injusticia, en igualdad de circunstancias, es tanto más grave cuanto mayor es el número de personas a que afecta. Por ende, es pecado más grave herir a un príncipe que a una persona particular, puesto que redunda en injuria de toda la sociedad, según se ha expuesto. Y cuando se injuria a una persona unida a otra de cualquier modo, esta injuria afecta a dos personas, y, por tanto, en paridad de circunstancias, se agrava por esa razón misma el pecado. Sin embargo, concurriendo determinadas circunstancias, puede ser más grave el pecado cometido contra una persona que a nadie está unida, ya por la dignidad de esa persona, ya por la magnitud del daño.

Soluciones. 1. La injuria hecha a una persona allegada es menos nociva a la persona a quien está unida que si se infiriese el daño inmediatamente a esta misma, y, desde este punto de vista, el pecado es menor. Pero todo lo que entraña injuria hecha a la persona a quien se está unido, se añade al pecado en que ya uno incurrió al dañar directamente a la otra persona.

2. Las injurias hechas a las viudas y huérfanos se tienen por más graves, ya porque más se oponen a la misericordia, ya porque el mismo daño ocasionado a tales personas es más nocivo, puesto que no tienen quien les ayude.

3. Si la esposa consiente voluntariamente en el adulterio, el pecado será menor y la injusticia también por parte de la misma mujer, como sería más grave si el adúltero la forzara con violencia. Sin embargo, no por eso desaparece la injuria cometida contra el esposo, puesto que "la mujer no tiene potestad sobre su

Sed contra est quod Deut. 28,32, ad quandam exaggerationem dicitur: "Filli tui et filiae tuae tradentur alteri populo videntibus oculis tuis".

Respondeo dicendum quod quanto aliqua iniuria in plures redundat, ceteris paribus, tanto gravius est peccatum. Et inde est quod gravius est peccatum si aliquis percutiat principem quam personam privatam: quia redundat in iniuriam totius multitudinis, ut supra dictum est (1-2 q.73 a.9). Cum autem infertur iniuria in aliquam personam coniunctam alteri qualitercumque, iniuria illa pertinet ad duas personas. Et ideo, ceteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum. Potest tamen contingere quod secundum aliquas circumstantias sit gravius peccatum quod fit contra personam nulli coniunctam: vel propter dignitatem personae, vel propter magnitudinem nocumenti.

Ad primum ergo dicendum quod iniuria illata in personam coniunctam minus est nociva personae cui coniungitur quam si in ipsam immediate inferretur: et ex hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad iniuriam personae cui coniungitur, superadditur peccato quod quis incurrit ex eo quod aliam personam secundum se laedit.

Ad secundum dicendum quod iniuriae illatae in viduas et pupillos magis exaggerantur, tum quia magis opponuntur misericordiae. Tum quia idem nocumentum huiusmodi personis inflictum est eis gravius, quia non habent relevantem.

Ad tertium dicendum quod per hoc quod uxor voluntarie consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum et iniuria ex parte ipsius mulieris: gravius enim esset si adulter violenter eam opprimeret. Non tamen per hoc tollitur iniuria ex parte viri: quia "uxor non habet potestatem sui

corporis, sed vir", ut dicitur I ad Cor. 7,4. Et eadem ratio est de similibus. De adulterio tamen, quod non solum iustitiae, sed etiam castitati opponitur, erit locus infra agendi in tractatu de temperantia (q.154 a.8).

propio cuerpo, sino el marido", según San Pablo en su epístola a los Corintios. El mismo razonamiento debe aplicarse a otras cosas parecidas. Pero acerca del adulterio, que no sólo se opone a la justicia, sino también a la castidad, hablaremos nuevamente en el tratado de la templanza.

INTRODUCCION A LA CUESTION 66

EL DERECHO DE PROPIEDAD Y LA INJUSTICIA DEL HURTO

Sigue ocupándose Santo Tomás de las injusticias contra la conmutativa en materia involuntaria, es decir, las que suponen violación de *los derechos personales, fundamentales,* del hombre. Después de las faltas contra la vida y la integridad personal del hombre, aquí entran en serie los pecados de injusticia contra la posesión de los bienes exteriores. Sin duda son bienes más altos los bienes del honor y la fama, cuyas injusticias contrarias se analizan después. La razón obvia de esta transposición es que en la substracción de los bienes de fortuna se comete injusticia de *hecho,* de suyo más grave que las injusticias de palabra.

No es menester señalar que, al hablar de la injusticia del hurto, el Aquinate intenta determinar también las *normas positivas* de justicia sobre la posesión de los bienes de la tierra. Por *primera vez* en estas cuestiones dedica *dos artículos a fundamentar* previamente este derecho de propiedad. Preámbulo todavía bien breve, dada la actualidad constante de esta cuestión eterna del fundamental derecho de propiedad.

El Angélico se remite ante todo a Aristóteles, cuya argumentación doctrinal sobre la posesión natural de los bienes de la tierra y la necesidad de la división de la propiedad resume brevemente aquí. Y más largamente se inspira en la tradición teológica y canónica, cristalizada sobre todo en el Decreto de Graciano. De esta colección canónica recoge, sobre todo, los textos de los Padres que hablan de la posesión común de bienes, y a través del mismo se reflejan datos y expresiones técnicas del antiguo derecho romano, que el Angélico conoce e indirectamente alega.

En cuanto al pecado de hurto en sí mismo, las fuentes bíblicas y los Padres, máxime San Agustín, citados por el Santo, hablaban ya con elocuencia de su malicia.

La cuestión aparece así claramente dividida en dos partes: una previa, *sobre el fundamento del derecho de propiedad,* sea en común (a.1) o en cuanto a la división de las propiedades (a.2); la segunda trata del pecado en sí, ante todo de la noción de hurto (a.3) y su distinción de la rapiña (a.4); luego, de la malicia (a.5) y gravedad de este pecado (a.6) y de la posible licitud, tanto del hurto en necesidad extrema (a.7) como de la rapiña (a.8); por fin, de la gravedad comparativa de ambas formas de robo (a.9).

I. La teología del derecho de posesión o dominio (a.1)

Santo Tomás, con todos los antiguos, hablaba del derecho de propiedad bajo estos términos clásicos de *posesión* y, sobre todo, de *dominio*. Los dos son usados con abundancia a lo largo de toda la cuestión. Y es que

ambos derivan de la nomenclatura corriente en el derecho romano, que pasa después a toda la literatura jurídica y teológica. Especialmente se emplea en este primer artículo, y con profusión, el término técnico de *dominium* para significar la propiedad y toda forma de posesión de los bienes exteriores.

El término aparecía en el epígrafe que encabezaba la sección correspondiente del derecho romano: *De acquirendo rerum dominio,* se dice en el título respectivo del *Digesto* [1]. Asimismo, en las *Instituciones: De rerum divisione et adquirendo dominio ipsarum* [2], se encabeza esa materia de la posesión de bienes y los modos de adquirirla, que ha de dar lugar a las larguísimas disquisiciones y prolijos comentarios *De dominio* en los juristas, las cuales se introdujeron también en las mismas obras teológicas. Sólo Santo Tomás se muestra sobrio, considerando ajeno a su obra teológica recoger todas las determinaciones del derecho positivo sobre adquisición de propiedad y contentándose con la fundamentación filosófico-teológica de este derecho.

El Angélico emplea aquí este vocablo en la misma acepción de los juristas antiguos. Para él, «*dominium* designa el derecho subjetivo del poseedor o del propietario» [3]. Pero en otros lugares le ha dado una amplitud mayor de sentido y un alcance filosófico. Significa para él la realidad de ser *dominus* en todas sus formas. Y ante todo lo aplica al auténtico poder y dominación que tiene el hombre sobre su propia persona y su destino; este imperio incontestado que ejerce sobre todo su ser y destino, lo tiene el hombre por el hecho de ser dueño de sus actos»: *dominus sui actus.* Tal señorío sobre sus propios actos lo ejerce mediante la razón y voluntad libres y equivale a la misma *libertad;* por eso ha puesto el Angélico en dicho dominio sobre sus actos el origen y punto de partida de todo el orden moral [4].

Por extensión, el hombre tiene *dominium* «de su vida y de sus miembros» y, asimismo, de «su fama y de su honor», como se ha visto antes y se verá en las cuestiones siguientes. No es extraño que tal señorío de sus propias obras lleve consigo el ser dueño de todos los frutos y productos de las mismas, de sus méritos y virtudes y de las cosas exteriores usadas mediante su actividad.

Se habla también «del dominio de un hombre sobre otro hombre», *que es la servidumbre,* o bien el poder de los padres sobre los hijos o de los gobernantes sobre los súbditos, es decir, el *dominium politicum.* Así, aduce el Aquinate las fórmulas *optimum dominium regis* [5], *dominium et praelationem infidelium supra fideles, ius dominii vel praelationis,* etc. [6].

Con razón cabe hablar, pues, de la *noción analógica del dominio* en dicha amplia perspectiva en que Santo Tomás considera este concepto. Y no es menester subrayar que, para el Aquinate y los juristas, dicha idea de dominio tiene sentido activo de un *derecho subjetivo,* de poder y fa-

---

[1] *Digest.* l.41 tít.1,1.° El texto empieza así: «*Quarundam rerum dominium nanciscimur iure gentium* quod ratione naturali inter homines peraeque servatur: quarundam iure civili».

[2] *Institut.* l.2 tít.1 par.11: «Quarundam enim rerum dominium nanciscimur iure naturali, quod (sicut diximus) appellatur ius gentium: quarundam vero iure civili».

[3] C. SPICQ, *Dominium, possessio, proprietas chez S. Thomas et chez les juristes romains:* Rev. Scienc. Phil. Théol., 18 (1929) p.269-281; ID., *La notion analogique de dominium et le droit de propiété:* Rev. Scienc. Phil. Théol., 20 (1931), p. 52-76.

[4] 1-2 pról.; q.1 a.1.2; q.6 a.2 ad 2; a.3 *sed contra;* q.17 a.5; a.6 *sed contra,* ad 2; q.21 a.2, etc.; *C. Gent* 3,1.111-113 et passim. Cf. L. LACHANCE, *Humanisme politique de S. Thomas* I (París-Ottawa 1939) p.255ss.

[5] *De regim. princ.* l.1 c.4 et passim.

[6] 2-2 q.10 a.10. Cf C. SPICQ, art.cit.

cultad de la persona, aunque englobando a veces el significado objetivo o la *cosa* misma y su pertenencia al propietario, en el sentido objetivista del concepto aquiniano del *ius*.

De igual modo, este *dominium*, al menos perfecto, sobre las cosas, es una propiedad, el *ius proprietatis*. Pero, no siendo sinónimos, el Angélico se vale de otras fórmulas para designar el dominio de perfecta propiedad: «proprietas possessionum» (a.2 ad 1), «potestas procurandi et dispensandi» (a.2); *possessiones simpliciter esse proprias quantum ad proprietatem dominii* (II *Polit.* lect.4). Y, como es también obvio, cualquiera de esas formas de dominio puede designarse a su vez con el nombre genérico de *possessio, possidere*, que en el lenguaje del Angélico, como en el de los juristas, significa en rigor el *acto físico de ejercer el dominio*, ya que hay posesión de mala fe [7].

1. CONCEPTO Y SIGNIFICACIONES DEL DOMINIO.—Los teólogos clásicos aceptan con el Aquinate esta amplia perspectiva en la idea y significado de dominio. Así, pues, *a)* en su noción lata y *analógica* significará *toda potestad sobre las cosas o personas*, siquiera sea sobre uno mismo. Tal es la acepción verbal del vocablo, derivado de *dominus* y que denota cualquier *superioridad* y poder sobre algo. Y, bajo este aspecto, *dominium* tiene casi la misma amplitud y sentido que el *ius*.

b) En una acepción más restringida, pero aún impropia, dominio significa el poder de superioridad *o la potestad de regir a los súbditos*. Tal es tanto la autoridad perfecta, o *ius iurisdictionis*, como, sobre todo, la llamada *potestad dominativa*, autoridad inferior que se ejerce en las sociedades imperfectas y la poseen los padres y superiores respecto de los hijos e inferiores. Se distingue del dominio propio en que esta facultad de los gobernantes de disponer de los súbditos y de sus cosas nunca es *en bien propio*, sino en bien de los subordinados o en utilidad común. En la tradición escolástica se ha llamado *dominio alto* a tal poder del Estado sobre los bienes de los súbditos; mas no se trata de verdadera propiedad, sino del mismo poder del gobernante, que dispone de los bienes de los particulares indirectamente, en cuanto ello es necesario para el bien común.

c) El *dominio en sentido propio* es la facultad de disponer o usar de la cosa en provecho propio, *in proprium commodum*. Cuando este dominio es *pleno o perfecto*, de disponer de la substancia de la cosa y de su utilidad, se tiene el *derecho de propiedad*.

Las definiciones todas de la propiedad coinciden en esta idea de la misma como dominio perfecto. La definición atribuída a los juristas romanos [7b]: *Ius utendi, fruendi et abutendi re sua quatenus iuris ratio patitur*, tenía un sentido recto, puesto que el *ius abutendi* equivalía a consumir la cosa o destruirla, lo que es señal del dominio perfecto o facultad de disponer de la misma substancia de la cosa. En el mismo sentido, la tradición posterior de juristas y canonistas lo definía como «un derecho real de disponer perfectamente de una cosa en provecho propio y para todos los usos no prohibidos por la ley».

---

[7] C. SPICQ, *Dominium, possessio, proprietas chez S. Thomas et chez les juristes romains* cit., p.272ss.

[7b] No se encuentra dicha fórmula en los jurisconsultos romanos ni en el *Corpus iuris civilis*. En el Derecho romano aparecen sólo como fórmulas de definición de la propiedad: «plena in re potestas», «plenum proprietatis ius». La fórmula mencionada: «ius utendi, fruendi et abutendi», comienza a usarse por los comentadores del siglo XVII como expresión del concepto romano de propiedad en el sentido en que lo interpretamos. Cf. N. NOGUER, *Malandanzas de una definición de la propiedad. El «ius abutendi»*: Razón y Fe, 64 (1922) p.163-73; 287-302; ARTOLAN, *Explicación histórica de las Instituciones del emperador Justiniano* (Madrid 1877) I p.«298ss.

En cuanto a la fórmula empleada por Santo Tomás: *Potestas procurandi et dispensandi* (a.2), se refiere a todos los actos de gestión, explotación, administración y empleo o distribución de los bienes, que el antiguo mayordomo de las casas señoriales o posesiones, el *procurator* o *dispensator*, ejercía en nombre de su señor, y alude a la forma propia del dominio del hombre, que es de simple administración de los bienes de la tierra a él confiados y que permanecen propiedad absoluta de Dios; pero, dentro de este plano de dominio relativo, implica el mismo derecho y todos los actos de disponer perfectamente de tales bienes [8].

Además del dominio perfecto de propiedad está el *dominio semipleno o imperfecto*, en todas las modalidades reconocidas por el derecho romano y admitidas en la legislación civil de todos los tiempos. Se reducen al *dominio radical* o simple propiedad sobre la cosa misma, sin disponer de sus frutos, y *dominio indirecto o útil*, que contiene todos los grados de derecho sobre una *cosa ajena*, de percibir sus frutos y utilidades, salva siempre la substancia de la misma: desde el *usufructo*, que es el derecho ilimitado de percibir y disponer de todos los frutos de la cosa ajena, hasta *el uso y habitación*, en que el usuario tiene más limitaciones y restricciones, impuestas por la ley, en la percepción de aquellos frutos de la propiedad ajena. Por fin, los otros derechos reales más limitados sobre las propiedades ajenas, reconocidos y bien definidos por las leyes: desde la antigua *emphyteusis*, consistente en un usufructo, temporal o perpetuo y hereditario, sobre un fundo ajeno a cambio de una pensión anual o *canon*, en reconocimiento del dominio del propio señor, y que era vigente sobre todo en el derecho eclesiástico (c.1542), hasta las otras formas de *servidumbre* y *ius superficiei*, de *privilegio* o *pignoración, hipoteca*, etc.

Y ya notamos antes cómo la idea de *posesión* no añade un contenido nuevo sobre la noción de dominio y propiedad, sino que, tanto en el Angélico como en la terminología jurídica, expresa, en sentido activo, *el ejercicio actual del dominio*, o bien, en su aspecto pasivo, la misma cosa sobre que se tiene dominio. Hay una posesión *de hecho*, que goza del favor y protección de la ley, y una posesión *de derecho*. Pero la legislación moderna tiende a considerar la posesión como un simple hecho, sea justo o injusto [9].

2. SUJETO Y OBJETO DEL DOMINIO.—Los teólogos clásicos también se extendían en amplias disquisiciones sobre estos puntos, a que nosotros hacemos breve alusión.

Lo mismo que del derecho universalmente, *el sujeto del dominio sólo puede ser una persona o naturaleza intelectual*, única que tiene el poder, por el entendimiento y voluntad, de disponer de los seres inferiores para su propio uso. Pues sólo la voluntad libre es el fundamento y *sujeto inmediato* del derecho y del dominio. Por lo tanto, Dios, como sujeto de dominio absoluto de personas y cosas; los ángeles y hombres, en cuanto al dominio relativo que participan sobre los bienes temporales.

Las personas humanas son consideradas capaces de dominio, de cualquier orden y condición que sean: *las personas físicas* o individuos y *las personas morales*, sean colegiales, como las sociedades supremas, Iglesia y Estado, e inferiores, familias y todo género de sociedades, sean o no colegiales, instituciones y fundaciones.

---

[8] C. SPICQ, *La justice* II (Paris 1933) p.314-16.

[9] MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.164,3.°; ZALBA-REGATILLO, *Theol. moralis* II n.158.

Y bien sabido es que la capacidad radical de dominio la lleva la persona humana siempre consigo, como los demás derechos naturales. Sujeto de dominio puro o habitual es todo hombre, aun privado del uso de la razón. A los niños, amentes y hasta al concebido y aún no nacido se le reconoce capacidad jurídica [10], porque el dominio se funda, no en alguna otra cualidad de la virtud y la gracia, como dijeran los herejes, sino en la naturaleza desnuda y sus potencias racionales.

De igual suerte, considerado el objeto del *dominio humano* en toda su amplitud, lo constituirán todas aquellas realidades que pueden aportar alguna utilidad al hombre y pueden ser apropiadas por éste al menos en cuanto a su uso. Son llamados *bienes útiles,* y la clásica enumeración de los bienes del hombre que entran bajo su dominio está contenida en la conocida trilogía.

a) *Bienes internos,* y ante todo aquellos indistintos del mismo hombre: su cuerpo, su alma, la vida, potencias y miembros. Sobre ellos no tiene dominio directo y perfecto, ya que sólo Dios se ha reservado el dominio de nuestras vidas. Al hombre le corresponde un dominio útil, de administración y uso de ellos, con el doble deber de custodiarlos y conservarlos. Los bienes internos, pero distintos al hombre mismo, como sus obras, su actividad y trabajo, espiritual y corporal; sus virtudes y méritos, son objeto de *dominio perfecto* de cada uno, pues nuestro poder de dominar se ejerce inmediatamente sobre nuestros actos.

b) *Los bienes mixtos y espirituales,* los del honor, la fama y el buen nombre, también son objeto del dominio perfecto del hombre, ya que son adquiridos por nosotros y, con limitaciones, están a nuestra libre disposición, como se dirá más tarde.

c) Por fin, *son los bienes exteriores* del mundo el objeto más propio del dominio humano. Su amplitud es inmensa, pues se extiende a todas aquellas cosas aptas para una ocupación efectiva, para ser ligadas a la persona humana al menos en cuanto a sus beneficios o el uso de las mismas. Hoy día se habla ya de la propiedad de los mares, de la apropiación de espacios aéreos, y pronto se hablará de ocupación de espacios astronómicos o de regiones lunares. A más no llega aún la influencia humana. ¿Cuál es *el fundamento teológico* de ese dominio humano sobre las cosas?

3. EL DERECHO DE DOMINIO PERFECTO EN GENERAL.—Los teólogos clásicos han desarrollado la grandiosa perspectiva teológica de este fundamento del derecho de posesión del hombre sobre las cosas, con admirable hondura y concisión presentada por el Angélico en el artículo 1. Sigamos, por ejemplo, algunas de las proposiciones escalonadas que Vitoria [11] propone:

1.ª Sólo Dios tiene dominio pleno, absoluto y principal sobre todas las cosas.

Así es presentado el dominio divino en la Sagrada Escritura (Ps. 23, 1.9; Iudith 9,17, etc.). Dios ha creado todas las cosas, y a El corresponde una dominación natural sobre todas ellas, pues que sólo El tiene pleno poder sobre el ser total de las cosas, las cuales sólo a su poder creador le están sujetas plenamente. El Aquinate llama este dominio de Dios *dominium naturae* (q.1 ad 3), y no solamente en cuanto *al uso* de las

[10] *Código C. Esp.,* a.29-30; J. MALDONADO, *La condición jurídica del «nasciturus» en el Derecho español* (Madrid 1946).

[11] F. VITORIA, *Comentarios inéditos a la 2-2 de Santo Tomás* in q.62 a.1 n.9-16 (ed. V. Beltrán de Heredia, Salamanca 1934) t.3 p.67ss.

cosas, que corresponde al hombre; el hombre puede transformarlas, pero no puede destruir todo su ser. Pero este dominio divino, absoluto e imparticipable, es la fuente primera de toda otra dominación y poder en la tierra.

2.ª Dios ha comunicado a sólo los hombres un dominio natural sobre todas las cosas exteriores y criaturas irracionales.

Es un dominio *natural,* porque es dado al hombre por la comunicación de su misma naturaleza racional. El hombre es el señor natural de toda la creación, el que domina en toda ella. Así consta en el relato del Génesis (Gen. 1,26-28) sobre la creación del hombre: Dios hizo el hombre a su «imagen y semejanza para que domine» sobre todos los animales y seres irracionales creados en ella; le ha mandado crecer y multiplicarse y así «someter y dominar» a todas esas criaturas. Lo mismo se canta en el salmo 8,7-8: «Le diste el señorío sobre las obras de tus manos, todo lo has puesto bajo sus pies».

El texto bíblico apunta también *a la razón formal* y fundamento de este señorío: que el hombre, por su naturaleza racional, participa de la imagen y semejanza de Dios, cuyo signo y atributo más propio es el dominio de los seres inferiores. Esta imagen y sello propio de Dios están en su ser espiritual, en su razón y voluntad libre, por las que puede subyugar las criaturas y *usar* de ellas, destinándolas a sus fines propios y a la satisfacción de sus necesidades.

3.ª Por derecho natural compete al hombre un dominio directo sobre todas las criaturas y bienes exteriores en orden al uso de los mismos.

Si, en efecto, Dios le ha comunicado, con su misma naturaleza, tal poderío sobre las cosas, es lógico que posea tal dominio natural sobre ellas. Se trata de un poder participado y limitado, que Santo Tomás llama *quantum ad usum ipsius rei.* Este concepto teológico de *derecho de uso* no coincide con la noción jurídica de *dominio útil.* Se trata de un dominio directo y posesión de la substancia de las cosas, pero siempre en orden *al uso de las mismas,* no de dominio existencial y sobre su ser íntimo.

Este dominio se traduce en un *derecho natural y fundamental del hombre* a la posesión de los bienes de la tierra. El Angélico lo *fundamenta* también desde las cosas mismas, *por el orden intrínseco de la creación y el destino natural de los seres.* Pues es un principio universal que «las cosas imperfectas han sido creadas por las perfectas» y para ellas (a.1). De ahí que, «según el orden natural instituído por la misma Providencia, las criaturas inferiores han sido *destinadas* a sustentar las necesidades de los hombres» (a.7)

A este orden y finalidad natural *inscrito* en las cosas, según el cual, en el plan de la divina Providencia, aparece *la persona humana como fin* de todos los seres inferiores, corresponde en *el hombre un derecho natural al dominio y uso* de ellas. El análisis de la naturaleza humana hace ver, a su vez, que *va inscrito en él este correlativo* poder de dominación. El hombre tiene necesidad, para el sustento de su vida y para realizar su perfección natural, de las cosas exteriores, del empleo para sus propios fines de los frutos y utilidad de ellas. Tiene además en su razón y voluntad la facultad de servirse de ellas, de dominarlas o sojuzgarlas, y a la vez elaborarlas y transformarlas, haciéndolas aptas para sus fines y necesidades. Por ello se evidencia que lleva inscrito en su ser un natural derecho a la posesión de los bienes de la tierra.

4.ª **"No sólo la universalidad y comunidad del género humano tiene dominio sobre todas las cosas, sino también cualquier hombre en la naturaleza íntegra, es decir, estando en el puro derecho natural, tenía dominio sobre las cosas creadas y podía usar de ellas".**

Esta proposición de Vitoria [12] hace ver que *el sujeto* de aquel dominio natural no sólo está en todo el género humano, en la colectividad humana en cuanto tal, sino que cada uno de los hombres, en *sentido distributivo,* es inmediato sujeto de ese derecho, de tal manera que, considerado el solo derecho natural, es decir, el derecho natural *primario,* cualquier hombre podía usar indistintamente y poseer, en cuanto al uso, todas las cosas.

Y es que, ante el derecho natural, todos los hombres son *iguales* y no tiene por qué uno poseer más bienes y otro menos, sino que todos los bienes deben ser poseídos indistintamente por cualquiera, ante esa norma primordial de la naturaleza, porque cada hombre está igualmente dotado de la facultad de dominar las cosas exteriores.

De ello deducían los teólogos que, por derecho natural, todos los bienes son *comunes,* con un tipo de comunismo *negativo* y aun teórico, en cuanto que la naturaleza no ha determinado la porción de bienes a cada uno, sino que su derecho natural de posesión se extiende a los bienes creados en general. Es lo que Santo Tomás expresa con su fórmula repetida de que *quoad usum omnia sunt communia* (q.32 a.5 ad 2; q.66 a.2).

Pero ello no significa que tal *dominio general, o derecho natural de uso* de los bienes creados para las propias necesidades, sea una pura *entelequia* y quede, sin más, abrogado por la apropiación subsiguiente de los bienes. En ningún caso un derecho natural primario puede ser abolido y ceder ante otro derecho posterior. Constituye, al contrario, el derecho primordial, concedido por Dios al hombre, sobre los bienes materiales y base de todos los demás. Y es que responde *a la finalidad primaria* que Dios asignó a las cosas, su valor de cosas útiles, de servir a las necesidades de los hombres.

Como el fin objetivo de las cosas no puede ser destruído, pues es una *relación trascendental* que las liga con el hombre en general, de igual suerte no puede derogarse el derecho de uso, común e igual a todos los hombres, el *derecho de dominio* de todo hombre sobre las cosas, que es también *relación trascendental* inscrita en su naturaleza. Tal derecho primario, o *ius utendi,* prevalece claramente sobre el régimen de propiedad en caso de necesidad extrema, y siempre grava las riquezas superfluas de los ricos, que «por derecho natural están destinadas al sustento de los pobres» (a.7). De ahí se sigue *el carácter relativo* de todo derecho de propiedad posterior, limitado siempre por el derecho natural a lo necesario de los indigentes, que forma la base de la función social de la propiedad [13].

II. *La división de las posesiones y el derecho de propiedad (a.2)*

La anterior doctrina, condensada en la fórmula del Aquinate: *La posesión de los bienes exteriores es natural al hombre* (a.1), no lleva sin más a demostrar el derecho de propiedad. El derecho natural de dominio que corresponde al hombre implica *alguna posesión* de las cosas, mas no determina en qué forma de posesión ha de ejercitar este derecho, si en una especie de posesión común o *condominio* de todos sobre todo, o en régimen de *propiedad privada* de cada uno con exclusión de los demás.

El derecho natural de dominio, hasta aquí explicado, no determina que se haga la división de las propiedades ni asigna a cada uno su porción de propiedad. Más bien por ese primer derecho natural, añadían los teólogos, todos los bienes son de todos, pues que de él derivaba, como se ha dicho, un comunismo negativo. De ahí este segundo problema, planteado en el artículo 2, del fundamento de la propiedad privada, o, como se formulaba en la tradición teológica, en virtud de qué derecho se ha *introducido la división y apropiación de las cosas.*

El problema por fuerza oscila entre la propiedad privada y la *posesión en común* o *comunismo.* La puesta en práctica literal de aquel comunismo teórico nos llevaría por fuerza al *comunismo positivo y ulópico,* ideado ya por los antiguos filósofos, contra quienes contiende Aristóteles en la *Política:* Phaleas de Calcedonia, Hippodamnos de Mileto y, sobre todo, por Platón en la *República,* que presenta su teoría a nombre de Sócrates y defendida por éste [14]. Y los utopistas de este comunismo absoluto no han faltado en los tiempos siguientes, como un Santo Tomás Moro o Campanella, etc.

Pero el comunismo científico, defendido en los tiempos actuales, es el *colectivismo* marxista y revolucionario, derivado del sistema de Marx y defendido por el socialismo y el comunismo ruso. Se rechaza como ilícita la propiedad privada y se admite sólo la propiedad colectiva. Todos los bienes de producción deben ponerse en manos de la comunidad, es decir, del Estado, y son propiedad del Estado, que debe organizar la producción y distribución de los bienes de consumo.

Pero no es nuestro cometido hablar aquí del *comunismo actual* [15], sino del problema teológico de la propiedad.

Antes aludíamos a ese *comunismo de derecho natural* o comunidad de bienes en estado de naturaleza íntegra. Esta idea era enseñada por una gran parte de la Escolástica. La fuente principal de esta tendencia fueron algunos textos de los Padres y, sobre todo, el Derecho de Graciano.

El Angélico evoca (a.2 obi.2.3) algunos textos de la tradición patrística de la tendencia favorable a la posesión común de bienes. Dos de los más expresivos habían sido introducidos por Graciano en el *Corpus iuris.* El uno es de Rufino de Aquileya, que éste deslizó en su traducción de San Basilio, y es atribuído a San Ambrosio: «Terra communiter omnibus hominibus data est; proprium nemo dicat, quod e communi plusquam sufficeret sumptum, et violenter obtentum est» [16]. El otro era un texto atribuído a San Clemente: «Communis usus omnium quae in hoc mundo sunt, omnibus esse debuit, sed per iniquitatem alius dixit hoc esse suum et alius istud et sic inter mortales facta est divisio» [17].

Si la atribución a San Ambrosio no era cierta, no faltan otros textos

[12] VITORIA, *Coment. a la 2-2* l.c., n.16.

[13] Esta doctrina se encuentra profundamente expuesta en A. HORVATH, *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin* (Gratz 1929) c.2,3.

[14] ARISTOT., *Polit.* l.2 (BK 1260b27-1269a28); S. TH., lect.1-12.

[15] Véase, entre otras obras, L. GARRIGUET, *Le régime de la propriété* (Paris 1907); L. SCHAVALM, *Communisme:* Dict. Théol. Cath., t.4 col.325-587; ID., *La propriété d'après la philosophie de S. Thomas:* Rev. Thom. (1895) p.281-307.634-660; E. TONNEAU, *Propriété:* Dict. Théol. Cath., t.13 col.757-846; J. AZPIAZU, *El derecho de propiedad* (Madrid 1931); C. SPICQ, *La justice* II (París 1934) p.273-375; A. BRUCCULERI, *El comunismo* (vers. esp., Madrid 1948).

[16] *Decret. Grat.* I dist.47 cn.8; S. BASIL., *Hom.* 3 *in Lc.* 12 interprete Rufino (MG 31,1752).

[17] *Decret. Grat.* II caus.12 q.1 cn.2.

del mismo que atribuyen a usurpación la propiedad privada [18] o que presentan la limosna como una especie de restitución [19]. También es conocido por Santo Tomás alguno de los textos de San Basilio, el cual, en el mismo estilo oratorio, fustiga los abusos de los ricos, les inculca la obligación de la limosna como una obra de justicia y reparación de usurpaciones pasadas y se muestra favorable a la posesión en común de los bienes [20]. Y en parecidos tonos oratorios se habían expresado San Juan Crisóstomo y San Jerónimo, los cuales, sin embargo, habían reconocido la legitimidad del principio de la propiedad [21].

De ahí los dos textos del mismo Graciano que dominan toda la tradición escolástica. En uno, en que transcribe casi literalmente a San Isidoro, afirma que la propiedad privada se funda en el derecho de gentes: «Ius naturae est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur ut... communis omnium possessio... Ius gentium est *sedium occupatio,* aedificatio... Hoc inde ius gentium appellatur, quia eo iure omnes gentes utuntur» [22].

Pero poco después, y apoyándose en un texto de San Agustín, pronuncia enérgico que, por derecho natural, todos los bienes son comunes y que es el derecho positivo el que ha introducido el régimen de propiedad privada o la división de las propiedades: «Iure naturae sunt omnia communia omnibus, quod non solum inter eos servatum creditur de quibus legitur: multitudinis autem credentium erat cor unum... verum etiam ex praecedenti tempore a philosophis traditum invenitur. Unde apud Platonem illa civitas iustissime ordinata traditur... Unde Augustinus ait supra Io. (tr.6 ad 1): Quo iure defendis villas Ecclesiae, divino an humano? Unde quisque possidet quod possidet? *Nonne iure humano?* Nam iure divino Domini est terra et plenitudo eius... *iure ergo humano* dicitur: haec villa mea est... Tolle *iura imperatoris* et quis audet dicere: haec villa mea est... haec domus mea est?» [23]

Con estas autoridades la tradición se hizo común entre canonistas y escolásticos: la posesión común de todos los bienes es de derecho natural y régimen ideal de la naturaleza. En el estado de inocencia se hubiera implantado el régimen de comunidad de bienes como exigido por la naturaleza. Sólo después de la caída en el pecado es una concesión de la naturaleza el régimen de propiedad de bienes, «ad rixas et negligentias vitandas». Así hablaban Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, y era común opinión entre los escolásticos anteriores a Santo Tomás [24].

---

[18] *De Nabuthe Iezraëlita* I n.2 (ML 14,731): «Natura igitur ius commune generavit, usurpatio fecit privatum». *De officiis minist.* l.1 c.28: ML 16,62.

[19] *De Nabuthe Iezraëlita* II 53: ML 14,747; *In Ps.* 118 sermo 8 n.22: ML 15,1303.

[20] S. BASIL., *Homil.* 6 *in Lc.* 12,18: MG 31,276. Cf. S. TH., 2-2 q.32 a.5 ad 2; q.66 a.2 obi.2.

[21] S. Io. CHRYSOST., *In Epist.* 1 *ad Tim.* hom.12 c.4: MG 62,563; *In Epist. ad Ephes.* c.1 hom.2: MG 65,22; S. HIERONYM., *Reg. monach.* c.4: ML 30,332; *Epist. ad Pammach.*: ML 22,644.—Otros textos de los Santos Padres pueden verse en L. SCHWALM, *Communisme:* Dict. Théol. Cath., 4 col.325ss.; J. M. PALACIO, *La propiedad* (Madrid 1935) p.50-94.

[22] *Decret. Gratiani* I dist.1 c.7,9; S. ISIDOR., *Etym.* l.5 c.4: ML 82,199. Esta afirmación de San Isidoro, como la anterior de Graciano y de los teólogos escolásticos de que la división de la propiedad ha sido introducida por derecho de gentes, procede del Derecho romano, si bien allí tiene sentido, no positivista, sino yusnaturalista. *Digest.* l.1 t.1,5: «Ex hoc iure gentium introducta bella: discretae gentes: regno condita: dominia distincta: agris termini posita: aedificia collocata: commercium, emptiones, venditiones, conductiones, obligatione institutae, exceptis quibusdam quae iure civili introducta sunt». Véanse también los otros textos citados en notas 1 y 2.

[23] *Decret. Grat.* I dist.8 cn.9.

[24] L. DE SOUSBERGHE, *Propriété de droit naturel, thèse néo-scolast. et tradition scolastique:* Nouvell. Rev. Théol., 72 (1950) p.580-607.

En la misma línea siguen los teólogos del siglo XVI, que formulan en términos parecidos la doctrina de la propiedad. Típica es la formulación dada por Vitoria: «Divisio rerum non fuit facta iure naturali... nec de iure divino positivo... Divisio et appropriatio rerum facta fuit iure humano» [25]. Los teólogos siguientes sostienen que la división de la propiedad ha sido introducida *por derecho de gentes.* Así, Báñez, Molina, Lessio, Vázquez, etc. [26] Mas para ellos el *ius gentium* es fundamentalmente *humano,* introducido por consentimiento virtual o acuerdo consuetudinario de todos los hombres.

Una reacción contra esta corriente ya aparece en Lugo. Mas la fórmula de que la propiedad privada es de derecho natural, es introducida en la neoescolástica, contra las formulaciones antiguas, por Taparelli d'Azeglio y Liberatore. Del primero son incluso los argumentos de León XIII [26].

Pero Santo Tomás, observa el P. Sousberghe, ya había establecido la armonía entre los dos puntos de vista, al parecer antitéticos: *La apropiación se añade a la comunidad de bienes sin contrariarla.* Su doctrina es en todo conforme con las enseñanzas actuales de los Pontífices y la posición doctrinal de la Iglesia en todos los siglos. Veamos la formulación de la misma por los tres principios establecidos en el artículo.

1.º "Poseer privadamente los bienes como suyos, es un derecho dado al hombre por la naturaleza".—El derecho de propiedad, como un dominio privado y permanente sobre los bienes exteriores y la tierra misma, es, pues, legítimo e intrínsecamente lícito por derecho natural.

La primera es la fórmula repetida de León XIII. Esta tesis de la licitud intrínseca de la propiedad, sentada en primer plano por el Angélico, es *de fe católica.* La Iglesia ha condenado en todo tiempo a los adversarios de la propiedad privada. Ya en el siglo III condena a los «Apostólicos», y más tarde a los pelagianos, anatematizados sobre todo por San Agustín (a.2 *sed contra).* También condenó en el siglo XIII las teorías de la revolución social de valdenses, albigenses y otros herejes (D 427), y más tarde de Wiclef y Huss (D 575-7 595-6). En el siglo XIX son ya condenados el socialismo y comunismo por Pío IX [27]. Las condenaciones son repetidas por los Pontífices siguientes: Y en los documentos de León XIII, Pío XI y Pío XII se repite con insistencia que el derecho de propiedad está *fundado* en la misma *naturaleza,* está dado, sancionado, por la misma ley natural, que es, en una palabra, de *derecho natural* e intrínsecamente lícito [28].

Y León XIII enseñaba que el derecho a la posesión estable y privada de los bienes está no solamente reconocido y proclamado en la Sagrada Escritura, en todo el Antiguo Testamento, sobre todo en los preceptos del decálogo [29], así como en el Nuevo Testamento, pues que Jesucristo reconoce y sanciona el decálogo [30], sino que dimana de múltiples exigencias de la naturaleza humana, cuales son:

---

[25] VITORIA, *Comentarios a la 2-2* in q.62 a.1 n.18-20.

[26] Véanse los textos de estos autores recogidos en el magnífico trabajo de L. DE SOUSBERGHE, art.cit., p.586-7; o en J. M. PALACIO, *Enquiridión sobre la propiedad* (Madrid 1935) p.105ss.

[27] Enc. *Qui pluribus:* D 1693-4, y *Syllabus:* D 1718a.

[28] Pío IX, enc. *Qui pluribus* 9 nov. 1946; Acta Pii IX, 1,13; LEÓN XIII, *Quod apostolici* 28 dic. 1878, ed.4.ª de A. C. E., «Colección de Encíclicas» (Madrid 1955) n.5,28 p.16-7; enc. *Rerum novarum:* D 1938a,b,c; Pío XI, enc. *Quadrag. anno:* D 2252256; Pío XII, *Radiomensaje de Navidad de 1941:* AAS 33 (1941) p.199; de 1944: AAS 33 (1944) p.252; y de 1951: AAS 43 (1951) p.214.

[29] Deut. 5,19.21; Ex. 20,15.17; Lev. 25,23-28.

[30] Mt. 19,18-19; Lc. 12,20; cf. Rom. 13,9-10.

a) *Del derecho natural* que tiene el hombre a los frutos de su trabajo, pues que el trabajo prolonga el dominio del hombre sobre las cosas e imprime como un sello de su personalidad en la materia elaborada y transformada.

b) *Del derecho natural* del hombre al sustento de su propia vida y a proveer de un modo estable a sus propias necesidades.

c) *Del deber* natural y cargo que tiene de atender al sustento de su familia y proveer a su seguro porvenir. Todo lo cual demuestra que esta tendencia a la posesión privada es inclinación universal, que tiene su fundamento en la misma naturaleza y, por lo tanto, un origen divino [31].

2.° El régimen de propiedad privada o división de las posesiones es no sólo lícito, sino también necesario e introducido por un derecho natural secundario, o derecho de gentes, por lo que todo colectivismo que tienda a la abolición de la propiedad privada es ilícito y contrario a este derecho.

El anterior principio, en efecto, de *la legitimidad intrínseca* de la propiedad, no parece que infiere esto segundo, de una necesidad de la división de las propiedades, de un régimen universal de propiedad privada. En una consideración «monástica» o absoluta del hombre, las exigencias antes sentadas a los frutos del propio trabajo, al cuidado estable de sí y de la familia, probarían ya que el derecho natural al dominio privado sería no sólo *permisivo,* sino también *preceptivo.*

Pero estas *exigencias individuales* del hombre se han de contrastar con las *exigencias sociales* del mismo: con los derechos de la sociedad, persona moral superior a los súbditos, a poseer los bienes para toda la comunidad y poder proveer a las necesidades de toda ella. Y con el derecho natural primario, que destina los bienes temporales a las necesidades de todos los hombres y da a cada individuo un derecho igual al uso de los bienes necesarios—derecho y destino común que parecen ser impedidos por la apropiación de las cosas [32].

Por otra parte, desde el punto de vista social y en una economía moderna, no parece sean inapelables los argumentos antes aducidos. ¿Cómo hablar de derecho al fruto del trabajo sobre un aparato en cuya elaboración han intervenido millares de operadores y numerosas empresas? El trabajo daría derecho al sueldo, a otros bienes de consumo, no a llamarse a la parte en el objeto fabricado o en la posesión estable de un inmueble.

El argumento de la seguridad, propia y familiar, no es tampoco convincente. Estas funciones de previsión, el individuo puede ejercerlas hoy día sólo en parte; se necesita toda la cooperación de la sociedad y una organización muy compleja para establecer una seguridad y previsión sólida de todas las necesidades [33].

De ahí que las exigencias individuales a la propiedad privada sean relativas, pues deben ir conjugadas con las exigencias sociales y de la comunidad entera. Y el derecho natural puro o primario no parece imponer por sí mismo uno u otro régimen de explotación, colectiva o individual, de los bienes de la naturaleza. Ya hemos indicado que hay una tradición patrística y escolástica muy amplia que sostiene que, por derecho natural, todas las cosas son comunes y en el estado de inocencia hubiera estado vigente esa comunidad de bienes.

[31] Enc. *Rerum novarum:* D 1938.
[32] A. Horvath, *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin* cit., c.4.
[33] D. de Sousberghe, art.cit., p.596-7.

Por eso, *los argumentos* que prueban *la necesidad del régimen de propiedad privada* y la ilicitud de su abolición, son los tres famosos razonamientos con que Santo Tomás, con Aristóteles, rechazaba, en nombre de la *filosofía social,* el comunismo antiguo, y que aquí de nuevo repite [34].

a) Que la propiedad privada es necesaria para una explotación *eficaz,* y para todos, de los bienes de la tierra. Porque el hombre no encuentra estímulo para una suficiente producción de bienes sino en la propiedad privada.

b) Que es necesaria la posesión en privado para una *ordenada* explotación y administración de estos bienes, por lo que la necesidad de evitar la confusión de todo régimen colectivista lo impone.

c) Que es necesaria para una gestión y posesión *pacífica* de estos bienes, para evitar las discordias y el desorden que sobrevienen en todo régimen comunitario.

Quizá algunos de estos inconvenientes de confusión, desordenada gestión, etc., son evitados en el régimen comunista moderno. Pero es a costa de mayores males e inconvenientes, de atentados a otros derechos humanos más altos. La explotación eficaz y ordenada—exteriormente ordenada—puede imponerla el comunismo actual por el régimen del terror y de la fuerza, en los que se lesionan fatalmente los derechos del individuo a su libertad, dignidad humanas, etc., y se impone una sumisión servil e indigna al Estado omnipotente. Santo Tomás no conocía este colectivismo impuesto por la fuerza y el terror, y no ha alegado estas razones.

Estas razones son de una necesidad perenne para todos los tiempos y naciones. Por lo mismo, imponen el régimen de propiedad privada y respaldan toda apropiación legítima de los bienes con la fuerza de *un derecho anterior y superior al Estado, que no emana de ninguna fuente de derecho positivo* y dan a esa institución carácter necesario e inmutable.

Y tal derecho no puede ser sino un derecho *esencial* y fundamentalmente *natural.* Santo Tomás, que no hace aquí de ello mención expresa, acaba de poner la división de la propiedad como un ejemplo típico del *derecho de gentes* (q.57 a.3). Ahora bien, es ya una verdad incuestionable, y recientemente acaba de probarlo hasta la saciedad el P. Ramírez [35], que Santo Tomás, con los juristas romanos, ha entendido el *derecho de gentes* como un *derecho natural,* que se impone por la misma naturaleza y no por alguna institución o voluntad humana. El derecho de gentes se refiere a todas las normas que la razón humana deriva por deducción necesaria de los mismos principios de derecho natural y comprende, por lo tanto, todas las conclusiones—primeras y secundarias o más remotas—que se infieren de esos principios.

Fueron los teólogos del siglo XVI, como demuestra largamente el mismo autor, los que señalan una desviación de la doctrina de Santo Tomás, al entender, siguiendo las indicaciones de San Isidoro y Graciano, el derecho de gentes como derecho fundamentalmente positivo, aunque instituído por vía consuetudinaria y universalmente por todas las gentes. Esta concepción la aplicaron al caso típico de la división de la propiedad, por lo que muchos sostuvieron que el régimen de propiedad era institución derivada del derecho natural por consecuencia de «con-

[34] Aristot., *Politic.* l.2 (Bk 1263a1); S.Th., ibid., lect.4 ed. R. Spiazzi (Taurini 1951) n.197-200.
[35] S. Ramírez, *El derecho de gentes* (Madrid 1955) p.61ss.

reniencia y utilidad» y, por lo tanto, fundamentalmente *contingente* y abrogable en el correr de los tiempos [36].

Pero esto *es falso,* como la concepción del derecho de gentes en que se apoya. Lo único cierto es que se trata de un *derecho natural secundario,* que la razón deduce por vía de consecuencia y mediante un razonamiento en cierta manera *práctico* o de *necesidad práctica* y concreta, es decir, no por consideración abstracta de la naturaleza, sino de realidades sociales de carácter universal: Es necesaria la paz y el orden de la sociedad. Mas la explotación pacífica y ordenada de los bienes de la tierra sólo se consigue por la propiedad privada. Por ello es necesaria, para esa pacífica convivencia y uso de los bienes, la propiedad privada.

Aun esta necesidad está basada en la *hipótesis de un hecho histórico,* aunque universal y contingente. Se trata de *una exigencia práctica de la naturaleza viciada por el pecado,* pues en el estado de inocencia, donde no existiría ese egoísmo y avaricia que hacen ahora necesaria la ocupación privada de los bienes, hubiera existido, según la tradición patrística y escolástica, compartida por el mismo Santo Tomás [37], el régimen siempre ideal, aunque ahora irrealizable, de la comunidad de bienes.

Y aún quizá *en la naturaleza pura* no se hubiera impuesto como necesario el régimen de propiedad privada. Supuesto esto, se trata de una conclusión de *necesidad hipotética,* aunque universal y perenne. En esto solo han tenido algo de razón algunos teólogos que, como Medina, vieron en el derecho de gentes y en la división de la propiedad una conclusión necesaria de derecho de gentes, aunque derivada sólo *por necesidad hipotética,* supuesto el estado de la naturaleza caída [38].

El Aquinate ha podido, pues, *armonizar* los dos puntos de vista en apariencia antitéticos: que la comunidad de posesiones es de derecho natural, en el sentido *negativo* de que su dictamen e intención primaria sobre los bienes de la tierra no impone la división de las propiedades, sino da a todos los hombres un derecho común e igual a poseer y usar de ellos para sus necesidades; y que esta apropiación *se añade* a esa comunidad del derecho natural por una deducción consiguiente de la razón—la razón *natural,* no positiva—, que dicta la división de las posesiones por la necesidad de obtener la paz y orden social, eliminando una raíz de discordias: *Unde proprietas possessionum... iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae* [39]. La tal institución sobreañadida a la intención primaria es una deducción secundaria, pero que participa de las exigencias necesarias del principio de derecho natural; porque la convivencia pacífica en sociedad es natural y necesaria al hombre.

En tales afirmaciones va sobrentendido, además, otro sentido verdadero: que la *determinación de las formas concretas e históricas* de la propiedad se basa en el *derecho positivo,* porque la apropiación efectiva de los bienes, el reparto de aquellas posesiones a unos y éstas a otros—la

[36] S. RAMÍREZ, o.c., p.136ss.

[37] 1 q.98 a.1 ad 3: «In statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum, quia communitas possessionis est occasio discordiae, ut Philosophus dicit II *Polit.* Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur».

[38] B. MEDINA, *Expositio in* 1-2 q.95 a.4 (Salmanticae 1582) p.872-3.

[39] 1-2 q.66 a.2 ad 1.—Conforme a esto se ha de interpretar también otro texto del Angélico que ha podido inducir a esa desviada noción del derecho de gentes a los teólogos clásicos, porque habla del mismo como consecuencia de simple utilidad: «Et hoc modo *communis omnium possessio et omnium* una libertas dicitur esse de iure naturali, quia scil. distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae» (1-2 q.94 a.5 ad 3).

adquisición de dominio—, se basan en hechos y *títulos positivos* determinados y reglamentados por las leyes civiles. Cuestión de hecho que no prejuzga en nada el principio de derecho natural en que se funda la división de bienes y respalda toda apropiación legítima.

La doctrina de Santo Tomás se halla, pues, *en plena conformidad con las enseñanzas actuales de los Pontífices,* cuyos textos claramente dan a entender que el régimen de la división de la propiedad es no sólo *lícito,* sino *necesario* y verdadera exigencia del derecho natural, siendo, por lo tanto, de derecho natural *preceptivo* y no simplemente permisivo. Así, en algunos lugares de las encíclicas *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno* y, sobre todo, en las condenaciones del socialismo y comunismo como ilícitos en sí y contrarios a la doctrina católica [40]. *Sería, pues, erróneo y temerario* sostener la licitud de estos sistemas y afirmar que la propiedad privada puede quedar abolida aun por autoridad del Estado.

FUNCIÓN SOCIAL DE LA PROPIEDAD.—Todavía el contenido del denso artículo 2 se remata con otra doctrina complementaria, que podría tener expresión equivalente así:

3.° El dominio o propiedad privada no constituye un derecho absoluto, sino relativo y de mil modos limitado por el derecho común de todos los hombres a lo necesario y por la llamada índole o función social de la propiedad.

El Angélico acentúa con gran insistencia (a.2 c. et ad 1.2.3; a.7) este derecho general de uso que sigue gravando aun los bienes materiales apropiados; tales bienes, *en cuanto al uso,* deben ser todavía comunes. Es una consecuencia de las premisas antes puestas sobre el destino fundamental de las riquezas. Si la división de la propiedad ha prevalecido, por las necesidades de paz social y ordenada administración, sobre el derecho natural de todo hombre a proveerse en común de bienes materiales necesarios y usar de ellos, se entiende que aquel derecho primario no ha quedado abolido «ni impedido en su ejercicio» (a.7) por la división posterior de las posesiones, sino que recae y sigue gravando las propiedades privadas. El derecho común de uso de todos los hombres a lo necesario y *la finalidad* primaria de los bienes temporales a servir a las *necesidades de todos* imprimen una *fuerte carga y orientación social a la propiedad individual.*

Es lo que se llama actualmente *función social* de la propiedad. La idea ha sido introducida y divulgada por L. Duguit, entre otros, con una fuerte carga de sentido positivista y colectivista. La propiedad sería la función social del tenedor de la riqueza [41]. Pero, descartada ya esta falsa interpretación, la expresión tiene un sentido preciso para significar el principio sentado, y ha sido adoptada por los documentos pontificios, sobre todo por la *Quadragesimo anno,* que proclama y define el doble carácter o función, individual y social, de la propiedad privada. La propiedad no es *mera* función social, sino tiene, además de su primera función individual-familiar, otra esencial, que es servir a la común utilidad, máxime a las necesidades de los pobres [42].

[40] D 2256 2270. Encíclica *Divini Redemptoris:* AAS 29 (1937) n.8-25 p.65-106. Otros textos en nota 27. Ultimamente *(Radiomensaje de Navidad de 1955)* Pío XII vuelve a condenar «el comunismo como sistema social» en virtud de la doctrina cristiana y de «los fundamentos del derecho natural».

[41] J. PABÓN, *Positivismo y propiedad* (Madrid 1925); E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* p.390-3.

[42] Enc. *Quadrag. anno:* D 2254 2256. Cf. J. PÉREZ GARCÍA, *De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud D. Thomam d.* (Avila 1954); A. BRUCCULERI, *La*

De ahí los deberes sociales que recaen sobre todo propietario, especialmente de riquezas abundantes y superfluas. Por el hecho de vivir éste en sociedad y estar encuadrado en los intereses del bien común, ya su propiedad no puede tener un carácter simplemente individual y privado, sino que debe administrarla según la *finalidad social y las exigencias del bien común.*

Estas exigencias y deberes sociales recaen *primero* sobre el propietario mismo. El Angélico no sólo los fundamenta en sentencias de San Pablo y patrísticas, sino que toma de la *Política* de Aristóteles su axioma de que el uso de los bienes propios debe ser común: *Possessiones simpliciter esse proprias secundum dominium, sed quod fiant communes quantum ad usum ex liberalitate* [43]. Es decir, el propietario debe tomar la iniciativa por liberalidad y por caridad cristiana y comunicar fácilmente sus bienes con los necesitados.

Pero, si no lo hace por iniciativa propia, a través de obras de caridad, incide en deberes insoslayables de *justicia social*. Porque es patente que estas exigencias de *comunicación social* de los bienes las entiende el Angélico como fundadas en verdadera justicia y creando deberes de justicia social, ya que responden a un derecho natural de los pobres: «Res quas aliqui superabundanter habent, *ex naturali iure debentur pauperum sustentationi*» (a.7).

Y el gerente y guardián de las exigencias del común es la autoridad. Al Estado incumbe llevar a la práctica, por la vía coactiva, esa finalidad común de las riquezas cuando los particulares incumplen los deberes sociales de su propiedad. De ahí los poderes que posee el Estado para imponer los seguros sociales en las relaciones contractuales del trabajo y cualesquiera otras cargas sociales que den cumplimiento justo a la finalidad social y común de las riquezas. Las instituciones de derecho privado en materia de propiedad y de libertad contractual no quedan eliminadas, pero quedan rebasadas, transformadas y limitadas por las normas de derecho público y social.

Esta función y competencia del Estado sobre la propiedad privada se traduce también en múltiples limitaciones de la misma. A él compete, en efecto, determinar las exigencias de la comunidad y las correspondientes limitaciones de la propiedad particular. Puede decretar expropiaciones por las necesidades del bien común, establecer una mejor ordenación de los latifundios o concentración de minifundios; puede excluir ciertos bienes, v. gr., material atómico, del dominio privado, circunscribir un ilimitado poder de adquisición capitalista por leyes inhabilitantes, por devaluación de la moneda, por leyes de precios, de comercio; por el *derecho de nacionalización* de ciertos bienes de carácter general o empresas de volumen extraordinario, siempre que todas éstas medidas sean justas y vayan inspiradas en la necesidad o verdadera utilidad común. De igual suerte, las leyes sociales que regulan la recta distribución de la producción entre el capital y el trabajo, y sobre todo las leyes de exacción de tributos que convierten los bienes privados en comunes para su distribución, responden también a este poder del Estado sobre la propiedad particular.

Hay, en cambio, *excesos reprobados* en este aspecto de los límites de la propiedad. Así, la idea de quienes tienden a identificar el derecho mismo de propiedad con el derecho de uso y sostienen que ese derecho se

funzione sociale della proprietà (Roma 1936); I. G. MENÉNDEZ REIGADA, *El destino fundamental de las riquezas:* Clenc. Tom., 76 (1949) p.587-606.

[43] *In II Politic.* lect.4 n.200-2.

pierde con el mal uso de las riquezas o que sólo respalda como legítima «la propiedad de lo suficiente, no de lo superfluo» [44]. Y otra extralimitación reprobada por los documentos pontificios es que el Estado exagere con tal exceso la exacción de cargas tributarias, que llegue a agotar los lícitos beneficios de la propiedad privada [45].

No podemos extendernos en más consideraciones sobre el tema ni tampoco desarrollar aquí *los títulos concretos* de adquisición de propiedad, sean originarios y fundados en el derecho natural—el trabajo y la ocupación, con la invención, accesión y prescripción—, sean los títulos derivados de éstos, cuales son la sucesión, contratos y leyes. De ellos hablan largamente los moralistas, pero el Angélico omitió totalmente esta materia jurídico-positiva, por lo que también rebasa nuestro cometido.

III. El hurto y su injusticia (a.3-5)

El Angélico dedica mucho mayor espacio—todo lo restante de la cuestión—al tema propio, que es el examen de la *injusticia* contraria a este derecho de propiedad sobre los bienes exteriores, o el pecado de hurto. Por ser bien obvios sus análisis y la casuística del mismo, sólo le dedicaremos breves líneas.

El robo es definido como *retención o usurpación oculta de la cosa ajena* (a.3). Se trata de *la substracción* de los bienes ajenos, lesionando así los derechos de posesión de otro. El Aquinate entiende esta *acepción* no sólo como substracción, sino en cuanto que la simple *retención* de cosas ajenas por el poseedor de mala fe ya es equivalente a un robo (ad 2). Esta *substracción* o *detención* de lo ajeno la entiende *injusta*, por lo que con razón los moralistas han explicado más la definición: «Injusta y oculta usurpación de la cosa ajena contra la voluntad razonable de su dueño». El tomar a otro una cosa a la que éste se opusiera indebidamente—v. gr., en extrema necesidad—no será hurto formal.

La diferencia específica de este pecado es que sea *substracción oculta*. En esto se distingue de la otra subespecie de este pecado, que es la *rapiña*. Esta es definida, según la idea del Angélico: *Abierta y violenta usurpación de lo ajeno.* Es el robo a mano armada o con cualesquiera otros agravantes de violencia. El tal robo violento y a la vista del dueño implica mayor injuria y plena involuntariedad en el dueño a quien se le arrebata lo suyo.

Por eso pronuncia el Angélico que *la rapiña es especie distinta del hurto* oculto y por astucia (a.4). Y es que hay una nueva razón de involuntariedad y, por lo tanto, de injusticia, que se padece siempre en cuanto es *involuntaria*. En la rapiña, además de la *injuria real* contra los bienes del prójimo, se da una *injuria personal*, pues se le infiere violencia y grave miedo.

Y es bien patente que *el robo, en cualquiera de estas formas, constituye pecado de injusticia grave en su género* (a.5).

Verdad clara de fe, puesto que el Magisterio ordinario y universal de la Iglesia ha interpretado en su sentido obvio la revelación del decálogo, por lo que todos los preceptos y prohibiciones que contiene, como es el séptimo mandamiento, constituyen doctrina revelada. Además, en las proposiciones condenadas por Inocencio XI (D 1186-8) se reprueban casos

[44] G. RÉNARD, *Propriété privée et propriété humaine* (París 1925); E. G. RÉNARD et L. TROTABAS, *La fonction sociale de la propriété* (París 1930).

[45] Enc. *Rerum novarum:* D 1938; enc. *Quadragesimo anno:* D 2236.

especiales de hurto—robos en grave necesidad, hurtos de los criados en pequeñas cantidades—que confirman la universal condenación de todo acto de rapiña.

Y es bien lógico, porque la injusticia que en él se contiene es flagrante. La justicia manda respetar a cada uno lo suyo y no lesionar a nadie en su derecho. Y por el robo se lesiona directamente la propiedad legítima del prójimo y su derecho a ella. Implica, además, una injuria contra la sociedad, porque el robo perturba grandemente el orden social y la paz pública.

IV. Gravedad del pecado de hurto (a.6-9)

A su vez es bien patente que tanto el robo como la rapiña suponen un *pecado grave en su género* (a.6).

Está, en efecto, prohibido en el decálogo [46], donde sólo se condenan los pecados de suyo graves. Lo que el Señor confirma en el Evangelio (Mt. 19,17-22), ya que pone el cumplimiento de los mandamientos como condición indispensable para entrar en el reino de los cielos. Y San Pablo (1 Cor. 6,10) enumera estos dos pecados de hurto entre aquellos que excluyen de poseer el reino de Dios.

Sin duda, el hurto es materia de pecado mortal, como toda injusticia, porque contraría también a la caridad, en que está la vida de la gracia. La caridad manda amar al prójimo y querer en todo su bien, y por el robo, como por toda injusticia, se le infiere un mal y daño en sus bienes.

Como todo pecado de injusticia, el hurto admite *parvedad de materia*. Es un caso típico de *materia divisible*, en la que puede inferirse un daño notable al prójimo, con el robo de grandes cantidades, o un daño e injuria menor, leve o insignificante. Santo Tomás caracteriza muy gráficamente esta materia y pecado leve en el hurto. En la substracción de cantidades mínimas, dice, el prójimo no puede juzgar que se le ha inferido verdadero daño e injuria, pues *lo poco se reputa por nada*. No hay en ello seria contrariedad a su voluntad, por lo que tal acción se excusa de culpa mortal (a.6 ad 3).

Pero siempre es difícil el discernimiento de lo que es materia grave o leve. Y la casuística de los moralistas posteriores ha determinado algunas reglas y criterios de valor general, tomadas de los principios del Angélico.

Ante todo, se habrá de distinguir la materia subjetiva y objetivamente grave. La gravedad del pecado de hurto dependerá, primeramente, de la *conciencia subjetiva* de culpa grave que uno se ha formado. Será tal si ha cometido el hurto con apreciación interior de que aquella cantidad era grave.

En el aspecto objetivo pueden darse algunas reglas sobre la estimación objetiva de culpa grave:

1.ª Materia de suyo grave de hurto será aquella cantidad o valor de la cosa substraída que infiera un daño notable al prójimo y es apta para causarle grave ofensa e indignación.

Es el principio, tan repetido por Santo Tomás, de que en los pecados contra el prójimo su gravedad dependerá del daño que se le infiere, ya que en ello estriba su culpabilidad.

[46] Ex. 20,15; Lev. 19,11; Deut. 5,19.

2.ª Esta gravedad no ha de medirse por una cantidad absolutamente igual para todos, sino relativa al prójimo y a las circunstancias en que se encuentra o al daño grave infligido a la sociedad.

San Ligorio llamaba ya a esta regla «máxima común», que se afirma contra la tendencia de algunos que señalaban como materia grave para todos el jornal de un día de un obrero modesto [47]. Nada más inexacto. El hurto de una misma cantidad puede significar para uno notable perjuicio, mientras que para otro es daño leve e insignificante. Así, el ejemplo antiguo del robo de una aguja al sastre que sólo dispone de ella para su trabajo. Por otra parte, la propiedad tiene una *proyección social*, y en su respeto descansa la paz y seguridad públicas. Se ha de tener también en cuenta el daño inferido a la sociedad.

Atendiendo a esta doble causa, los teólogos distinguen una *materia relativamente grave:* la cantidad que, consideradas las condiciones de este individuo, implicaría para él, si le es robada, un daño y ofensa graves; y otra *absolutamente grave*, que es tal en todo evento y circunstancia, pues aunque a un millonario no le significara gran cosa, supone un *grave daño* del bien social si se multiplicaran con facilidad tales robos.

Materia grave relativa es estimada, comúnmente, «la cantidad que basta al sustento diario de la persona a quien se roba y de su familia»; o también «las ganancias familiares o el salario de un día» de cada persona que sufre el robo. Y es bien claro que esta tarifa del presupuesto diario de gastos—mejor aún que de ingresos, que pueden ascender mucho más—implica una gran variedad de cantidades, según que se trate de pobres o gentes modestas, de la clase media, de gentes acomodadas o de muy ricos.

La materia absolutamente grave se refiere a robos a personas de grandes riquezas, a empresas industriales o cualesquiera entidades e instituciones y al mismo Estado. Aun elevadas sumas defraudadas a ellos no significaría grave daño para dichas entidades, pero sí traería graves trastornos al orden social. Hay, por lo tanto, un tope máximo, una *materia absolutamente grave*, suficiente en todos los casos para que, permitido y practicado con frecuencia, fuese muy dañoso a la paz y seguridad pública. La estimación común de esta materia, aún varía mucho entre los mismos moralistas [48].

Y puede haber todavía *causas especiales y extrínsecas* que hacen aumentar o disminuir la cuantía de lo que se aprecie como materia grave, como se dice en las reglas siguientes.

[47] S. ALPHONSI M. DE LIGORIO, *Theol. mor.* l.3 n.527.

[48] Las computaciones han variado con las graves fluctuaciones de la moneda a consecuencia de las últimas guerras. Algunos proponían como criterio, siguiendo a Arendt, las ganancias de una semana de un obrero técnico cualificado. Pero otros, como Gennaro, hablaron del sueldo de un mes de un obrero medio. Los más apelan a cantidades fijas. Y ya PRÜMMER (*Theol. mor.* II n.80) propuso la cantidad de 100 francos oro, lo cual ahora muchos aprueban y siguen (FANFANI, *Theol. mor.* II n.282; IORIO, *Teol. mor.* II n.605, el equivalente a 100 liras oro). Lo cual, entre nosotros, ZALBA (*Theol. mor.* II n.936) vierte por 1.000, y FERRERES (*Theol. mor.* I n.727) por 1.320 pesetas—el precio del franco (peseta) oro en telecomunicación = 13 pesetas—. Pero ARREGUI-ZALBA (*Epitome* 3.ª ed., n.312) afirma que no podrá elevarse mucho más de 500 pesetas por razones sociales. Por lo que J. AZPIAZU (*La moral del hombre de negocios*, Madrid 1944) proponía para España 50 pesetas oro (= 650 pesetas nominales). Creemos que no podrá elevarse mucho la cifra aproximativa sobre estas dos últimas propuestas, al menos por la razón de que la vida en España está más baja en relación a otros países. Con más rigor, A. PEINADOR (*De iure et iustitia*, n.389, Madrid 1954) sostiene, aun para nuestros días, como materia grave absoluta la cantidad de 150-200 pesetas.

3.ª Hurtos graves por su cuantía objetiva pueden hacerse, por excepción, leves a causa de las disposiciones especiales del dueño, por no ser muy contra su voluntad.

Son los casos en que las razones de amistad o mutua unión familiar atenúan las relaciones de estricta justicia. Así, *los hurtos entre esposos,* en que raramente se dará hurto grave, al menos respecto de los bienes comunes. La cantidad grave se estima el doble en la defraudación respecto de los bienes propios, y hasta el cuádruple respecto de los gananciales.

De igual suerte los hurtos de *los hijos a los padres,* que no les suele contrariar gravemente por lo robado, sino *por el modo.* Se estima también para el hurto grave *el doble* que la cantidad relativa en el hurto común, y aun fácilmente se presume condonación.

Asimismo, *los hurtos de los criados* respecto de comestibles en pequeñas cantidades para alimentarse. No así en el robo de dinero o de otros objetos, en que pecan más que *los extraños,* pues están encomendados muchas veces a su guarda. La restitución no siempre les será fácil y podrán hacerlo compensando el daño con trabajos especiales.

Disminuye también la gravedad, y es necesaria mayor cantidad para la materia grave, *en los hurtos de bienes comunales* expuestos en el campo, en la vía pública, como leñas, árboles, frutos del campo. A veces son consideradas como contrarias a leyes penales las substracciones de los mismos en cantidades comunes. Y en todo caso valdrá como materia grave la materia absoluta.

Por fin, son de la misma naturaleza los hurtos de los religiosos, los cuales se consideran como hijos para la materia de substracción de bienes a la propia comunidad o congregación. La materia se entenderá, pues, el doble de la relativa, e incluso la materia absoluta si la comunidad es muy grande o próspera. Y aún aumenta si se trata de faltas en el *uso* de objetos o bienes útiles para sus necesidades. Y, puesto que son pobres, de ordinario se presume condonación.

4.ª Algunos hurtos en sí mismos leves pueden hacerse materia grave por un daño grave extrínseco o por la unión moral de pequeños robos repetidos.

Del primer caso son los ejemplos clásicos del hurto al artesano de su pequeña máquina o instrumento—la aguja para el sastre—, pero necesario para ganarse el sustento.

El segundo es el caso típico de hurtos en pequeñas cantidades, pero repetidos y frecuentes. Estos se unen para constituir la materia de un solo hurto, sea por la intención expresa del agente (a.6 ad 3), que con ellos se propone hurtar una cantidad notable ; sea por la *intención virtual* o unión moral de los mismos, porque, siendo muy frecuentes, en poco tiempo—se estima en dos meses—llegan a materia grave, sea por la retención injusta, si se han reunido y se tienen conjuntas todas las cantidades. La cantidad para materia grave se considera mayor que de ordinario. El doble, o la mitad mayor, si se han cometido los pequeños hurtos al mismo dueño, o bien el doble o la cantidad grave absoluta, si se han hecho a distintos poseedores, como en las ventas al detalle, etc. Estas formas de robos entrañan también obligación de restituir, como ha sido declarado por Inocencio XI [49].

Causas que excusan del hurto formal.—Santo Tomás considera sólo

[49] D 1187-8. Estos detalles de casuística se encuentran comúnmente en los moralistas.

dos de estas causas. La primera es el caso de *necesidad extrema* (a.7), propia o ajena, en que substraer al prójimo cantidades moderadas para socorrerse a sí o a otro igualmente necesitado y poder salir de aquella necesidad, no constituye robo si no es totalmente lícito y fundado en el *derecho natural superior* de todos los hombres a lo necesario, de que antes hablamos y con tanta fuerza proclama aquí el Angélico.

El otro es el caso de *rapiña,* o substracción violenta y por la fuerza, cuando esto se lleva a cabo según justicia y por la autoridad pública (a.8). Tal sucede en la exacción por la fuerza de los tributos o de multas y confiscaciones impuestas judicialmente. Y Santo Tomás y los teólogos clásicos también consideran aquí el caso del *saqueo* de los bienes del enemigo, cuando éste ha sido capturado o la ciudad tomada y la guerra era justa. Porque en el derecho de guerra antiguo se consideraba como lícito el botín obtenido por los soldados, indiferentemente y de la manera casi ilimitada en que ello fuera permitido a juicio del vencedor (a.8 ad 3).

Debe agregarse, por fin, entre las causas que excusan y hacen un hurto simplemente material, la *oculta compensación* cuando ello es la única vía para obtener lo suyo y el derecho del que se compensa es cierto. Mas con frecuencia es ilícito apelar a la oculta compensación, porque faltan las condiciones requeridas de justicia (D 1189).

CUESTION 66

(In novem articulos divisa)

De furto et rapina

Del hurto y la rapiña

Deinde considerandum est de peccatis iustitiae oppositis per quae infertur nocumentum proximo in rebus (cf. q.4 introd.): scilicet de furto et rapina.

Et circa hoc quaeruntur novem.

Primo: utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.

Secundo: utrum licitum sit quod aliquis rem aliquam possideat quasi propriam.

Tertio: utrum furtum sit occulta acceptio rei alienae.

Quarto: utrum rapina sit peccatum specie differens a furto.

Quinto: utrum omne furtum sit peccatum.

Sexto: utrum furtum sit peccatum mortale.

Septimo: utrum liceat furari in necessitate.

Octavo: utrum omnis rapina sit peccatum mortale.

Nono: utrum rapina sit gravius peccatum quam furtum.

Estudiaremos ahora los pecados opuestos a la justicia por los que se perjudica al prójimo en sus bienes, a saber: el hurto y la rapiña.

Sobre esto propondremos nueve preguntas, a saber:

Primera: si es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores.

Segunda: si es lícito que alguien posea una cosa como propia.

Tercera: si el hurto es la substracción secreta de la cosa ajena.

Cuarta: si el robo o rapiña es pecado específicamente diferente del hurto.

Quinta: si todo hurto es pecado.

Sexta: si el hurto es pecado mortal.

Séptima: si es lícito hurtar en caso de necesidad.

Octava: si toda rapiña es pecado mortal.

Nona: si la rapiña es pecado mas grave que el hurto.

ARTICULO 1

Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum [a]

Si es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores

Dificultades. Parece que no es natural al hombre la posesión de las cosas exteriores.

1. Ninguno debe atribuirse lo que es de Dios. Mas el dominio de todas las criaturas es propio de Dios, según el salmista: "Del Señor es la tierra". Luego no es natural al hombre la posesión de los bienes exteriores.

2. San Basilio, al comentar la parábola del rico que dice en el Evangelio de San Lucas: "Recogeré todos mis frutos y bienes", exclama: "Dime, ¿cuáles son tus bienes? ¿De dónde los has tomado para traerlos a esta vida?" Mas uno podría llamar con precisión suyo lo que posee naturalmente; luego el hombre no posee naturalmente los bienes exteriores.

3. Como observa San Ambrosio, "el título de Señor implica la potestad". Pero el hombre no tiene potestad sobre las cosas exteriores, pues en nada puede cambiar su naturaleza. Luego la posesión de las cosas exteriores no es natural al hombre.

Por otra parte, canta el salmista: "Todas las cosas sometiste bajo sus pies", esto es, bajo los pies del hombre.

Respuesta. Las cosas exteriores pueden considerarse de dos maneras: una, en cuanto a su naturaleza, la cual no está sometida a la potestad humana, sino solamente a la divina, a la que obedecen todos los seres; otra, en cuanto al uso de dichas cosas, y en este sentido tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores, ya que, como hechas para él, puede usar de ellas mediante su razón y voluntad en propia utilidad, porque siempre los seres más imperfectos existen para los más perfectos, como se ha expuesto anteriormente; y con este razonamiento prueba Aristóteles que la posesión de las cosas exteriores es natural al hombre. Este dominio natural sobre las demás criaturas, que corresponde al hombre por su razón, en la cual reside la imagen de Dios, se manifiesta en la misma creación del hombre relatada en el Génesis, donde se dice: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza y tenga dominio sobre los peces del mar", etc.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum.

1. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprie Dei: secundum illud Ps. 23,1: "Domini est terra", etc. Ergo non est naturalis homini rerum possessio.

2. Praeterea, Basilius, exponens verbum divitis dicentis, Lc. 12,18, "Congregabo omnia quae nata sunt mihi et bona mea", dicit [1]: "Dic mihi, quae tua? Unde ea sumens in vitam tulisti?" Sed illa quae homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona.

3. Praeterea, sicut Ambrosius dicit, in libro "De Trin." [2], "dominus nomen est potestatis". Sed homo non habet potestatem super res exteriores: nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 8,8: "Omnia subiecisti sub pedibus eius", scilicet hominis.

Respondeo dicendum quod res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad eius naturam: quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt. Allo modo, quantum ad usum ipsius rei. Et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est (q.64 a.1). Et ex hac ratione Philosophus probat, in I "Polit." [3], quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen. 1,26, ubi dicitur: "Faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram: et praesit piscibus maris", etc.

Ad primum ergo dicendum quod Deus habet principale dominium omnium rerum. Et ipse secundum suam providentiam ordinavit res quasdam ad corporalem hominis sustentationem. Et propter hoc homo habet naturale rerum dominium quantum ad potestatem utendi ipsis.

Ad secundum dicendum quod dives ille reprehenditur ex hoc quod putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet a Deo.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum: quod quidem dominium soli Deo convenit, ut dictum est (in c).

Soluciones. 1. Dios tiene el dominio principal de todas las cosas, y El ha ordenado, según su providencia, ciertas cosas para el sostenimiento corporal del hombre. Por esto el hombre tiene el dominio natural de esas cosas en cuanto al poder usar de ellas.

2. El rico del Evangelio es reprendido porque creía que los bienes exteriores eran principalmente suyos, como si no los hubiera recibido de otro, esto es, de Dios.

3. El razonamiento allí contenido se refiere al dominio de las cosas exteriores en cuanto a su naturaleza, cuyo dominio en verdad conviene solamente a Dios, como acaba de exponerse.

---

[a] *Cont. Gent.* 3,22; *Polit.* 1 lect.6.

[1] Homil.6 *In Lc.* 12,18: MG 31,276.

[2] L.1 c.1: ML 16,553.

[3] C.3 n.6 (Bκ 1256b7): S.Th., lect.6.

ARTICULO 2

Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere [a]

Si es lícito a alguien poseer una cosa como propia

Dificultades. Parece que a nadie es lícito poseer una cosa como propia.

1. Todo lo que es contra el derecho natural es ilícito. Mas, según el derecho natural, todas las cosas son comunes, y a esta comunidad ciertamente se opone la propiedad de las posesiones. Luego es ilícito a cualquier hombre apropiarse alguna cosa exterior.

2. San Basilio, al exponer la citada parábola del rico, dice: "Los ricos que consideran como suyas las cosas comunes, de las que se apoderaron los primeros, son semejantes a aquel hombre que, habiendo llegado el primero a un espectáculo, impidiera entrar a los que fueran llegando después, reservándose para sí solo lo que está ordenado para el disfrute de todos". Ahora bien, sería ilícito cerrar a otros el camino para gozar de los bienes comunes. Luego es ilícito apropiarse alguna cosa de la comunidad.

3. San Ambrosio escribe—y en el Decreto también se consigna—lo siguiente: "Nadie llame propio lo que es común". Y llama común a las cosas exteriores, como consta por todo el contexto. Luego parece ser ilícito que alguien se apropie alguna cosa exterior.

Por otra parte, San Agustín afirma que "son llamados apostólicos aquellos hombres que con muchísima arrogancia se atribuyeron esa denominación porque no recibían en su

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere.

1. Omne enim quod est contra ius naturale est illicitum. Sed secundum ius naturale omnia sunt communia: cui quidem communitati contrariatur possessionum proprietas. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem.

2. Praeterea, Basilius dicit (l.c, nt.1), exponens praedictum verbum divitis: "Sicut qui, praeveniens ad spectacula, prohiberet advenientes, sibi appropriando quod ad communem usum ordinatur; similes sunt divites qui communia, quae praeoccupaverunt, aestimant sua esse". Sed illicitum esset praecludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

3. Praeterea, Ambrosius dicit [4], et habetur in Decretis, dist. XLVII, can. "Sicut hi: Proprium nemo dicat quod est commune". Appellat autem communes res exteriores: sicut patet ex his quae praemittit. Ergo videtur illicitum esse quod aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem.

Sed contra est quod Augustinus, dicit, in libro "De haeres." [5]: "Apostolici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes

[a] *Cont. Gent.* 3,127; *Polit.* 2 lect.4.

[4] *Sermones*, serm.81 super Lc. 12,18.

[5] § 40: ML 42,32.

coniugibus, et res proprias possidentes, quales habet Catholica Ecclesia et monachos et clericos plurimos". Sed ideo isti haeretici sunt quoniam, se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quod non liceat homini propria possidere.

Respondeo dicendum quod circa rem exteriorem duo competunt homini. Quorum unum est potestas procurandi et dispensandi. Et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum: quia unusquisque, laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune: sicut accidit in multitudine ministrorum.—Alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae: esset autem confusio si quilibet indistincte quaelibet procuraret.—Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur.

Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitates aliorum. Unde Apostolus dicit, I ad Tim. ult., 17-18: "Divitibus huius saeculi praecipe facile tribuere, communicare".

comunidad a los que usaban de sus mujeres y poseían cosas propias; como las posee la Iglesia católica, que también tiene monjes y multitud de clérigos". Mas aquéllos eran herejes, ya que, separándose de la Iglesia, creen que no tienen esperanza alguna de salvación los que usan de esas cosas de que ellos se abstienen. Luego es erróneo decir que no es lícito al hombre poseer cosas propias.

Respuesta. Acerca de los bienes exteriores, dos cosas competen al hombre: Primero, la potestad de gestión y disposición de los mismos, y en cuanto a esto es lícito que el hombre posea cosas propias. Y es también necesario a la vida humana por tres motivos: Primero, porque cada uno es más solícito en la gestión de aquello que con exclusividad le pertenece que en lo que es común a todos o a muchos, pues cada cual, huyendo del trabajo, deja a otro el cuidado de lo que conviene al bien común, como sucede cuando hay muchedumbre de servidores; segundo, porque se administran más ordenadamente las cosas humanas cuando a cada uno incumbe el cuidado de sus propios intereses, mientras que reinaría confusión si cada cual se cuidara de todo indistintamente. Tercero, porque el estado de paz entre los hombres se conserva mejor si cada uno está contento con lo suyo, por lo cual vemos que entre aquellos que en común y pro indiviso poseen alguna cosa surgen más frecuentemente contiendas.

En segundo lugar, también compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso o disfrute de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación en ellas a los otros cuando lo necesiten. Por eso dice el Apóstol: "Manda a los ricos de este siglo que den y repartan con generosidad sus bienes".

Soluciones 1. La comunidad de los bienes se atribuye al derecho natural, no en el sentido de que éste disponga que todas las cosas deban ser poseídas en común y nada como propio, sino en el sentido de que la distinción de posesiones no es de derecho natural, sino más bien derivada de convención humana, lo que pertenece al derecho positivo, como se ha expuesto. Por consiguiente, la propiedad de las posesiones no es contraria al derecho natural, sino que se la sobreañade por conclusión de la razón humana.

2. Aquella persona que, habiendo llegado la primera a un espectáculo, facilitase la entrada a los otros, no obraría ilícitamente, pero sí actuaría con ilicitud si se la impidiera. Igualmente no obra ilícitamente el rico que, habiéndose apoderado el primero de la cosa que era común en el comienzo, la reparte entre los demás; mas peca si les prohibe indiscretamente el uso de ellas. Por eso dice San Basilio en el mismo lugar: "¿Por qué estás tú en la abundancia y aquél en la miseria, sino para que tú consigas los méritos de una buena distribución, y él reciba una corona en premio de su paciencia?"

3. Cuando San Ambrosio dice: "Nadie llame propio lo que es común", habla de la propiedad en cuanto al uso, y por eso añade: "Lo que excede de lo necesario para el gasto, se ha obtenido violentamente".

Ad primum ergo dicendum quod communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum: sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conditum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est (q.57 a.2.3). Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.

Ad secundum dicendum quod ille qui, praeveniens ad spectacula, praepararet aliis viam, non illicite ageret: sed ex hoc illicite agit quod alios prohibet. Et similiter dives non illicite agit si, praeoccupans possessionem rei quae a principio erat communis, aliis communicat: peccat autem, si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat. Unde Basilius ibidem dicit: "Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae praemiis coronetur?"

Ad tertium dicendum quod cum dicit Ambrosius, "Nemo proprium dicat quod est commune", loquitur de proprietate quantum ad usum. Unde subdit: "Plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est".

ARTICULO 3

Utrum sit de ratione furti occulte accipere rem alienam

Si es esencial al hurto apoderarse ocultamente de la cosa ajena

Dificultades. Parece que no es esencial al hurto el substraer ocultamente la cosa ajena.

1. Lo que disminuye el pecado no parece pertenecer a la razón del pecado. Ahora bien, el pecar en secreto entraña una disminución del pecado, como, por el contrario, para ponderar el pecado de algunos dice el profeta Isaías: "Igual que los de Sodoma, hacen alarde de su pecado y no lo encubren". Luego no es esencial al hurto el tomar ocultamente la cosa ajena.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sit de ratione furti occulte accipere rem alienam.

1. Illud enim quod diminuit peccatum non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati: sicut e contrario ad exaggerandum peccatum quorundam dicitur Is. 3,9: "Peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt, nec absconderunt". Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienae.

2. Escribe San Ambrosio—y el Decreto también lo recoge—que "no se es menos culpable por quitar a otro lo que le pertenece que por denegar algo a los necesitados cuando se puede socorrerles y se está en la abundancia". Luego el hurto no sólo consiste en apoderarse de la cosa ajena, sino que también abarca la retención de la misma.

2. Praeterea, Ambrosius dicit (l.c. nt.4), et habetur in Decretis, dist. XLVII: "Neque minus est criminis habenti tollere quam, cum possis et abundas, indigentibus denegare". Ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienae, ita et in detentione ipsius.

3. El hombre puede substraer a otro furtivamente también algún objeto suyo, por ejemplo, la cosa que depositó en manos de otro o la que éste le arrebató injustamente. Luego la substracción secreta de la cosa ajena no es necesariamente un hurto.

3. Praeterea, homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est: puta rem quam apud alium deposuit, vel quae est ab eo iniuste ablata. Non est ergo de ratione furti quod sit occulta acceptio rei alienae.

Por otra parte, escribe San Isidoro: "La palabra "fur" (ladrón) viene de "furvus" (oscuro), que deriva de "fuscus" (negro, confuso), porque el ladrón se aprovecha de la noche".

Sed contra est quod Isidorus dicit, in libro "Etymol."[6]: "Fur a furvo dictus est, idest a fusco: nam noctis utitur tempore".

Respuesta. En la definición del hurto concurren tres elementos. El primero es que entraña un quebrantamiento de la justicia, la cual da a cada uno lo suyo, y por este concepto es propio del hurto la usurpación de lo ajeno.—El segundo elemento es propio de la noción de hurto, en cuanto implica distinción de los pecados que van contra la persona, como el homicidio y el adulterio, y en este concepto el hurto recae sobre una cosa poseída; porque, si alguien se apodera de lo que es de otro no como posesión, sino como parte, por ejemplo, si le amputa un miembro, o como persona allegada, verbigracia, si se le quita su

Respondeo dicendum quod ad rationem furti tria concurrunt. Quorum primum convenit sibi secundum quod contrariatur iustitiae, quae unicuique tribuit quod suum est. Et ex hoc competit ei quod usurpat alienum. — Secundum vero pertinet ad rationem furti prout distinguitur a peccatis quae sunt contra personam, sicut ab homicidio et adulterio. Et secundum hoc competit furto quod sit circa rem possessam. Si quis enim accipiat id quod est alterius non quasi possessio, sed quasi pars, sicut si amputet membrum; vel sicut persona coniuncta, ut si auferat filiam vel uxorem: non habet proprie rationem furti.—Tertia differentia est

[6] L.1o ad litt X: ML 82,378.

hija o esposa, no hay aquí propiamente razón de hurto.—El tercer elemento diferencial que completa la noción del hurto consiste en apoderarse ocultamente de lo ajeno. Según todo esto, se definirá propiamente el hurto diciendo que es "la substracción clandestina de la cosa ajena".

Soluciones. 1. La clandestinidad es algunas veces causa de pecado; por ejemplo, cuando uno se vale de ella para pecar, como sucede en el fraude y el engaño; y entonces no sólo no atenúa, sino que constituye la especie misma del pecado. Tal es el caso del hurto.—Otras veces la ocultación es una simple circunstancia del pecado que lo atenúa, ya porque es signo de vergüenza, ya porque evita el escándalo.

2. Retener lo que es debido a otro tiene la misma razón de daño que el quitárselo, y, por consiguiente, bajo la "injusta substracción" se entiende también la "injusta retención".

3. Nada impide que lo que es en absoluto de uno, sea de otro bajo algún concepto; así, la cosa depositada es en absoluto del que la deposita, pero es también del que la ha recibido relativamente a su custodia. Y, de igual suerte, lo que es arrebatado por la rapiña pertenece al raptor, no de manera absoluta, sino sólo en cuanto a la retención.

quae complet furti rationem, ut scilicet occulte usurpetur alienum. Et secundum hoc propria ratio furti est ut sit occulta acceptio rei alienae.

Ad primum ergo dicendum quod occultatio quandoque quidem est causa peccati: puta cum quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude et dolo. Et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati. Et ita est in furto.—Allo modo occultatio est simplex circumstantia peccati. Et sic diminuit peccatum: tum quia est signum verecundiae; tum quia tollit scandalum.

Ad secundum dicendum quod detinere id quod alteri debetur eandem rationem nocumenti habet cum acceptione. Et ideo sub iniusta acceptione intelligitur etiam iniusta detentio.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius. Sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est eius apud quem deponitur quantum ad custodiam. Et id quod est per rapinam ablatum est rapientis, non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

ARTICULO 4

Utrum furtum et rapina sint peccata differentia specie

Si el hurto y la rapiña son pecados específicamente diferentes

Dificultades. Parece que el hurto y la rapiña no son pecados específicamente diferentes.

1. El hurto y la rapiña difieren según lo oculto y lo flagrante, pues el hurto implica la substracción oculta, mientras que la rapiña es substracción violenta y manifiesta. Ahora bien, en las otras clases de pecados la clandestinidad y la publicidad no diversifican la especie. Luego el hurto y la rapiña no son pecados de diferente especie.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod furtum et rapina non sint peccata differentia specie.

1. Furtum enim et rapina differunt secundum occultum et manifestum: furtum enim importat occultam acceptionem, rapina vero violentam et manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum occultum et manifestum non diversificant speciem. Ergo furtum et rapina non sunt peccata specie diversa.

2. Los actos morales reciben su especie del fin, como arriba se ha expuesto; pero el hurto y la rapiña se ordenan a un mismo fin, que es apoderarse de lo ajeno. Luego no difieren específicamente.

2. Praeterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est (1-2 q.1 a.3; q.18 a.6). Sed furtum et rapina ordinantur ad eundem finem, scilicet ad habendum allena. Ergo non differunt specie.

3. Del mismo modo que se roba un objeto para poseerlo, se roba una mujer para deleitarse en ella; por lo cual dice San Isidoro que "el raptor es llamado corruptor, y la raptada, corrompida". Pero se habla del rapto, ya se robe una mujer públicamente o en secreto. Luego también la cosa poseída se denomina robada, ya se quite en secreto o públicamente. Por lo tanto, no difieren el hurto y la rapiña.

3. Praeterea, sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum: unde et Isidorus dicit, in libro "Etymol."[7] quod "raptor dicitur corruptor, et rapta corrupta". Sed raptus dicitur sive mulier auferatur publice, sive occulte. Ergo et res possessa rapi dicitur sive occulte, sive publice rapiatur. Ergo non differunt furtum et rapina.

Sed contra est quod Philosophus, in V "Ethic."[8], distinguit furtum a rapina, ponens furtum occultum, rapinam vero violentam.

Por otra parte, Aristóteles distingue el hurto de la rapiña, caracterizando el hurto por la clandestinidad, y la rapiña por la violencia.

Respondeo dicendum quod furtum et rapina sunt vitia iustitiae opposita, inquantum aliquis alteri facit iniustum. "Nullus" autem "patitur iniustum volens": ut probatur in V "Ethic."[9] Et ideo furtum et rapina ex hoc habent rationem peccati quod acceptio est involuntaria ex parte eius cui aliquid subtrahitur. Involuntarium autem dupliciter dicitur: scilicet per ignorantiam, et violentiam, ut habetur in III "Ethic."[10] Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, et aliam furtum. Et propter hoc differunt specie.

Respuesta. El hurto y la rapiña son vicios opuestos a la justicia en cuanto una persona infiere a otra un daño injusto. Pero nadie sufre lo injusto voluntariamente, como prueba Aristóteles. Luego el hurto y la rapiña tienen razón de pecado, en tanto la substracción es involuntaria por parte de aquel a quien se le quita algo. Mas lo involuntario ocurre de dos modos, a saber: por ignorancia y por violencia, según Aristóteles. Por consiguiente, una es la razón del pecado de rapiña y otra la del pecado de hurto, y por esto difieren en especie.

Ad primum ergo dicendum quod in aliis generibus peccatorum

Soluciones. 1. En otros géneros de pecados no se determina la cuali-

[7] Ib. litt. R: ML 82,392.
[8] C.2 n.13 (Bk 1131a6): S.Th., lect.4.
[9] C.9 n.1 (Bk 1138a12): S.Th., lect.14.
[10] C.1 n.3 (Bk 1109b35): S.Th., lect.1.

dad de pecado por lo que haya de involuntario, dato a que se atiende en los pecados opuestos a la justicia; y, por lo tanto, donde existen diversas especies de involuntario hay diversas especies de pecado.

2. El fin remoto de la rapiña y el hurto es el mismo; pero esto no basta para identificar sus especies, puesto que hay diversidad en los fines próximos, dado que el raptor quiere obtener lo ajeno por su propia fuerza, mientras que el ladrón por la astucia.

El rapto de una mujer no puede ser clandestino para la mujer que es robada, y, por consiguiente, aunque sea oculto para la persona a quien aquélla es arrebatada, permanece siempre la razón de rapiña respecto de la mujer a la que se infiere violencia.

non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario, sicut attenditur in peccatis oppositis iustitiae. Et ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarii, est diversa species peccati.

Ad secundum dicendum quod finis remotus est idem rapinae et furti: sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in finibus proximis. Raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur vero per astutiam.

Ad tertium dicendum quod raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris quae rapitur. Et ideo etiam si sit occultus ex parte aliorum, quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinae ex parte mulieris, cui violentia infertur.

ARTICULO 5

Utrum furtum semper sit peccatum

Si el hurto es siempre pecado

Dificultades. Parece que el hurto no es siempre pecado.

1. Ningún pecado está mandado por precepto divino, como se lee en el Eclesiástico: "Dios a nadie mandó obrar impíamente". Pero Dios ha preceptuado el hurto, según consigna el Exodo: "Hicieron los hijos de Israel como el Señor había mandado a Moisés y despojaron a los egipcios". Luego el hurto no es siempre pecado.

2. El que encuentra una cosa que no es suya y la toma, parece cometer hurto, puesto que se apodera de cosa ajena. Mas esto parece ser lícito según la equidad natural, como afirman los jurisconsultos. Luego parece que el hurto no siempre es pecado.

3. El que toma una cosa suya no parece que peca, puesto que no obra contra la justicia, cuya igualdad no

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod furtum non semper sit peccatum.

1. Nullum enim peccatum cadit sub praecepto divino: dicitur enim Eccli. 15,21: "Nemini mandavit impie agere". Sed Deus invenitur praecepisse furtum: dicitur enim Ex. 12,35-36: "Fecerunt filii Israel sicut praeceperat Dominus Moysi, et expoliaverunt Aegyptios". Ergo furtum non semper est peccatum.

2. Praeterea, ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat, videtur furtum committere: quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundum naturalem aequitatem; ut iuristae dicunt. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

3. Praeterea, ille qui accipit rem suam non videtur peccare: cum non agat contra iustitiam,

cuius aequalitatem non tollit. Sed furtum committitur etiam si aliquis rem suam occulte accipiat ab altero detentam vel custoditam. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

Sed contra est quod dicitur Ex. 20,15: "Non furtum facies".

Respondeo dicendum quod si quis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet. Primo quidem, propter contrarietatem ad iustitiam, quae reddit unicuique quod suum est. Et sic furtum iustitiae opponitur, inquantum furtum est acceptio rei alienae. Secundo, ratione doli seu fraudis, quam fur committit occulte et quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est quod omne furtum est peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod accipere rem alienam vel occulte vel manifeste auctoritate iudicis hoc decernentis, non est furtum: quia iam fit sibi debitum per hoc quod sententialiter sibi est adiudicatum. Unde multo minus furtum fuit quod filii Israel tulerunt spolia Aegyptiorum de praecepto Domini hoc decernentis pro afflictionibus quibus Aegyptii eos sine causa afflixerant. Et ideo signanter dicitur Sap. 10,19: "Iusti tulerunt spolia impiorum".

Ad secundum dicendum quod circa res inventas est distinguendum. Quaedam enim sunt quae nunquam fuerunt in bonis alicuius, sicut lapilli et gemmae quae inveniuntur in littore maris: et talia occupanti conceduntur [11]. Et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non est aliquis possessor: nisi quod secundum leges civiles tenetur inventor medietatem dare domino agri, si in alieno agro invenerit [12]; propter quod in parabola Evangelii dicitur, Mt. 13,44, de inven-

destruye. Ahora bien, hay hurto incluso cuando alguien toma clandestinamente lo suyo, que otro detenta o custodia. Luego parece que el hurto no siempre es pecado.

Por otra parte, se dice en la Sagrada Escritura: "No hurtarás".

Respuesta. Si se considera la naturaleza del hurto, se hallarán en él dos razones de pecado: una, el ser opuesto a la justicia, que da a cada uno lo suyo; y en este concepto el hurto quebranta la justicia, en cuanto consiste en la substracción de cosa ajena; otra, el implicar engaño o fraude, que comete el ladrón, usurpando ocultamente y como por insidias la cosa ajena. Por tanto, es evidente que todo hurto es pecado.

Soluciones. 1. Tomar la cosa ajena, clandestina o manifiestamente, por autoridad del juez que así lo decreta, no es hurto, puesto que ya dicha cosa nos es debida al habérsenos adjudicado por sentencia. Por consiguiente, mucho menos hubo hurto cuando los hijos de Israel despojaron a los egipcios por mandato del Señor, que lo decretaba en reparación de las penas con que antes les habían afligido sin causa; y por esto dice señaladamente en el libro de la Sabiduría: "Los justos tomaron los despojos de los impíos".

2. Acerca de las cosas halladas, es preciso distinguir: pues hay algunas que jamás han pertenecido a nadie, como las piedras preciosas y las piedras que se encuentran en la orilla del mar; y éstas se conceden al primero que las recoge; e igual razón vale para los tesoros ocultos durante mucho tiempo, que no tienen ningún poseedor, a menos que las leyes civiles no obliguen al que los descubra a dar la mitad al dueño del campo si los encontrase en territorio ajeno. Por esto en la parábola del Evangelio, so-

[11] Cf. *Institut.* l.2 tit.1 § 18 *Item lapilli; Dig.* l.1 tit.8 leg.3.
[12] *Institut.* l.2 tit.1 § 39 *Thesauros; Codex.* l.10 tit.15 leg.1 *Nemo in posterum.*

bre el descubridor del "tesoro escondido en el campo", se dice que "compró el campo", como para tener el derecho de poseer todo el tesoro.—Mas hay otras cosas halladas que han pertenecido recientemente a alguien, y en este caso, si las toma, no con ánimo de retenerlas, sino con propósito de devolverlas a su dueño, que no las tiene por abandonadas, no comete hurto; e igualmente si se tienen por abandonadas y así lo cree el que las encuentra,, aunque las retenga para sí no comete hurto. Fuera de estos casos, se comete pecado de hurto. Por lo cual, San Agustín dice en una homilía: "Si encontraste algo y no lo devolviste, lo robaste".

3. El que furtivamente substrae algo suyo que estaba depositado en poder de otro, grava al depositario, el cual está obligado a restituir o a probar que es inocente; y, por lo tanto, es evidente que peca y está obligado a relevar al depositario de su gravamen.—Pero el que furtivamente substrae la cosa suya que otro injustamente retiene, peca en verdad, mas no por dañar al detentador, y por eso no está obligado a ninguna retribución o compensación, sino que peca contra la justicia común, arrogándose el hacer justicia por sí mismo en cosa suya, sin someterse a las formalidades del derecho. Por lo tanto, queda obligado a satisfacer a Dios y a conjurar el escándalo de los prójimos, si éste se hubiera producido.

tore "thesauri absconditi in agro", quod "emit agrum", quasi ut haberet ius possidendi totum thesaurum.—Quaedam vero res inventae fuerunt de propinquo in alicuius bonis. Et tunc, si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum. Et similiter si pro derelictis habeantur et hoc credat inventor, licet sibi retineat, non committit furtum [13]. Alias autem committit peccatum furti [14]. Unde Augustinus dicit, in quadam homilia [15], et habetur XIV, q.5 [16]: "Si quid invenisti et non reddidisti, rapuisti".

Ad tertium dicendum quod ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam, gravat depositarium: quia tenetur ad restituendum, vel ad ostendendum se esse innoxium. Unde manifestum est quod peccat: et tenetur ad relevandum gravamen depositarii.—Qui vero furtim accipit rem suam apud alium iniuste detentam, peccat quidem, non quia gravet eum qui detinet: et ideo non tenetur ad restituendum aliquid vel ad recompensandum: sed peccat contra communem iustitiam, dum ipse sibi usurpat suae rei iudicium, iuris ordine praetermisso. Et ideo tenetur Deo satisfacere, et dare operam ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

---

[13] *Institut.* l.2 tit.1 § 47 *Qua ratione.*
[14] Ib. l.2 tit.1 § 48 *Alia sane: Dig.* l.41 tit.1 leg.8 *Qua ratione autem.*
[15] *Sermo ad popul.* 178 c.8: ML 38,965.
[16] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 14 q.5 cn.6 *Si quid invenisti.*

ARTICULO 6

Utrum furtum sit peccatum mortale [a]

Si el hurto es pecado mortal

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod furtum non sit peccatum mortale.

1. Dicitur enim Prov. 6,30: "Non grandis est culpae cum quis furatus fuerit". Sed omne peccatum mortale est grandis culpae. Ergo furtum non est peccatum mortale.

2. Praeterea, peccato mortali mortis poena debetur. Sed pro furto non infligitur in lege poena mortis, sed solum poena damni: secundum illum Ex. 22,1: "Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, quinque boves pro uno bove restituet, et quatuor oves pro una ove". Ergo furtum non est peccatum mortale.

3. Praeterea, furtum potest committi in parvis rebus, sicut et in magnis. Sed inconveniens videtur quod pro furto alicuius parvae rei, puta unius acus vel unius pennae, aliquis puniatur morte aeterna. Ergo furtum non est peccatum mortale.

Sed contra est quod nullus damnatur secundum divinum iudicium nisi pro peccato mortali. Condemnatur autem aliquis pro furto: secundum illud Zach. 5,3: "Haec est maledictio quae egreditur super faciem omnis terrae: quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, condemnatur". Ergo furtum est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est (q.59 a.4; 1-2 q.72 a.5), peccatum mortale est quod contrariatur caritati, secundum quam est spiritualis animae vita. Caritas autem consistit quidem principaliter in dilectione Dei, secundario vero in dilectione proximi, ad quam pertinet ut proximo bonum velimus et

Dificultades. Parece que el hurto no es pecado mortal.

1. Dice el libro de los Proverbios: "No hay gran culpa cuando se comete un hurto". Mas todo pecado mortal es culpa grande. Luego el hurto no es pecado mortal.

2. La pena de muerte es debida al pecado mortal. Pero por el hurto no se aplica en la ley pena de muerte, sino sólo una pena de indemnización, según aquel texto del Exodo: "Si alguno hurtase buey u oveja, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja". Luego el hurto no es pecado mortal.

3. Puede cometerse hurto de cosas pequeñas lo mismo que de cosas grandes. Ahora bien, parece inconveniente que por hurto de alguna pequeñez, por ejemplo, de una aguja o de una pluma, sea un hombre castigado con muerte eterna. Luego el hurto no es pecado mortal.

Por otra parte, nadie es condenado por el juicio divino sino a causa de un pecado mortal. Y hay quien es condenado por hurto, según las palabras del profeta Zacarías: "He aquí la maldición que avanza sobre la faz de la tierra, porque, conforme está escrito, todo ladrón será condenado". Luego el hurto es pecado mortal.

Respuesta. Según se ha demostrado anteriormente, pecado mortal es el que contraria a la caridad, que es la vida espiritual del alma; y la caridad consiste principalmente en el amor de Dios, y secundariamente en el amor del prójmo, exigiéndonos que queramos a éste y le hagamos bien. Mas por el hurto inferimos da-

---

[a] *Sent.* 2 d.42 q.1 a.4; *De malo* q.10 a.2; q.15 a.2; *De duob. praec.*

ño al prójimo en sus bienes; y, si los hombres se robaran unos a otros a cada instante, perecería la sociedad humana. Por consiguiente, el hurto, como contrario a la caridad, es pecado mortal.

Soluciones. 1. Se dice que el hurto no es culpa grande en dos sentidos: uno, por la necesidad que induce a robar, la cual atenúa o totalmente elimina la culpa, como se verá más adelante; y por esto el libro de los Proverbios añade: "Hurta, pues, para socorrer a un ser hambriento". De otro modo se dice que el hurto no es gran culpa en comparación al delito de adulterio, que se castiga con la muerte; por cuya razón se añade en la Escritura, respecto del ladrón, que, "si fuere cogido, pagará siete veces el valor, mientras que el adúltero perderá su vida".

2. Las penas de la vida presente más bien son medicinales que retributivas; porque las retributivas están reservadas al juicio divino, que se hará, "según la verdad", contra los pecadores. Por esto, en el juicio de la vida presente no se aplica la pena de muerte por cualquier pecado mortal, sino solamente por aquellos que irrogan un daño irreparable o también por los que entrañan alguna horrible perversidad; y, en consecuencia, por el hurto que no causa daño irreparable no se aplica, según el juicio temporal, la pena de muerte, a no ser que el hurto se agrave por alguna grave circunstancia, como acontece en el sacrilegio, que es hurto de cosas sagradas, y del peculado, que es hurto de cosa común, como enseña San Agustín, y del plagio o robo de un hombre, crimen que es castigado con la muerte, según el libro del Exodo.

3. La razón aprehende como nada lo que es poco importante, y, por consiguiente, el hombre no cree sufrir perjuicio si el hurto es de cosas

operemur. Per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus: et si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum, tanquam contrarium caritati, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quod furtum dicitur non esse grandis culpae duplici ratione. Primo quidem, propter necessitatem inducentem ad furandum, quae diminuit vel totaliter tollit culpam, ut infra (a.7) patebit. Unde subdit: "Furatur enim ut esurientem impleat animam".—Alio modo dicitur furtum non esse grandis culpae per comparationem ad reatum adulterii, quod punitur morte (Lev. 20,10; Deut. 22,22). Unde subditur (v.31-32) de fure quod "deprehensus reddet septuplum: qui autem adulter est, perdet animam suam".

Ad secundum dicendum quod poenae praesentis vitae magis sunt medicinales quam retributivae: retributio enim reservatur divino iudicio, quod est "secundum veritatem" (Rom. 2,2) in peccantes. Et ideo secundum iudicium praesentis vitae non pro quolibet peccato mortali infligitur poena mortis, sed solum pro illis quae inferunt irreparabile nocumentum: vel etiam pro illis quae habent aliquam horribilem deformitatem. Et ideo pro furto, quod reparabile damnum infert, non infligitur secundum praesens iudicium poena mortis, nisi furtum aggravetur per aliquam gravem circumstantiam: sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacrae, et de peculatu, quod est furtum rei communis, ut patet per Augustinus, "Super Ioan." [17]; et de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet Ex. 21,16.

Ad tertium dicendum quod illud quod modicum est ratio apprehendit quasi nihil. Et ideo in his quae minima sunt homo non

[17] Tr.50 super 12,6: ML 35,1762.

reputat sibi nocumentum inferri: et ille qui accipit potest praesumere hoc non esse contra voluntatem eius cuius est res. Et pro tanto si quis furtive huiusmodi res minimas accipiat, potest excusari a peccato mortali. Si tamen habeat animum furandi et inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis potest esse peccatum mortale: sicut et in solo cogitatu per consensum.

mínimas, y la persona que substrae la cosa puede presumir por ello que no es contra la voluntad del dueño. Por tanto, si uno furtivamente quita tales cosas mínimas, puede excusarse de pecado mortal; pero, si tiene ánimo de hurtar y de inferir daño al prójimo, aun en tales nimiedades puede haber pecado mortal, como también en el solo pensamiento consentido.

ARTICULO 7

Utrum liceat alicui furari propter necessitatem *

Si es lícito al hombre robar en estado de necesidad

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod non liceat alicui furari propter necessitatem.

1. Non enim imponitur poenitentia nisi peccanti. Sed Extra, "De furtis" [18], dicitur: "Si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem vel pecus, poeniteat hebdomadas tres". Ergo non licet furari propter necessitatem.

2. Praeterea, Philosophus dicit, in II "Ethic." [19], quod "quaedam confestim nominata convoluta sunt cum malitia", inter quae ponit furtum. Sed illud quod est secundum se malum non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licite furari ut necessitati suae subveniat.

3. Praeterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc quod aliquis per eleemosynam proximo subveniat; ut Augustinus dicit, in libro "Contra Mendacium" [20]. Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriae necessitati.

Sed contra est quod in necessitate sunt omnia communia. Et

Dificultades. Parece que a nadie es permitido robar por causa de necesidad.

1. No se impone, en efecto, penitencia sino al que peca. Mas está prescrito que, "si alguno por necesidad de hambre o desnudez hubiera hurtado alimento, vestido o ganado, ha de hacer penitencia durante tres semanas". Luego no es lícito hurtar por necesidad.

2. Dice Aristóteles que "hay cosas que llevan en sí una idea de malicia", entre las que cita el hurto. Pero lo que en sí mismo es malo no puede hacerse bueno por ningún buen fin. Luego no puede nadie robar lícitamente para subvenir a su necesidad.

3. El hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Ahora bien, no es lícito hurtar para socorrer al prójimo con una limosna, como escribe San Agustín. Luego tampoco es lícito hurtar para cubrir la necesidad propia.

Por otra parte, en caso de necesidad todas las cosas son comunes; y,

* Supra q.32 a.7 ad 3; *Sent.* 4 d.15 q.2 a.1 q.4 ad 2; *Quodl.* 5 q.9 a.1 ad 1.

[18] *Decretal. Gregor. IX* l.5 tit.18 c.3 *Si quis.*

[19] C.6 n.18 (Bk 1107a9).

[20] C.7: ML 40,528

por lo tanto, no constituye pecado el que uno tome una cosa de otro, porque la necesidad la hace común.

Respuesta. Lo que es de derecho humano no puede derogar el derecho natural o el derecho divino. Ahora bien, según el orden natural instituído por la divina Providencia, las cosas inferiores están ordenadas a la satisfacción de las necesidades de los hombres. Por consiguiente, su división y apropiación, que procede del derecho humano, no ha de impedir que con esas mismas cosas se atienda a la necesidad del hombre. Por esta razón los bienes superfluos que algunas personas poseen son debidos, por derecho natural, al sostenimiento de los pobres; por lo cual San Ambrosio—y el "Decreto" lo consigna también—dice: "De los hambrientos es el pan que tú tienes; de los desnudos, las ropas que tú almacenas; y es la redención y liberación de los desgraciados el dinero que tú escondes en la tierra". Mas, puesto que son muchos los indigentes y no se puede socorrer a todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias para socorrer a los que padecen necesidad. Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y urgente que resulte manifiesta la precisión de socorrer la inminente necesidad con aquello que se tenga, como cuando amenaza peligro a la persona y no puede ser socorrida de otro modo, entonces puede cualquiera lícitamente satisfacer su necesidad con las cosas ajenas, substrayéndolas, ya manifiesta, ya ocultamente. Y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña.

Soluciones. 1. La decretal allí citada trata del caso en que la necesidad no urge.

2. El usar de la cosa ajena substraída ocultamente en caso de extrema necesidad no tiene razón de hurto propiamente hablando, puesto que tal necesidad hace nuestro lo que tomamos para sustentar nuestra propia vida.

3. En el caso de una necesidad semejante también puede uno tomar clandestinamente la cosa ajena para socorrer al prójimo indigente.

ita non videtur esse peccatum si aliquis rem alterius accipiat, propter necessitatem sibi factam communem.

Respondeo dicendum quod ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem, de iure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi. Unde Ambrosius dicit (l.c. nt.4), et habetur in Decretis, dist. XLVII [21]: "Esurientium panis est quem tu detines; nudorum indumentum est quod tu recludis; miserorum redemptio et absolutio est pecunia quam tu in terram defodis". Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniusculusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. Si tamen adeo sit urgens et evidens necessitas ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personae periculum et aliter subveniri non potest; tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis. Nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae.

Ad primum ergo dicendum quod decretalis illa loquitur in casu in quo non est urgens necessitas.

Ad secundum dicendum quod uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremae non habet rationem furti, proprie loquendo. Quia per talem necessitatem efficitur suum illud quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.

Ad tertium dicendum quod in casu similis necessitatis etiam potest aliquis occulte rem alienam accipere ut subveniat proximo sic indigenti.

[21] GRATIANUS, *Decretum* p.1 dist.47 cn.8 *Sicut hi*

ARTICULO 8

Utrum rapina possit fieri sine peccato [a]

Si la rapiña puede realizarse sin cometer pecado

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod rapina possit fieri sine peccato.

1. Praeda enim per violentiam accipitur; quod videtur ad rationem rapinae pertinere, secundum praedicta (a.4). Sed praedam accipere ab hostibus licitum est; dicit enim Ambrosius, in libro "De Patriarchis" [22]: "Cum praeda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam ut regi serventur omnia", scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

2. Praeterea, licitum est auferre ab aliquo id quod non est eius. Sed res quas infideles habent non sunt eorum: dicit enim Augustinus, in epistola "Ad Vinc. Donatist." [23]: "Res falso appellatis vestras, quae nec iuste possidetis, et secundum leges terrenorum regum amittere iussi estis". Ergo videtur quod ab infidelibus aliquis licite rapere posset.

3. Praeterea, terrarum principes multa a suis subditis violenter extorquent; quod videtur ad rationem rapinae pertinere. Grave autem videtur dicere quod in hoc peccent: quia sic fere omnes principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

Dificultades. Parece que la rapiña puede realizarse sin pecar.

1. Siempre la presa o botín se arrebata con violencia, lo cual parece pertenecer a la esencia de la rapiña, según lo expuesto. Ahora bien, es lícito arrancar a los enemigos el botín, pues dice San Ambrosio: "Cuando el botín caiga en poder del vencedor, la disciplina militar exige que se le conserve íntegro al rey", para que él lo distribuya. Luego la rapiña es lícita en algún caso.

2. Es lícito quitar a otro lo que no es suyo. Mas las cosas que tienen los infieles no les pertenecen, como les dice San Agustín: "Llamáis falsamente vuestras las cosas que no poseéis justamente y que deben seros quitadas, según las leyes de los reyes de la tierra". Luego parece que se puede lícitamente arrebatar a los infieles alguna cosa.

3. Los príncipes de la tierra arrancan violentamente muchas cosas a sus súbditos, lo cual parece pertenecer a la naturaleza de la rapiña. Mas sería grave decir que pecan al hacer esto, pues entonces casi todos los príncipes se condenarían. Luego la rapiña es lícita en algún caso.

[a] *Sent.* 4 d.15 q.2 a.1 q.4 ad 2.

[22] *De Abraham* l.1 c.3: ML 14,449

[23] Ep.93 c.12: ML 33,345.

Por otra parte, se puede hacer a Dios un sacrificio o una ofrenda de todo lo que se adquiere lícitamente; mas no puede hacerse del fruto de la rapiña, según el texto bíblico: "Yo soy el Señor, que amo la justicia y aborrezco holocaustos de rapiña". Luego no es lícito apoderarse de alguna cosa por la rapiña o robo.

Respuesta. La rapiña implica cierta violencia y coacción por la que se arrebata a un hombre contra toda justicia lo que es suyo. Mas en la sociedad humana nadie puede emplear la coacción si no está investido de pública potestad; por lo tanto, quienquiera que arrebata violentamente una cosa a otro, si es persona particular y no obra con pública potestad, obra ilícitamente y comete rapiña, como es el caso de los ladrones.

A su vez, a los príncipes está encomendada la autoridad pública para que sean los guardadores de la justicia; y, por consiguiente, no les es lícito emplear violencia y coacción sino conforme a las exigencias de la justicia, y esto contra los enemigos en el combate o contra los ciudadanos castigando a los malhechores. Tales actos de violencia no tienen razón de rapiña, puesto que no quebrantan la justicia. Pero si, con violación de la justicia, algunos, empleando la autoridad pública, arrebatan violentamente las cosas de otras personas, obran ilícitamente, cometen rapiña y están obligados a la restitución.

Soluciones. 1. Acerca del botín es preciso distinguir. Si los que saquean a los enemigos hacen guerra justa, cuanto por violencia adquieren en la guerra se hace suyo propio; en esto no hay razón de rapiña y, por consiguiente, no están obligados a la restitución. Sin embargo, aun estos que hacen una guerra justa pueden pecar por codicia al apoderarse del botín, si es mala su intención, esto es, si pelean, no por la justicia, sino principalmente por el botín; pues dice San Agustín "que combatir por el botín es pecado".—Y si los que toman el botín lo hacen en una guerra injusta, cometen rapiña y están obligados a la restitución.

Sed contra est quod de quolibet licite accepto potest fieri Deo sacrificium vel oblatio. Non autem potest fieri de rapina: secundum illud Is. 61,8: "Ego Dominus diligens iudicium, et odio habens rapinam in holocaustum". Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

Respondeo dicendum quod rapina quandam violentiam et coactionem importat per quam, contra iustitiam, alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem nisi per publicam potestatem. Et ideo quicumque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona non utens publica potestate, illicite agit et rapinam committit: sicut patet in latronibus.

Principibus vero publica potestas committitur ad hoc quod sint iustitiae custodes. Et ideo non licet eis violentia et coactione uti nisi secundum iustitiae tenorem: et hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactores puniendo. Et quod per talem violentiam aufertur non habet rationem rapinae: cum non sit contra iustitiam. Si vero contra iustitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicitae agunt et rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad primum ergo dicendum quod circa praedam distinguendum est. Quia si illi qui depraedantur hostes habeant bellum iustum, ea quae per violentiam in bello acquirunt eorum efficiuntur. Et hoc non habet rationem rapinae: unde nec ad restitutionem tenentur. Quamvis possint in acceptione praedae iustum bellum habentes peccare, per cupiditatem ex prava intentione, si scilicet non propter iustitiam, sed propter praedam principaliter pugnent: dicit enim Augustinus, in libro "De verb. Dom."[24], quod "propter praedam militare peccatum est". Si vero illi qui praedam accipiunt habeant bellum iniustum, rapinam committunt, et ad restitutionem tenentur.

Ad secundum dicendum quod intantum aliqui infideles iniuste res suas possident, inquantum eas "secundum leges terrenorum principum amittere iussi sunt". Et ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privata auctoritate, sed publica.

Ad tertium dicendum quod si principes a subditis exigant quod eis secundum iustitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiam si violentia adhibeatur, non est rapina.—Si vero aliquid principes indebite extorqueant per violentiam, rapina est, sicut et latrocinium. Unde dicit Augustinus, in IV "De civ. Dei."[25]: "Remota iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?" Et Ez. 22,27 dicitur: "Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam". Unde et ad restitutionem tenentur, sicut et latrones. Et tanto gravius peccant quam latrones, quanto periculosius et communius contra publicam iustitiam agunt, cuius custodes sunt positi.

2. Algunos infieles poseen injustamente sus cosas sólo en cuanto las leyes de los príncipes de la tierra ordenan que las pierdan; y, por consiguiente, pueden serles quitadas por la fuerza, mas no por autoridad privada, sino por autoridad pública.

3. Si los príncipes exigen a los súbditos lo que conforme a justicia se les debe para la conservación del bien común, no cometen rapiña aunque empleen la violencia. — Pero, si indebidamente les arrancan algo por la fuerza, incurren en rapiña y también en latrocinio. Por esto exclama San Agustín: "Sin la justicia, ¿qué son los reinados sino grandes latrocinios? ¿Y qué son los grandes latrocinios sino pequeños reinados?" Y el profeta Ezequiel escribe: "Sus príncipes están en medio de ella como lobos que arrebatan la presa". Por consiguiente, están obligados a la restitución lo mismo que los ladrones; y pecan tanto más gravemente que los ladrones, cuanto más peligrosos son sus actos y más quebrantan la justicia pública, de la que han sido constituídos guardianes.

ARTICULO 9

Utrum furtum sit gravius peccatum quam rapina [a]

Si el hurto es pecado más grave que la rapiña

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod furtum sit gravius peccatum quam rapina.

1. Furtum enim, super acceptionem rei alienae, habet adiunctam fraudem et dolum, quod non est in rapina. Sed fraus et dolus

Dificultades. Parece que el hurto es pecado más grave que la rapiña.

1. El hurto añade a la substracción de la cosa ajena el fraude y el dolo, lo que no ocurre en la rapiña.

[a] Infra q.83 a.3 ad 2; q.116 a.2 ad 1; q.144 a.2 ad 4; *Ethic.* 5 lect.4.

[24] *Serm. suppos.* serm.82: ML 39,1904.

[25] C.4: ML 41,115

Y el fraude y el dolo tienen por sí mismos naturaleza de pecado, como ya se ha expuesto. Luego el hurto es pecado más grave que la rapiña.

2. La vergüenza o pudor es el temor ante un acto torpe, como afirma Aristóteles. Pero más se avergüenzan los hombres del hurto que de la rapiña. Luego el hurto es más torpe que la rapiña.

3. Un pecado parece ser tanto más grave cuanto mayor es el número de personas a que perjudica. Pero por el hurto puede perjudicarse a grandes y pequeños, mientras que por la rapiña sólo a los impotentes, a los que se puede inferir violencia. Luego parece ser más grave el pecado de hurto que el de rapiña.

Por otra parte, las leyes castigan más gravemente la rapiña que el hurto.

Respuesta. La rapiña y el hurto tienen razón de pecado, como se ha expuesto, a causa de la involuntariedad que existe por parte de aquel a quien se quita algo; con la diferencia, empero, de que en el hurto la involuntariedad se produce por ignorancia, mientras que en la rapiña se origina por violencia. Y más involuntario es algo causado por la violencia que por la ignorancia, porque la violencia se opone más directamente a la voluntad que la ignorancia. Por consiguiente, la rapiña es pecado más grave que el hurto.

Hay también una segunda razón, y es que la rapiña no sólo infiere daño a alguno en sus bienes, sino que también redunda en cierta ignominia o injuria de la persona; y esto es más grave que el fraude y el dolo, que pertenecen al hurto.

Soluciones. 1. De lo expuesto se deduce la contestación al primer argumento.

2. Los hombres, apegados a las

de se habent rationem peccati, ut supra habitum est (q.55 a.4.5). Ergo furtum videtur esse gravius peccatum quam rapina.

2. Praeterea, verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in IV "Ethic."[26] Sed magis verecundantur homines de furto quam de rapina. Ergo furtum est turpius quam rapina.

3. Praeterea, quanto aliquod peccatum pluribus nocet, tanto gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocumentum inferri et magnis et parvis: per rapinam autem solum impotentibus, quibus potest violentia inferri. Ergo gravius videtur esse peccatum furti quam rapinae.

Sed contra est quod secundum leges gravius punitur rapina quam furtum.

Respondeo dicendum quod rapina et furtum habent rationem peccati, sicut supra dictum est (a.4), propter involuntarium quod est ex parte eius cui aliquid aufertur; ita tamen quod in furto est involuntarium per ignorantiam, in rapina autem involuntarium per violentiam. Magis est autem aliquid involuntarium per violentiam quam per ignorantiam: quia violentia directius opponitur voluntati quam ignorantia. Et ideo rapina est gravius pecatum quam furtum.

Est et alia ratio. Quia per rapinam non solum infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quandam personae ignominiam sive iniuriam. Et hoc praeponderat fraudi vel dolo; quae pertinent ad furtum.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod

[26] C.9 n.1.4 (BK 1128b11; b22): S.TH., lect.17.

homines sensibilibus inhaerentes magis gloriantur de virtute exteriori, quae manifestatur in rapina, quam de virtute interiori, quae tollitur per peccatum. Et ideo minus verecundantur de rapina quam de furto.

Ad tertium dicendum quod licet pluribus possit noceri per furtum quam per rapinam, tamen graviora nocumenta possunt inferri per rapinam quam per furtum. Unde ex hoc etiam rapina est detestabilior.

cosas sensibles, se glorían más de la fuerza exterior, que se manifiesta en la rapiña, que de la virtud interior, que es destruída por el pecado; y, por consiguiente, se avergüenzan menos de la rapiña que del hurto.

3. Aunque se puede perjudicar a mucha gente más por el hurto que por la rapiña, sin embargo, más graves perjuicios se pueden causar por la rapiña que por el hurto; y así también por esto es más detestable la rapiña.

INTRODUCCION A LA CUESTION 67

LA JUSTICIA E INJUSTICIA EN EL JUEZ

I. Sentido y orden de la cuestión

Después de las injusticias de obra contra la persona y los bienes del prójimo vienen los pecados contra la justicia *en palabras*. Se pueden distinguir dos grandes categorías de daños y violaciones del derecho del prójimo por palabras: en los juicios (q.67-71) y fuera de los tribunales o en la vida común (q.72-76). Es evidente que los primeros son más graves, por lo que son tratados por el Aquinate en primer lugar.

Y se estudian cinco modos de injusticia en el juicio, según las varias personas que intervienen en el proceso judicial: el juez, el acusador, el reo, el testigo y el abogado. A todos ellos dedica el Angélico sendas cuestiones para precisar sus deberes y las injusticias que puedan cometer.

Parece cuestionable que éstas sean sólo pecados contra la justicia conmutativa «en cambios de palabras». Así es no obstante, pues, aunque el proceso judicial sea una *acción*, lo formal en el mismo es la sentencia oral o el juicio, y toda injusticia en él puede resolverse en daños por *palabras*. Y si bien el juicio es acto también de justicia distributiva y legal, la *materia* y *objeto* del mismo son relaciones de justicia interindividual entre las varias personas que se enfrentan en él, y que el juez ha de resolver dando a cada uno su derecho. Las principales injusticias que en él se cometen son, pues, contra la conmutativa, lesionando el derecho de alguna de las partes.

Más que en otras cuestiones, el Aquinate trata aquí de la *justicia* e *injusticia* en todos estos actores del drama judicial, indagando los derechos y deberes profesionales del juez, acusador, reo, testigos y abogados, para deducir las injusticias que pueden cometer. Por eso, en estas cuestiones de tanta novedad, Santo Tomás ha estructurado el primer *Código de deontología jurídica, la moral profesional* de los hombres que intervienen en la acción forense. No es, sin embargo, una moral profesional en toda su amplitud, de todos los profesionales del derecho—la moral de las profesiones tiene en la *Summa* su lugar propio, al tratar de los oficios y estados particulares de vida (2-2 q.179-189)—, pero sí lo principal de esta moral de la profesión jurídica, que es lo referente a los deberes de justicia y pecados opuestos. Además del respeto a los derechos mutuos, hay otros muchos deberes de justicia social, de caridad, benevolencia, que se imponen también a las distintas funciones forenses.

La mayor parte de los principios fijados por el Aquinate tienen valor absoluto y universal, aplicables a toda organización judiciaria en cuanto tal. Se trata de *normas de derecho natural*, cuya validez trascendente conviene destacar. Pero hay otros muchos datos en estas cuestiones que tienen sólo validez en función de instituciones políticas, económicas o administrativas de la Edad Media.

Téngase presente que el Aquinate, al crear tales cuestiones sobre los deberes de las funciones judiciales, se ha inspirado en las fuentes jurídicas de la época; tiene presentes, sobre todo, además de la legislación judicial del Antiguo Testamento, los textos y normas del derecho canónico, que a su vez recoge e incorpora tantas normas del derecho procesal romano. Por ello habremos de cuidar sobre todo de discernir esa aportación positiva, más o menos caduca, de los principios eternos de toda moral y derecho natural forense, que se han con esmero de destacar.

Es lógica la ordenación de esta cuestión primera según los distintos elementos que intervienen en el ejercicio de la función del juez: la potestad (a.1), la verdad y certeza en las pruebas (a.2), la forma procesal (a.3) y la ejecución de la sentencia (a.4).

II. La función del juez (a.1)

El centro de las instituciones del orden judicial lo ocupa, como es obvio, la función del juez. Su acto propio es el *juicio*, la sentencia judicial, que domina y finaliza toda la actuación procesal. El juez es, más que ningún otro funcionario estatal, el que representa la autoridad, el que encarna el prestigio y la fuerza coercitiva del poder público.

Por eso, *el primero y fundamental requisito* en un juez para que pueda juzgar a dos partes en litigio *es que tenga competencia o autoridad pública sobre ellas* (a.1). Lo había afirmado el Aquinate anteriormente (q.60 a.6): *El juicio no es lícito sino cuando emana de la autoridad pública.* Por defecto de esa potestad sobre los litigantes, el juicio se llama *usurpado*, incompetente e injusto. La razón era que la sentencia judicial constituye una *interpretación auténtica* de la ley y aplicación de la misma a un caso o negocio particular. Pero este poder de interpretar así la ley corresponde al mismo legislador. Por eso, el juez es un representante de la ley, un funcionario que participa de la soberanía del poder legislativo. Como órgano legítimo de la autoridad, su relación con el acusado es la de un superior con aquel que es su súbdito.

La afirmación la corrobora aquí con una idea semejante. Como la ley general, la sentencia del juez debe ir respaldada por la fuerza coercitiva para su eficaz ejecución. Ahora bien, *este poder coactivo* sólo reside en la pública autoridad, única que dispone de las sanciones que hagan el juicio eficaz. Por eso el juez ha de ir investido de una participación del poder soberano y no puede juzgar sino a los súbditos que estén «sometidos» a su potestad o competencia, sea ordinaria, sea por mandato o delegación.

Dicha idea *implica una estrecha compenetración entre el poder ejecutivo y el poder judicial.* Tal era la forma de las instituciones en la antigüedad y en toda la Edad Media. La autoridad judicial constituía un atributo primordial del príncipe o soberano, una de cuyas funciones esenciales era la de *administrar justicia. Rex a recte iudicando*, decía una expresión del siglo XV, pues desde Aristóteles todos los pensadores y juristas antiguos están acordes en atribuir al rey, como una de sus primeras funciones, la de ser guardián de la justicia, de juzgar a sus súbditos [1].

Si en la organización política moderna se proclama la separación de

[1] ARISTOT., *Ethic.* 5 c.10: S. TH., lect.11.12. Cf. otros textos y autoridades en C. SPICQ, O. P., *La justice* t.3 (Somme théologique, ed. de la Revue des Jeunes, París 1934) p.361.

los tres poderes, *ejecutivo, legislativo* y *judicial,* ello no significa que dicha potestad judicial no emane también de la misma autoridad soberana del Estado, sino sólo que quiere mantenerse la inviolabilidad de los funcionarios de justicia, preservándoles de las influencias y vaivenes de la política.

Santo Tomás no ha querido designar con el término propio de *jurisdicción*—sino con el genérico de «potestad pública o de superioridad»—este poder judicial, que, sin embargo, era así designado desde el derecho romano. La *iurisdictio* romana era uno de los cuatro poderes propios del Estado que derivaba de la *maiestas,* o poder supremo, y del *Imperium,* o poder coercitivo, e implicaba la competencia o el poder de instruir los procesos y de juzgar, de hacer ejecutar la sentencia y de nombrar jueces. Entrañaba, pues, además de la *notio* o competencia, un cierto poder coercitivo o *imperium mixtum* [2]. Por eso distingue aquí el Aquinate —como siempre ha existido en toda organización del poder judicial— la potestad ordinaria o propia y el poder delegado, propio de quien por mandato o comisión del juez legítimo instruye la causa.

Además de dicho poder delegado para juzgar, el Santo menciona la institución *del arbitraje* (a.1 ad 2). Era una forma particular de decisión judicial al margen del tribunal regular, en que ambas partes *propria sponte* se sometían a la decisión de un tercero libremente escogido. El arbitraje era usado ya en Roma y tomó mayor desenvolvimiento en la Edad Media, en que era sobre todo empleado para substraerse a la lentitud y gastos de los procedimientos oficiales, o sancionar instituciones ignoradas por la ley. El Angélico menciona el caso, recogido en las Decretales, del papa León IV, que en 853 se sometió al emperador Luis II para justificarse de acusaciones levantadas contra él. También con frecuencia, en la época medieval, los síndicos de las corporaciones ejecutaban la función de árbitros en los conflictos entre oficiales y maestros, anticipándose a modernas instituciones sociales [3].

Santo Tomás exige que la decisión arbitral sea sancionada con pena y considera dicha sentencia como obligatoria, con lo cual toda diferencia práctica con el juicio ordinario desaparece. El arbitraje es un modo de sentencia judicial y una forma de dirimir conflictos reconocida comúnmente por las leyes, de empleo también viable y práctico en la época actual, máxime en el campo del *arbitraje internacional* [4].

No se agota, con este requisito legal de tener competencia o *jurisdicción,* la suma de *requisitos* o *cualidades* de que debe ir revestido el magistrado para ejercer debidamente sus funciones. Mencionemos, entre otras, *la ciencia* que debe poseer en la materia jurídica, suficiente para no exponerse moralmente a dar una sentencia injusta.

La cualidad y deber más propios de su profesión es *la imparcialidad.* Todo juez o magistrado debe estar poseído de la conciencia de la dignidad de que está investido, de sus funciones de persona pública. El juez, en efecto, no es una persona privada, sino el representante de la autoridad, que debe decidir el litigio en estricta justicia y en nombre de la comunidad. No en vano su oficio es considerado como algo sagrado y equiparado al *sacerdocio.* El Aquinate aduce el texto de Aristóteles (a.3)

[2] J. BAUCHER *Jurisdiction:* Dict. Théol. Cath., VIII col.1977 C. SPICQ, *La justice* cit., p.259.

[3] E. H. PERREAU, *Arbitrage entre parti-uliers:* Dict. Sociologie, I col.1071; SPICQ, o.c., p.260.

[4] J. SALMANS, *Deontología jurídica*[2] (vers. esp. Bilbao 1955) n.369 p.256; J. VIÑAS PLANAS, *El arbitraje internacional en los escolásticos españoles:* Cienc. Tom., 63 (1942) p.44-66.278-293.

en que llama al juez la *justicia animada,* al que recurren los hombres como órgano de la ley.

Debe posponer, por lo tanto, en el ejercicio de su función, toda mira personal, sus amistades, odios o intereses propios, mucho más sus pasiones políticas. En particular, tanto un deber moral de conciencia como preceptos concretos de la ley positiva [5] le prohiben aceptar promesas o regalos que le inclinen y expongan a dar una sentencia injusta. Deberá rechazar dones y obsequios de importancia, aun ofrecidos espontáneamente, y precaverse de cualesquiera influencias o recomendaciones que le inclinen a la parcialidad. Y todo lo que hubiera exigido o aceptado en calidad de recompensa para dar una sentencia justa y debida—mucho más por una sentencia injusta—viene obligado a *restituirlo* íntegramente.

Es asimismo deber profesional del juez respetar en sus interrogatorios *el secreto profesional*—máxime *el secreto de confesión*—y no apelar a preguntas que lo comprometieran, emplear medios ilícitos para averiguar tales secretos o arrancar del procesado confesiones.

III. Deberes del juez en la sentencia y forma procesal (a.2-3)

Un gran principio, tan destacado por el Angélico, es el principio de *la legalidad.* El juez es «intérprete de la ley» y representante de la autoridad, que ejerce las funciones de persona pública. De ahí se deduce la conclusión:

Debe el juez conocer la causa y dar la sentencia conformándose estrictamente a las leyes y según las pruebas o instrumentos públicos del proceso, no según sus conocimientos como persona privada (a.2).

1. Estas leyes son, ante todo, *las leyes divinas,* o el derecho natural, y después la ley escrita. «Contra ellas no debe admitir prueba alguna», sino debe atenerse estrictamente a aplicarlas. Anteriormente ya había considerado Santo Tomás el caso en que la ley escrita fuera contraria al derecho natural o divino (q.60 a.5 ad 1). Dicha ley sería injusta, y el juez debe apartarse de la legalidad escrita, sin que pueda pronunciar sentencia contraria a la ley divina. Y, como allí dijimos, sólo en casos de excepción y para evitar muy graves males se admite que puede prestarse a cooperar, pronunciando, v. gr., sentencia de divorcio, mediante la aplicación puramente material de la ley, sin ninguna aprobación de la misma [6].

Pero las leyes escritas pueden tener *lagunas,* y el magistrado judicial se verá obligado a fallar en casos no previstos por la ley. El espíritu de la legislación antigua, estrecha y formalista, dejaba un margen mínimo de iniciativa al juez en la aplicación de la ley. De ello se hace eco el Aquinate (1-2 q.105 a.1 ad 2), admitiendo que, a pesar de eso, habrá siempre casos particulares no previstos por el legislador, «cuya decisión ha de encomendarse al arbitrio de los jueces» (ibid., ad 3). Lo que co-

[5] Recordados por Santo Tomás (1-2 q.105 a.2) para la Ley Antigua, que prohibía a los jueces recibir obsequios (Ex. 23,8; Deut. 16,19) (Eccli. 20,31: «Xenia et munera excoecant oculos iudicum). Véase la ley española, L. Enj. Crim., a.385-393.

[6] Véase toda la casuística de esta aplicación de las leyes de divorcio y otras contrarias a los derechos de la Iglesia en J. SALMANS, *Deontología jurídica* cit., n.357-368. La licitud de la cooperación material del juez, por su sentencia, a la aplicación de una ley de divorcio civil, para evitar un daño o asegurar un bien mucho mayor, es confirmada por Pío XII, *Discurso a la Unión de Juristas Italianos de 6-9-1949:* AAS 41 (1949) p.604.

rroboraba anteriormente (2-2 q.60 a.5 ad 2) concediendo al juez, cor el derecho romano, «la epiqueya», o facultad de interpretar la ley según la intención del legislador en los casos de excesiva dureza de la misma o de oposición a la justicia natural.

El derecho moderno concede aún mayor iniciativa en la interpretación de las leyes al juez, que en casos ambiguos y oscuros o no previstos en el texto legal, podrá fallar según la equidad natural, «los principios generales del derecho» o la *jurisprudencia* del Tribunal Supremo en casos similares, lo que en conciencia crea ser justo.

2. Además de la ley, el juez debe atender, para *la cuestión de hecho,* a las pruebas y testimonios alegados en la causa, no a los datos habidos como persona privada, y sentenciar *iuxta allegata et probata.* Este deber de seguir siempre los datos generales de las leyes y la información que conste de las piezas del proceso puede llevarle al caso extremo en que los datos alegados contradicen a su conocimiento particular cierto de los hechos.

El deber de atender sólo a las pruebas legales es cierto cuando *no se prueba con certeza la culpabilidad del reo.* El juez debe entonces absolverle, y el magistrado que condena al acusado conociendo su culpabilidad cierta sólo *por datos extrajudiciales,* falta gravemente a su conciencia. Tampoco puede condenar cuando la prueba jurídica del delito se ha obtenido por medios ilegítimos contra el acusado; v. gr., por la lectura de sus cartas o testigos falsos [7].

Más grave es el caso en que el acusado aparece *culpable ante el tribunal* y a quien el juez conoce con certeza *inocente* por noticia privada. Debe entonces poner sumo empeño «en examinar a fondo las pruebas para hallar su defecto» y apelar a todos los medios legales para probar su inocencia. Si, a pesar de todo, no puede evitar el fallo según las pruebas alegadas, podrá, afirma el Angélico, pronunciar la sentencia condenatoria según las leyes y testimonio jurídicos aducidos (a.2).

San Ligorio y moralistas modernos exceptúan de seguir este principio de *la legalidad las causas criminales mayores,* de pena de muerte y daños irreparables. El juez entonces no puede condenar al que *en realidad es inocente.*—Mas podrían sobrevenir graves daños al juez de su actitud antilegal. Con Cayetano, todos los tomistas sostienen la tesis de Santo Tomás, que es totalmente fundada. El juez no peca condenando según la prueba legal al inocente, porque «no es él causa de su muerte, sino los que aportaron las pruebas falsas» (2-2 q.64 a.6 ad 3). El juez no es cómplice de los falsos testimonios, sino los que han abusado de una función pública para la impostura, y sería aún mayor el daño que se sigue de tal arbitrariedad judicial, que arruinaría la confianza en la justicia de los tribunales. Además, puede el juez impedir tal daño, aconsejando la apelación o interceidiendo por el indulto del inocente [8].

Dicho caso podía aún más ocurrir en el sistema procesal, formalista y rígido, de la Edad Media, en que el juez no tenía otra alternativa que condenar o absolver según las pruebas. En la actualidad ha perdido su interés práctico, porque las leyes tienden a conceder al juez mayor iniciativa y poder discrecional sobre este punto y por la institución tan extendida de los *jurados en las causas criminales,* de que precisamente se trata. Mas los jurados tienen que pronunciar el veredicto según sus convicciones íntimas, de las cuales responden ante la ley, y deben pro-

[7] J. SALMANS, *Deontología jurídica* cit., n.379.
[8] 2-2 q.64 a.6 ad 3, CAIETAN., *Comment. in* 2-2 q.67 a.2 n.2-5. También se adhieren a esta tesis C. SPICQ, *La justice* III p.264; J. SALMANS, *Deontología jurídica* n.381.

nunciar su voto favorable aunque el acusado aparezca *culpable* en los instrumentos del proceso, si su inocencia, conocida por datos extrajudiciales, es *cierta* o muy probable [9].

3. *En la causa dudosa.*—Si bien el juez es «*guardián de la verdad,* y por oficio y misión tiene que hacer justicia basándose en la verdad» (2-2 q.110 a.4 ad 5) y por todos los medios legales debe esforzarse en aclarar la verdad ante el tribunal, puede, no obstante, quedar *la prueba dudosa.* En tal caso de duda grave, su actitud debe ser distinta según las causas, y la casuística comúnmente enseñada es la siguiente:

a) *En causas criminales,* el principio de la presunción favorece al reo, y debe el juez absolver a quien jurídicamente no fué convicto de su crimen, aunque, como se dijo, su culpa le constara por datos particulares.

b) *En causas civiles,* la duda puede ser *de hecho,* que no ha sido probado suficientemente. En tal caso vale la regla jurídica: *todo hecho debe ser probado,* y el juez deberá fallar en favor de aquel cuyo hecho delictivo imputado—una deuda, un daño injusto—no ha sido objeto de prueba legal suficiente, aunque le constara privadamente su existencia.

c) *Supuesta una duda de derecho,* debe el juez aclarar la duda según las opiniones más fundadas de interpretación y, sobre todo, de algún precedente en la *jurisprudencia.* Mas, si la duda persiste y ninguna de las partes está en posesión de la cosa demandada, el juez debe sentenciar en favor de aquel cuyo derecho aparezca *más probable;* pues no le es lícito en materia de justicia seguir el probabilismo y adjudicar la cosa a aquel cuyo derecho es *menos probable* [10]. En igualdad de razones probables por ambas partes, aconsejará un arreglo o la partición de la cosa pleiteada, y, no siendo esto posible, habrá de fallar sin aceptación de personas en favor de uno u otro según la equidad y el uso.

Cuando, en cambio, una de las partes está *en posesión legítima* de la cosa litigada, ello es ya una presunción de *mayor probabilidad* y debe fallarse en su favor, aun cuando su derecho teórico fuese igual e incluso menos probable, no habiendo casi certeza en favor del acusador [11].

Respecto de *la forma* del juicio, destaca el Aquinate, como elemento esencial, que el *procedimiento judicial debe desarrollarse entre un acusador y un reo. El juez no puede condenar a nadie si no hay un acusador que se querelle* o establezca acción jurídica contra él (a.3).

El juez, en efecto, es un intérprete y árbitro de la justicia que debe fallar entre dos partes en litigio. No puede, pues, hacer las veces de acusador estableciendo parcialidad por alguna parte. Además, debe conocer la causa por ciencia ajena, no por conocimiento propio; por ende, no puede instruirla sino ante la demanda y testimonios de un acusador.

Esta necesidad de la acusación para instruir una causa parece clara prescripción *del derecho natural.* De ahí surge todo el desarrollo del procedimiento judicial acusatorio. Además, es una garantía para el acusado, que tiene derecho natural e imprescriptible a la defensa. Nadie puede, en efecto, ser condenado sin antes haber sido oído.

Evidentemente, las modalidades de la acusación pueden ser muy varias. No es solamente la acusación de un particular que demanda y se querella contra otro. En las causas criminales puede bastar una denuncia

[9] En España, la legislación que instituía el jurado ha quedado en suspenso por decreto de 8-9-1936. Cf. J. SALMANS, *Deontología jurídica* (vers. esp.[2], Bilbao 1933) n.385.
[10] Consta por la proposición de Inocencio XI (D 1152) que condena al juez que juzgara según opinión menos probable. Cf. et D 1126; CIC cn.1697,1.°
[11] NOLDIN, *Theol. mor.* II n.721-2; PRÜMMER, *Theol. mor.* II n.156; FERRERES, *Theol. mor.* II n.2ss.; J. SALMANS, *Deontología jurídica* n.378-9.

o la publicidad del crimen, y el ministerio fiscal, puesto por la sociedad para su defensa y de la justicia, establecerá la acusación formal. Es «la pública infamia», de la cual habla Santo Tomás (ad 2), la que hace las veces de acusador.

IV. El juez en la ejecución de la sentencia (a.4)

El Angélico considera sólo el aspecto principal de los deberes del juez después de dictada la sentencia: *El orden de la justicia exige que los culpables sean castigados (Cont. Gent.* 3,146). Por lo mismo, *el juez no puede,* sin injusticia, *remitir total* o *parcialmente las penas.* No le toca otro deber que hacer ejecutar estrictamente la ley, excepto el que, siendo a la vez suprema autoridad, dispone del derecho de gracia y puede otorgar el indulto.

Esta afirmación supone el hecho, común en la Edad Media, *de la unión* en la misma persona de los dos poderes, *ejecutivo* y *judicial.* Aun entonces los jueces inferiores no podían rehuir la ejecución de la sentencia justa. En las causas civiles, porque ello supondría el daño y violación del derecho de la parte injuriada, a quien se ha de hacer justicia. Y en las causas criminales, porque, además, según la concepción de ciertos juristas de la Edad Media, todo delito constituye una ofensa a la dignidad del príncipe, guardián de la paz del país, que debe ser reparada [12]. En todo caso hay siempre una ofensa al orden de la justicia y a la sociedad. Sólo, pues, el príncipe podía remitir esta ofensa y otorgar el indulto.

Con mayor razón, en el derecho moderno, el juez, simple mandatario de la función judicial, no puede por sí solo disponer de la ejecución de la sentencia ni menos puede otorgar condonación de la sentencia. Su función única es pronunciar el fallo aplicando estrictamente la ley y según la cuantía de la pena marcada en ella.

Por eso, los deberes que más se consideran en el juez *post sententiam* son los de *reparación* de daños causados a consecuencia del ejercicio injusto de su función pública. En toda sentencia culpablemente injusta por él dictada deberá restituir todos los daños causados a la parte inocente. Aun en caso de perjuicio causado por error inculpable, deberá reparar, si es posible, los daños causados, instruyendo y ayudando a la parte inocente y condenada sobre el modo de *interponer apelación.*

La misma obligación de reparar tiene para con la sociedad, *si se abstiene de condenar* al acusado ciertamente culpable o impone penas y multas notablemente inferiores a las tasadas en la ley. La opinión mejor, por nosotros también sustentada, le obliga a una *indemnización* de los daños al Estado, si las multas pecuniarias, de las que ha absuelto a los culpables, fuesen de gran cuantía [13].

Y es bien patente, por fin, que la *sentencia del juez ciertamente justa obliga en conciencia,* como determinación concreta de una ley general. Sus efectos de traslación de dominio de pago de multas, daños y perjuicios, etc., son, por lo tanto, *obligatorios* a las partes interesadas. *No obligan,* en cambio, *los fallos injustos,* de cuyos efectos jurídicos puede evadirse en conciencia la parte perjudicada o compensarse de otro modo. En la sentencia dudosamente injusta, la presunción de validez está a favor del juez y sólo cabe recurso de apelación.

[12] A.4 ad 3; C. SPICQ, *La justice* cit., III p.267.
[13] PRÜMMER, *Theol. mor.* II n.153.

CUESTION 67

(In quatuor articulos divisa)

De iniustitia iudicis in iudicando

De la injusticia del juez en los procesos

Deinde considerandum est de vitiis oppositis commutativae iustitiae quae consistunt in verbis in quibus laeditur proximus (cf. q.61 introd.). Et primo, de his quae pertinent ad iudicium; secundo, de nocumentis verborum quae fiunt extra iudicium (q.72).

Circa primum quinque consideranda occurrunt: primo quidem, de iniustitia iudicis in iudicando; secundo, de iniustitia accusatoris in accusando (q.68); tertio, de iniustitia ex parte rei in sua defensione (q.69); quarto, de iniustitia testis in testificando (q.70); quinto, de iniustitia advocati in patrocinando (q.71).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: utrum aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus.

Secundo: utrum liceat iudicium ferre contra veritatem quam novit, propter ea quae sibi proponuntur.

Tertio: utrum iudex possit aliquem iuste condemnare non accusatum.

Quarto: utrum licite possit poenam relaxare.

Examinaremos ahora los pecados opuestos a la justicia conmutativa que se cometen por medio de las palabras con que se ofende al prójimo. En primer lugar estudiaremos los que tienen lugar en el juicio; y en segundo término, los perjuicios causados por palabras proferidas fuera del juicio.

Sobre el primer extremo hay que considerar cinco puntos: Primero: Injusticia del juez al juzgar. Segundo: Injusticia del acusador en su acusación. Tercero: Injusticia por parte del reo en su defensa. Cuarto: Injusticia del testigo en su declaración. Quinto: Injusticia del abogado en su informe o intervención.

Acerca del primer punto resolveremos estas cuatro preguntas:

Primera: si puede uno juzgar con justicia al que no es súbdito suyo.

Segunda: si es lícito a un juez juzgar contra la verdad que conoce, aunque lo haga basándose en lo que ha sido alegado en el proceso.

Tercera: si el juez puede condenar con justicia a uno que no ha sido acusado.

Cuarta: si puede lícitamente condonar la pena.

ARTICULO 1

Utrum aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subiectus [a]

Si puede uno juzgar con justicia al que no es súbdito suyo

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit iuste iudicare eum qui non est sibi subditus.

Dificultades. Parece que hay quien puede juzgar justamente al que no le está sometido.

[a] Supra q.60 a.6.

1. Se dice que Daniel juzgó y condenó a los ancianos convictos de falso testimonio, y aquellos ancianos no eran súbditos de Daniel, sino que ellos eran los jueces del pueblo. Luego puede alguno lícitamente juzgar al que no le está sometido.

2. Cristo no era súbdito de hombre alguno; antes bien, era "Rey de reyes y Señor de los señores", y, no obstante, se sometió al juicio del hombre. Luego parece que alguno puede lícitamente juzgar a quien no es súbdito suyo.

3. Según el derecho, cada uno está sometido a un fuero judicial competente según la naturaleza del delito. Pero a veces la persona que delinque no está sujeta al juez a quien compete el fuero de aquel lugar donde la causa se sigue; por ejemplo, cuando el reo es de otra diócesis o es exento. Luego parece que alguno puede juzgar al que no es su súbdito.

Por otra parte, San Gregorio, a propósito de aquel texto del Deuteronomio: "Si entrares en el sembrado...", escribe: "No puedes meter la hoz de tu juicio en la cosecha que parece estar encomendada a otro".

Respuesta. La sentencia del juez es como cierta ley particular dictada en atención a un hecho particular, y, por tanto, así como la ley general debe tener fuerza coactiva, según expresa Aristóteles, también la sentencia del juez debe tener la misma fuerza coactiva, por la que ambas partes sean constreñidas a su observancia; de lo contrario, el juicio no sería eficaz. Pero no tiene lícitamente potestad coactiva en las cosas humanas sino el que ejerce autoridad pública, y los que la ejercitan son considerados como los superiores respecto de aquellos sobre

1. Dicitur enim Dan. 13,45 sqq. quod Daniel seniores de falso testimonio convictos suo iudicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli: quinimmo ipsi erant iudices populi (vv.5. 41). Ergo aliquis potest licite iudicare sibi non subditum.

2. Praeterea, Christus non erat alicuius hominis subditus: quinimmo ipse erat "Rex regum et Dominus dominantium" (Apoc. 17,14; 19,16). Sed ipse exhibuit se iudicio hominis. Ergo videtur quod aliquis licite possit iudicare aliquem qui non est subditus eius.

3. Praeterea, secundum iura[1] quilibet sortitur forum secundum rationem delicti. Sed quandoque ille qui delinquit non est subditus eius ad quem pertinet forum illius loci: puta cum est alterius dioecesis, vel cum est exemptus. Ergo videtur quod aliquis possit iudicare eum qui non est sibi subditus.

Sed contra est quod Gregorius dicit[2], super illud Deut. 23,25: "Si intraveris segetem", etc.: "Falcem iudicii mittere non potest in eam rem quae alteri videtur esse commissa".

Respondeo dicendum quod sententia iudicis est quasi quaedam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per Philosophum, in X "Ethic."[3]; ita etiam et sententia iudicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam iudicis: alioquin iudicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licite in rebus humanis nisi ille qui fungitur publica potestate. Et qui ea funguntur superiores reputantur respectu eorum in quos, sicut in subditos, potestatem accipiunt: sive habeant ordinarie, sive per commissionem. Et ideo manifestum est quod nullus potest iudicare aliquem nisi sit aliquo modo subditus eius, vel per commissionem vel per potestatem ordinariam.

Ad primum ergo dicendum quod Daniel accepit potestatem ad iudicandum illos seniores quasi commissam ex instinctu divino. Quod significatur per hoc quod ibi (v.45) dicitur, quod "suscitavit Dominus spiritum pueri iuniores".

Ad secundum dicendum quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subiicere aliorum iudicio, quamvis non sint eis superiores: sicut patet in his qui committunt in aliquos arbitros. Et inde est quod necesse est arbitrium poena vallari: quia arbitri, qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic igitur, et Christus propria sponte humano iudicio se subdidit: sicut etiam et Leo Papa iudicio Imperatoris se subdidit[4].

Ad tertium dicendum quod episcopus in cuius dioecesi aliquis delinquit, efficitur superior eius ratione delicti, etiam si sit exemptus: nisi forte delinquat in re aliqua exempta, puta in administratione bonorum alicuius monasterii exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum vel homicidium vel aliquid huiusmodi, potest per ordinarium iuste condemnari.

---

[1] Cf. *Decretal. Gregor. IX* l.2 tit.2 c.20 *Sicut ratione.*
[2] *Registrum* l.11 indict.4 ep.64: ML 77,1192.
[3] C.9 n.12 (BK 1180a21): S.TH., lect.14.

quienes en su calidad de súbditos recae la potestad, ya tengan aquéllos potestad ordinaria, ya delegada. Por tanto, es evidente que nadie puede juzgar a otra persona a no ser que ésta sea en algún modo su súbdito, ya por delegación, ya por potestad ordinaria.

Soluciones. 1. La potestad que Daniel recibió para juzgar a aquellos ancianos fué como conferida por inspiración divina; lo cual se indica por lo que allí se dice: "El Señor suscitó el espíritu de un joven".

2. En los asuntos humanos, unas personas por propia voluntad pueden someterse al juicio de otras, aunque éstas no sean sus superiores, como acontece en los que se comprometen a la decisión de árbitros; y de ahí se deriva la necesidad de que el arbitraje sea robustecido por la pena, puesto que los árbitros que no son los superiores no tienen por sí plena potestad coercitiva. Así, pues, también Cristo, por propia voluntad, se sometió al juicio humano, como también el papa León se sometió al juicio del emperador.

3. El obispo en cuya diócesis delinque alguien, se convierte, por razón del mismo delito, en superior del reo, aunque sea persona exenta, a no ser que acaso el delito verse sobre cosa exenta, como en la administración de bienes de un monasterio exento. Pero, si alguna persona exenta comete un hurto, un homicidio o algo similar, puede ser justamente condenada por el ordinario.

---

[4] LEO IV *Ad Ludov. Augustum.*

ARTICULO 2

Utrum iudici liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quae in contrarium proponuntur [a]

Si es lícito al juez juzgar contra la verdad que conoce, aunque lo haga basándose en las pruebas aducidas en contrario

Dificultades. Parece que no es lícito al juez juzgar contra la verdad por él conocida, apoyándose en lo alegado de contrario.

1. En la Biblia se lee: "Te encaminarás a los sacerdotes del linaje de Leví y al que fuese juez en aquel tiempo, les consultarás, y te manifestarán su juicio conforme a la verdad". Pero a veces se alegan cosas contra la verdad, como cuando se prueba algo por falsos testigos. Luego no es lícito al juez juzgar según las cosas que se aducen y prueban y que son contrarias a la verdad que él conoce.

2. El hombre, al juzgar, debe conformarse al juicio divino, puesto que "el juicio es de Dios", como se lee en la Sagrada Escritura. Pero "el juicio de Dios es según verdad", en frase de San Pablo, y el profeta Isaías anunció que Jesucristo "no juzgará según lo que vean sus ojos ni argüirá por lo que perciban sus oídos, sino que juzgará a los pobres con justicia y sentenciará con equidad en defensa de los humildes de la tierra". Luego el juez no debe resolver según lo que se prueba delante de él si fuera contrario a lo que él mismo conoce.

3. En el juicio se exigen pruebas para que el juez llegue al convencimiento de la verdad del litigio, por lo cual en aquellas cosas que son notorias no se requiere observar el procedimiento judicial, según escribe San Pablo: "Los pecados de algunos hombres son manifiestos aun

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod iudici non liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quae in contrarium proponuntur.

1. Dicitur enim Deut. 17,9: "Venies ad sacerdotes Levitici generis, et ad iudicem qui fuerit in illo tempore, quaeresque ab eis, qui indicabunt tibi iudicii veritatem". Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem: sicut cum aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet iudici iudicare secundum ea quae proponuntur et probantur, contra veritatem quam ipse novit.

2. Praeterea homo in iudicando debet divino iudicio conformari: "quia Dei iudicium est", ut dicitur Deut. 1,17. "Sed iudicium Dei est secundum veritatem", ut dicitur Rom. 2,2; et Is. 11,3-4 praedicitur de Christo: "Non secundum visionem oculorum iudicabit, neque secundum auditum aurium arguet: sed iudicabit in iustitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae". Ergo iudex non debet, secundum ea quae coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quae ipse novit.

3. Praeterea, idcirco in iudicio probationes requiruntur ut fides fiat iudici de rei veritate: unde in his quae sunt notoria non requiritur iudicialis ordo; secundum illud I ad Tim. 5,24: "Quorumdam hominum peccata manifesta sunt, praecedentia ad iudicium". Si ergo iudex per se cognoscat veritatem, non debet attendere ad ea quae probantur, sed sententiam ferre secundum veritatem quam novit.

4. Praeterea, nomen conscientiae importat applicationem scientiae ad aliquid agibile, ut in Primo (q.79 a.13) habitum est. Sed facere contra conscientiam est peccatum. Ergo iudex peccat si sententiam ferat, secundum allegata, contra conscientiam veritatis quam habet.

Sed contra est quod Augustinus [5] dicit, "Super Psalt.": "Bonus iudex nihil ex arbitrio suo facit, sed secundum leges et iura pronuntiat". Sed hoc est iudicare secundum ea quae in iudicio proponuntur et probantur. Ergo iudex debet secundum huiusmodi iudicare, et non secundum proprium arbitrium.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1; q.60 a.6), iudicare pertinet ad iudicem secundum quod fungitur publica potestate. Et ideo informari debet in iudicando non secundum id quod ipse novit tamquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personae publicae. Hoc autem innotescit sibi et in communi, et in particulari. In communi quidem, per leges publicas, vel divinas vel humanas: contra quas nullas probationes admittere debet. In particulari autem negotio aliquo, per instrumenta et testes et alia huiusmodi legitima documenta; quae debet sequi in iudicando magis quam id quod ipse novit tanquam privata persona. Ex quo tamen ad hoc adiuvari potest ut districtius discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de iure repellere, debet, sicut dictum est (in "Sed contra"), eas in iudicando sequi.

---

[a] Supra q.64 a.6 ad 3.

antes de examinarse en juicio". Luego, si el juez conoce por sí mismo la verdad, no debe atender a lo que se prueba, sino dictar sentencia según la verdad que ha conocido.

4. La palabra *conciencia* implica la aplicación de la ciencia a algo operable, como se ha expuesto. Pero obrar contra la conciencia es pecado. Luego el juez peca si sentencia según lo alegado y contra la conciencia que tiene de la verdad.

Por otra parte, San Ambrosio, comentando el salmo 118, dice: "El buen juez nada hace a su arbitrio, sino que falla según el derecho y las leyes". Esto es juzgar según lo que se alega y se prueba en juicio. Luego el juez debe juzgar conforme a estas pruebas y no según su propio arbitrio.

Respuesta. Como se ha expresado ya, el juzgar corresponde al juez en cuanto ejerce pública autoridad, y, por consiguiente, debe informarse al juzgar, no según lo que él conoce como persona particular, sino según lo que se le hace conocer como persona pública. Mas esto llega a su conocimiento por una fuente común y otra particular: la primera son las leyes públicas, ya divinas, ya humanas, contra las que no debe admitir prueba alguna; la segunda son, en cada negocio particular, los instrumentos, los testigos y otros documentos legítimos de esta índole, que debe tener en cuenta al juzgar, más bien que aquello que sabe como persona privada. Puede, sin embargo, servirse de esto para discutir con más rigor las pruebas aducidas a fin de poder investigar sus defectos, y si no las puede rechazar en derecho, debe seguirlas al juzgar, como se ha expuesto anteriormente.

---

[5] Cf. AMBROSIUM, *In Psal.* 118,156 serm.20: ML 15,1571: GRATIANUM, *Decretum* p.2 q.7 cn.4 *Iudicet.*

Soluciones. 1. Aquel texto del Deuteronomio contiene una advertencia previa sobre el objeto del litigio que se debe hacer a los jueces, para que se entienda que éstos deben juzgar la verdad según las pruebas que les han sido presentadas.

2. Sólo a Dios compete juzgar por su propia voluntad, y, por consiguiente, funda su juicio en la verdad que él mismo conoce, y no en lo que oye a otros. Y el mismo razonamiento debe hacerse sobre Cristo, que es verdadero Dios y hombre; mas los otros jueces no juzgan por propia potestad y, por lo tanto, no hay similitud de razón.

3. San Pablo habla del caso en que algo es patente no solamente al juez, sino a él y a otros, de manera que el reo de ningún modo puede negar su crimen, sino que inmediatamente sea convicto por la evidencia misma del hecho. Pero, si el crimen es patente al juez y no a otros, o a otros y no al juez, entonces es necesario el debate del procedimiento judicial.

4. El hombre, en lo concerniente a su propia persona, debe formar su conciencia por medio de su propia ciencia; mas en lo que pertenece a la potestad pública, debe formar su conciencia según lo que pueda averiguar en el juicio público.

Ad primum ergo dicendum quod ideo praemittitur in verbis illis de quaestione iudicibus facienda ut intelligatur quod iudices debent veritatem iudicare secundum ea quae fuerunt sibi proposita.

Ad secundum dicendum quod Deo competit iudicare secundum propriam potestatem. Et ideo in iudicando informatur secundum veritatem quam ipse cognoscit, non secundum hoc quod ab aliis accipit. Et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus et homo. Alii autem iudices non iudicant secundum propriam potestatem. Et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod Apostolus loquitur in casu quando aliquid non solum est manifestum iudici, sed sibi et aliis, ita quod reus nullo modo crimen infitiari potest, sed statim ex ipsa evidentia facti convincitur. Si autem sit manifestum iudici et non aliis, vel aliis et non iudici, tunc est necessaria iudicii discussio.

Ad quartum dicendum quod homo in his quae ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia. Sed in his quae pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quae in publico iudicio sciri possunt, etc.

ARTICULO 3

Utrum iudex possit aliquem iudicare etiam si non sit alius accusator [a]

Si puede un juez condenar a alguien aunque no haya acusador

Dificultades. Parece que un juez puede juzgar a alguien aunque no haya acusador.

1. La justicia humana se deriva

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod iudex possit aliquem iudicare etiam si non sit alius accusator.

1. Humana enim iustitia derivatur a iustitia divina. Sed Deus peccatores iudicat etiam si nullus sit accusator. Ergo videtur quod homo possit in iudicio aliquem condemnare etiam si non adsit accusator.

2. Praeterea, accusator requiritur in iudicio ad hoc quod deferat crimen ad iudicem. Sed quandoque potest crimen ad iudicem devenire alio modo quam per accusationem: sicut per denuntiationem vel per infamiam, vel etiam si ipse iudex videat. Ergo iudex potest aliquem condemnare absque accusatore.

3. Praeterea, facta Sanctorum in Scripturis narrantur quasi quaedam exemplaria humanae vitae. Sed Daniel simul fuit accusator et iudex contra iniquos senes, ut patet Dan. 13,45 sqq. Ergo non est contra iustitiam si aliquis aliquem damnet tanquam iudex, et ipsemet sit accusator.

Sed contra est quod, I ad Cor. 5,2, Ambrosius exponens sententiam Apostoli de fornicatore, dicit [6] quod "iudicis non est sine accusatore damnare: quia Dominus Iudam, cum fuisset fur, quia non est accusatus, minime abiecit".

Respondeo dicendum quod iudex est interpres iustitiae: unde sicut Philosophus dicit, in V "Ethic." [7], "ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam". Iustitia autem, sicut supra (q.58 a.2) habitum est, non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet quod iudex inter aliquos duos diiudicet: quod quidem fit cum unus est actor et alius est reus. Et ideo in criminibus non potest aliquem iudicio condemnare iudex nisi habeat accusatorem, secundum illud Act. 25,16: "Non est consuetudo Romanis damnare aliquem hominem prius quam is qui accusatur praesentes habeat accusatores, lo-

de la justicia divina. Y Dios juzga a los pecadores aunque no haya acusador. Luego parece que el hombre puede condenar en juicio aun cuando no esté presente el acusador.

2. El acusador hace falta en el juicio para que delate el crimen al juez. Mas algunas veces puede el crimen llegar a conocimiento del juez de otro modo que por la acusación; verbigracia, por denuncia o por la opinión pública, o también por haberlo visto el mismo juez. Luego éste puede condenar a alguien sin que haya acusador.

3. Los hechos de los santos se nos narran en las Escrituras como ciertos ejemplos de vida humana. Pero Daniel fué a la vez acusador y juez contra aquellos viejos inicuos, como recoge el texto sagrado. Luego no es contra justicia el que uno condene a alguien como juez y sea también acusador.

Por otra parte, San Ambrosio, exponiendo la sentencia del Apóstol acerca del fornicador, dice que "el juez no debe condenar sin que haya acusador, puesto que el Señor ni siquiera a Judas, que era ladrón, llegó a desechar por no haber sido acusado".

Respuesta. El juez es intérprete de la justicia, pues, como dice Aristóteles, "los hombres recurren al juez como a cierta justicia animada". Pero la justicia, como se ha dicho, no se da respecto de uno mismo, sino respecto de otro; por eso es preciso que el juez juzgue entre dos, lo cual en verdad tiene lugar cuando uno es acusador y el otro reo. Por lo tanto, en materia criminal no puede el juez condenar a alguien en juicio si no tiene acusador, según el texto sagrado: "No es costumbre entre los romanos el condenar a un hombre sin que el acusado tenga presentes a sus acusadores y sin darle ocasión de de-

[a] *Cont. impug. relig.* c.3.

[6] *In I Cor.* 5,2: ML 17,219.
[7] C.4 n.7 (Bk 1132a20): S.Th., lect.20.

fensa, para justificarse de los delitos que se le imputan".

Soluciones. 1. Dios en su juicio se sirve de la conciencia del que peca como de un acusador, según aquello de San Pablo: "Los pensamientos interiores les acusan o les defienden". También la evidencia del hecho sirve para lo mismo, según el texto del Génesis: "La voz de la sangre de tu hermano Abel clama a mí desde la tierra".

2. La infamia pública hace las veces del acusador. Por lo cual, sobre el texto citado: "La voz de la sangre de tu hermano", etc., comenta la Glosa: "La evidencia del crimen perpetrado hace innecesario al acusador".—Pero en la denuncia, como se ha expuesto, no se busca el castigo del que peca, sino su enmienda, y, por ende, no se obra en contra de aquel cuyo pecado se denuncia, sino en su favor; de ahí que no se necesite acusador. También a veces se aplica una pena por rebelión contra la Iglesia; la cual, siendo manifiesta, hace ya las veces de acusador. Sin embargo, el juez no puede proceder a sentenciar por lo que él particularmente ve, sino que ha de seguirse el orden del juicio público.

3. Dios, en su juicio, procede por propio conocimiento de la verdad, pero no el hombre, como se ha expresado. Y, por consiguiente, el hombre no puede ser al mismo tiempo acusador, testigo y juez, como Dios. Daniel fué, no obstante, a la vez acusador y juez, como ejecutor del juicio divino, por cuya inspiración se movía, como se ha dicho.

cumque defendendi accipiat ad abluenda crimina quae ei obiiciebantur".

Ad primum ergo dicendum quod Deus in suo iudicio utitur conscientia peccantis quasi accusatore: secundum illud Rom. 2,15: "Inter se invicem cogitationem accusantium, aut etiam defendentium". Vel etiam evidentia facti quantum ad ipsum: secundum illud Gen. 4,10: "Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra".

Ad secundum dicendum quod publica infamia habet locum accusatoris. Unde super illud Gen. 4,10, "Vox sanguinis fratris tui", etc., dicit Glossa (interl.): "Evidentia patrati sceleris accusatore non eget".—In denuntiatione vero, sicut supra (q.33 a.7) dictum est, non intenditur punitio peccantis, sed emendatio: et ideo nihil agitur contra eum cuius peccatum denuntiatur, sed pro eo. Et ideo non est ibi necessarius accusator. Poena autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam: quae, quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem quod ipse iudex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici iudicii.

Ad tertium dicendum quod Deus in suo iudicio procedit ex propria notitia veritatis, non autem homo, ut supra (a.2) dictum est. Et ideo homo non potest esse simul accusator, iudex et testis, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul et iudex quasi divini iudicii executor, cuius instinctu movebatur, ut dictum est (a.1.2).

ARTICULO 4

Utrum iudex licite possit poenam relaxare [a]

Si el juez puede lícitamente condonar la pena

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod iudex licite possit poenam relaxare.

1. Dicitur enim Iac. 2,13: "Iudicium sine misericordia ei qui non facit misericordiam". Sed nullus punitur propter hoc quod non facit illud quod licite facere non potest. Ergo quilibet iudex potest licite misericordiam facere, relaxando poenam.

2. Praeterea, iudicium humanum debet imitari iudicium divinum. Sed Deus poenitentibus relaxat poenam: quia "non vult mortem peccatoris", ut dicitur Ez. 18,23; 33,2. Ergo etiam homo iudex potest poenitenti licite laxare poenam.

3. Praeterea, uniculque licet facere quod alicui prodest et nulli nocet. Sed absolvere reum a poena prodest ei et nulli nocet. Ergo iudex licite potest reum a poena absolvere.

Sed contra est quod dicitur Deut. 13,8-9 de eo qui persuadet servire diis alienis: "Non parcat ei oculus tuus ut misereris et occultes eum: sed statim interficies eum". Et de homicida dicitur Deut. 19,12-13: "Morietur, nec misereberis eius".

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis (a.2.3) patet, duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa iudicem consideranda; quorum unum est quod ipse habet iudicare inter accusatorem et reum; aliud autem est quod ipse non fert iudicii sententiam quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate. Duplici ergo

Dificultades. Parece que el juez puede lícitamente condonar la pena.

1. Dice el apóstol Santiago: "Sufrirá juicio sin misericordia aquel que no usó de misericordia". Ahora bien, nadie es castigado por no hacer lo que no le es lícito hacer. Luego cualquier juez puede lícitamente ejercitar la misericordia condonando la pena.

2. El juicio humano debe imitar al juicio divino. Y Dios remite la pena a los penitentes porque "no quiere la muerte del pecador", como afirma el profeta Ezequiel. Luego también el juez humano puede lícitamente relajar la pena al penitente.

3. A todo el mundo es lícito hacer lo que es provechoso para otro y a nadie perjudica. Mas absolver al reo de la pena le es provechoso y a nadie perjudica. Luego puede lícitamente el juez absolver de la pena al reo.

Por otra parte, prescríbese en el libro del Deuteronomio contra el que induce a adorar a los dioses falsos: "No le perdone tu ojo de modo que tengas compasión de él y le ocultes, sino que al instante habrás de darle muerte", y contra el homicida se dice: "¡Muera, y no tengas piedad de él!"

Respuesta. Como consta de lo expuesto, hay que considerar dos aspectos respecto del juez: primero, que debe juzgar entre un acusador y un reo; segundo, que él dicta la sentencia del juicio no por propia autoridad, sino en nombre de la potestad pública. De ahí que por dos razones no pueda el juez absolver al

[a] 3 q.46 a.2 ad 3; *Sent.* 1 d.43 q.2 a.2 ad 5; 4 d.46 q.1 a.2 q.ª2.

reo de la pena: primera, por parte del acusador, a cuyo derecho pertenece algunas veces que el reo sea castigado; verbigracia, por alguna injuria cometida en contra suya y cuyo perdón no queda al arbitrio de ningún juez, puesto que todo juez está obligado a dar a cada uno su derecho.

Segunda, por parte de la república, cuya potestad ejerce y a cuyo bien pertenece el que los malhechores sean castigados. Sin embargo, en este punto hay que establecer una diferencia entre los jueces inferiores y el juez supremo, esto es, el príncipe, a quien está confiada plenamente la pública potestad; porque el juez inferior no tiene facultad de absolver al reo de la pena en contra de las leyes a él impuestas por el superior. Por lo cual, sobre aquellas palabras del Señor: "No tendrías poder alguno sobre mí", comenta San Agustín: "Dios había dado a Pilatos una potestad tal que quedaba sometido a la autoridad del César, de manera que no era libre para absolver al acusado". Pero el príncipe que tiene plena potestad en la república, podrá lícitamente absolver al reo si el que ha sido injuriado quiere perdonar la injuria y si ve que no es nocivo al bien común.

Soluciones. 1. La misericordia del juez puede darse en los asuntos que se dejan a su arbitrio, en los cuales "es propio del hombre de bien disminuir las penas", como escribe Aristóteles; pero en las materias que están determinadas por la ley divina o la humana no está en su mano usar de misericordia.

2. Dios tiene suprema potestad de juzgar; a El compete conocer de todos los pecados cometidos contra alguien, y, por lo tanto, es libre para perdonar la pena, máxime debiéndose la pena al pecado por ser éste una ofensa contra El. Sin embargo,

ratione impeditur iudex ne reum a poena absolvere possit. Primo quidem, ex parte accusatoris, ad cuius ius quandoque pertinet ut reus puniatur, puta propter aliquam iniuriam in ipsum commissam: cuius relaxatio non est in arbitrio alicuius iudicis, quia quilibet iudex tenetur ius suum reddere unicuique.

Alio modo impeditur ex parte reipublicae, cuius potestate fungitur, ad cuius bonum pertinet quod malefactores puniantur. Sed tamen quantum ad hoc differt inter inferiores iudices et supremum iudicem, scilicet principem, cui est plenaria potestas publica commissa. Iudex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum a poena, contra leges a superiore sibi impositas. Unde super illud Io. 19,11, "Non haberes adversum me potestatem ullam", dicit Augustinus [1]: "Talem Deus dederat Pilato potestatem ut esset sub Caesaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere". Sed princeps, qui habet plenariam potestatem in republica, si ille qui passus est iniuriam velit eam remittere, poterit reum licite absolvere, si hoc publicae utilitati viderit non esse nocivum.

Ad primum ergo dicendum quod misericordia iudicis habet locum in his quae arbitrio iudicis relinquuntur, in quibus "boni viri est ut sit diminutivus poenarum", sicut Philosophus dicit, in V "Ethic." [2] In his autem quae sunt determinata secundum legem divinam vel humanam, non est suum misericordiam facere.

Ad secundum dicendum quod Deus habet supremam potestatem iudicandi, et ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur. Et ideo liberum est ei poenam remittere: praecipue cum peccato ex hoc poena maxime debeatur quod est contra ipsum.

[1] *In Io* tr.116 super 19,2: ML 35,1943
[2] C.10 n.8 (BK 1138a1); S.TH., lect.16.

Non tamen remittit poenam nisi secundum quod decet suam bonitatem, quae est omnium legum radix.

Ad tertium dicendum quod iudex, si inordinate poenam remitteret, nocumentum inferret et communitati, cui expedit, ut maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur: unde Deut. 13,11, post poenam seductoris subditur: "Ut omnis Israel, audiens, timeat, et nequaquam ultra faciat quispiam huius rei simile". Nocet etiam personae cui est illata iniuria, quae recompensationem accipit per quandam restitutionem honoris in poena iniuriantis.

Dios no perdona la pena sino según conviene a su bondad, que es la raíz de todas las leyes.

3. El juez, si desordenadamente perdonara la pena, perjudicaría a la sociedad, a la cual importa que se castiguen las malas acciones para evitar los delitos, y por eso el Deuteronomio, después de haber determinado el castigo del seductor, añade: "Para que cuando todo Israel lo oiga, tema y jamás realice una cosa que se parezca a ésta". Perjudicaría también a la persona a quien fué inferida la injuria, la cual recibe una compensación por el castigo del que la injurió, que entraña para ella una cierta restitución de honra.

INTRODUCCION A LA CUESTION 68

LA JUSTICIA E INJUSTICIA EN EL ACUSADOR

El *acusador* o *actor* es otro de los personajes requeridos en el juicio. Se ha dicho antes que todo proceso judicial implica, como uno de los elementos esenciales, la acusación, que es un acto público oficial.

Santo Tomás propone las normas de justicia en este acto y los deberes del mismo, al preguntar aquí por lo que afecta a la injusta acusación. Lógicamente considera los cuatro aspectos principales del tema: la obligación de la acusación (a.1), la forma en que debe hacerse (a.2), la infracción de la justicia en la acusación (a.3) y las penas (a.4).

El Angélico se inspira casi únicamente en los textos de la Escritura y en el Decreto de Graciano. La profusión con que cita estos textos canónicos hace ver que su exposición refleja el procedimiento judicial del derecho eclesiástico de entonces. En este aspecto del acusador, se ha verificado un gran cambio entre el derecho moderno y aquella forma procesal canónica, en todo semejante a las fuentes romanas y derecho civil de la época. En el procedimiento estrictamente *acusatorio* de la Edad Media, el juicio se desarrollaba, en materia criminal, entre un acusador y un acusado, como en materia civil entre el actor y el demandado. El acusador era la persona que tomaba la iniciativa en el proceso e intentaba una acción de justicia contra otro. A él tocaba la obligación de aportar todas las pruebas de culpabilidad del reo, y, si fallaba en ellas, era condenado a sufrir la pena. De esta suerte se constituía en una especie de persona pública o funcionario que intentaba el castigo del culpable por el interés público, obligado a ciertos deberes para con el bien común y parte a la vez en el proceso; culpable, por lo tanto, de infracción de la justicia legal y de la conmutativa para con la otra parte, si no los cumple.

Mas, en el derecho moderno, tal acusación formalizada del crimen ya no compete a una persona privada, sino a uno que *por oficio* ejerce tal función pública, que es *el procurador público o fiscal y el juez instructor*. Son los que, por oficio, han de instruir todas las diligencias e investigaciones para presentar las pruebas y formalizar la acusación. Al particular sólo incumbe presentar a veces la denuncia del crimen sin responsabilidad en la acusación.

Por eso muchos de los datos y detalles expuestos en la cuestión tienen sólo valor histórico, que, junto con las normas generales de la acusación, interesa destacar.

I. Obligación de la acusación y su forma (a.1-2)

Supuesto que la acusación judicial en el sistema procesal moderno se ha trocado para los particulares en mera *denuncia*, en la obligación de acusar se ha de distinguir la denuncia *privada* de la denuncia o acusación *judicial*.

Aquélla—llamada denuncia paterna o aun *canónica* (q.67 a.3)—se dirige al *superior* como padre, no como juez. Tiene por fin la enmienda del delincuente, no su castigo o reparación de la justicia, y no tiene necesidad de pruebas. El superior que recibe tal denuncia no puede proceder en público juicio contra el súbdito, sino privada y secretamente a su corrección y enmienda [1]. A no ser que se trate de faltas públicas, las que el superior puede proceder a corregir públicamente o a instruir diligencia judicial.

Tal denuncia privada, o evangélica, de culpas secretas es obligatoria por caridad en colegios, comunidades, etc., cuando lo exige el bien común, por el peligro de corrupción de muchos o el daño de un inocente. Podrá también, de ordinario, hacerse lícita y laudablemente a un superior prudente en sustitución de *la corrección fraterna*, por caridad para con el culpable, siempre que no se tema mayor mal para él de la denuncia y la corrección fraterna sea difícil. Nunca, sin embargo, parece que está obligado a denunciarse, difamándose, el propio cómplice [2].

También a veces se da obligación de la *denuncia canónica* por obediencia a la ley; así en las leyes canónicas que mandan denunciar ciertos confesores, candidatos indignos a las órdenes, libros perniciosos, impedimento en los futuros esposos, etc.

La denuncia judicial, que en los particulares consiste en poner el crimen en conocimiento del juzgado de instrucción o del ministerio fiscal, es también *obligatoria* por justicia en muchos casos. Así, *por oficio y en virtud* de la justicia conmutativa, obliga en conciencia a *funcionarios* encargados de la vigilancia pública, guardas, policías, etc. La ley también la impone a las *autoridades*, y obliga en conciencia [3].

A los particulares también obliga por justicia legal o caridad, para evitar un gran desastre público o el perjuicio considerable de un tercero, como la ruina del mismo, o evitar la condenación de un inocente a causa de los falsos testimonios del mismo criminal, etc. En todo caso, siempre es lícito y laudable denunciar a los verdaderos culpables de graves crímenes, si no se hace por odio o venganza, sino por el celo de la justicia. *En materia civil*, siempre es lícito a los particulares *denunciar* e incoar un proceso cuando han sido lesionados en sus derechos.

Respecto del *acusador público*, fiscal o juez instructor, su deber es, en virtud del propio oficio, instruir las diligencias del proceso cuando tenga conocimiento del mismo por denuncias particulares o por indicios suficientes, el cuerpo del delito, etc.

Añade Santo Tomás (a.2) que *toda acusación debe hacerse por escrito*. El procedimiento escrito había sido impuesto recientemente, para las curias eclesiásticas, por Inocencio III en el cuarto concilio de Letrán (1215), y en la justicia civil se había realizado ya la transformación de los procedimientos orales de las Cortes de justicia feudales del siglo XII a la acusación escrita, merced al renacimiento del derecho romano [4]. Son bien patentes las razones de conveniencia y alta necesidad de la presentación por escrito de las piezas e instrumentos de un proceso.

Santo Tomás también hace alusión (a.2 ad 3) al procedimiento de *inquisición «ex officio»*, establecida en 1199 por Inocencio III, y que fué codificada por el cuarto concilio de Letrán (1215), pasando definitivamen-

[1] De ella habla SANTO TOMÁS, a.1; q.67 a.3; q.33 a.7; *Quodl.* I a.16; II a.13.
[2] D. PRÜMMER, *Theol. mor.* II n.159. Cf. VERMEERSCH, *Theol. mor.* II n.118.
[3] L. de Enjuic. criminal, a.262; J. SALMANS, *Deontología jurídica* cit., n.392.
[4] E. CHÉNON, *Histoire générale du Droit français public et privé des origines à 1815* (París, Recueil Sirey, 1926) I p.661; C. SPICQ, *La justice* cit., p.270.

te al Derecho. Era, en principio, instituída para reprimir los desórdenes del clero. En ella sólo bastaba una denuncia oral o el público rumor y difamación para que el oficial inquisidor *ex officio*, o juez, deviniera activo e instruyera una investigación *(inquisitio)* del crimen [5]. El procedimiento es ya en todo semejante al sistema de acusación moderno. Recuérdese que es la época en que se instituye oficialmente el Tribunal de la Inquisición.

II. La injusta acusación y sus penas (a.3-4)

Santo Tomás se hace eco de la triple injusticia que podía cometer el acusador en el sistema procesal antiguo, y de que hablaban los textos canónicos: *la acusación calumniosa, prevaricación y tergiversación.*

Tales injusticias tenían lugar, en aquel procedimiento de tan complicadas formalidades, después de la *litis contestatio*, de la que resulta una suerte de contrato judicial con rigurosas obligaciones para ambas partes, el acusador y el acusado. El oficial entonces les hacía prestar el juramento *de calumnia*, por el cual se comprometían a obrar de buena fe y a no tratar de engañar o corromper al juez.

En el procedimiento criminal, el acusador, tras de la presentación del *libellus*, se obligaba, por un acto llamado *inscriptio*, a ofrecer la prueba de sus aserciones y se sometía de antemano a las penas que caían sobre los calumniadores [6].

A partir de este momento, el desistir de la acusación de mala fe constituía el delito de tergiversación, de *terga vertere* (a.3c et ad 3). El delito de calumnia era la acusación falsa o recusada por el juez por ser hecha de mala fe. *La prevaricación*, la acusación dolosa y con falsas excusas en favor del acusado o en connivencia con él. Es evidente que todos los tres constituían delitos de injusticia bien graves.

Por lo demás, en el procedimiento moderno, cometerá también injusticia el particular que lleve a los tribunales una denuncia falsa o denuncie sin suficientes indicios.

Y en cuanto a los fiscales, jueces de instrucción, etc., también faltarán a la justicia mandando arrestar, manteniendo en prisión preventiva o acusando a una persona contra quien no existan presunciones legales suficientes. También faltarán si se extralimitan en sus indagaciones o las continúan por todas las vías, aun ilegítimas. O si en *su requisitoria*, en sus réplicas, cometen manifiestas exageraciones o falsean indebidamente los hechos.

En el procedimiento antiguo y en los mismos tribunales eclesiásticos se señalaban *como penas canónicas* para el acusador que, obrando de mala fe, hubiera cometido las faltas de injusticia antes mencionadas, *la pena del talión, además de la infamia y excomunión* (a.4c et ad 3). Es decir, debía sufrir la misma pena que trataba de imponer al acusado.

Como penas canónicas, que iban impuestas por la Iglesia, Santo Tomás trata de justificarlas por la igualdad rígida que implican. Pero, si bien el talión existía también en la ley mosaica, es evidente que representa una fórmula penal en extremo dura y cruel, proveniente de las costumbres y leyes bárbaras y que por su uso tan frecuente en la legislación civil antigua se introdujo también en el sistema penal de la Iglesia.

[5] E. CHÉNON, o.c. p.712s.; C SPICQ, *La justice* II p.271.
[6] CHÉNON, *Histoire générale du Droit français* cit., p.711s.; C. SPICQ, *La justice* III p.272s.

Una justificación muy fuerte había, sin embargo, en dichas penas, y era infundir saludable terror y apartar eficazmente de toda acusación judicial falsa o simplemente temeraria, ante el riesgo de no conseguir la prueba suficiente e incurrir en penas tan duras [7].

En el sistema procesal moderno es siempre básica la obligación en conciencia de reparar todos los daños a otros inferidos por una falsa denuncia o acusación.

CUESTION 68

(In quatuor articulos divisa)

De his quae pertinent ad iniustam accusationem

De lo concerniente a la acusación injusta

Deinde considerandum est de his quae pertinent ad iniustam accusationem (cf. q.67 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum homo accusare teneatur.

Secundo: utrum accusatio sit facienda in scriptis.

Tertio: quomodo accusatio sit viciosa.

Quarto: qualiter male accusantes sint puniendi.

Trataremos ahora de lo concerniente a la acusación injusta, acerca de lo cual formularemos cuatro preguntas:

Primera: si el hombre está obligado a acusar.

Segunda: si debe hacerse la acusación por escrito.

Tercera: de qué modo es viciosa la acusación.

Cuarta: cómo deben ser castigados los que acusan falsamente.

ARTICULO 1

Utrum homo teneatur accusare

Si el hombre está obligado a acusar

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur accusare.

1. Nullus enim excusatur ab impletione divini praecepti propter peccatum: quia iam ex suo peccato commodum reportaret. Sed aliqui propter peccatum reduntur inhabiles ad accusandum: sicut excommunicati, infames, et illi qui sunt de maioribus criminibus accusati prius quam innocentia demonstrentur [1]. Ergo homo non tenetur ex praecepto divino ad accusandum.

Dificultades. Parece que nadie está obligado a acusar.

1. Nadie puede eximirse, a causa de un pecado, del cumplimiento de un precepto divino, ya que entonces reportaría ventaja de su pecado. Pero algunas personas, a causa de su pecado, se hacen inhábiles para acusar, como los excomulgados, los infames y los que son acusados de mayores crímenes, antes de que sea demostrada su inocencia. Luego el hombre no está obligado por precepto divino a acusar.

[7] E. VACANDARD, *Inquisition:* Dict. Théol. Cath., VIII col.2037; C. SPICQ, o.c., p.273.
[1] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 4 q.1 cn.1 *Desinimus.*

2. Todo débito depende de la caridad, que es "el fin del precepto"; por lo que San Pablo escribe: "Nada debáis a nadie, sino amaos los unos a los otros". Mas este deber de caridad el hombre lo tiene para todos, grandes y pequeños, súbditos y superiores. Luego, no debiendo los súbditos acusar a los prelados ni los menores a sus mayores, como se prueba en muchos capítulos del Derecho, parece que nadie tiene el deber de ser acusador.

3. Nadie está obligado a obrar contra la fidelidad que debe al amigo, puesto que no debe hacer a otro lo que no quiere que se haga con él. Ahora bien, el acusar a alguien va algunas veces contra la fidelidad que se debe a un amigo, como expresa el libro de los Proverbios: "Quien anda con doblez, descubre los secretos; mas el que es fiel calla lo que el amigo le confió". Luego el hombre no está obligado a acusar.

Por otra parte, leemos en el Levítico: "Si pecase una persona porque, aun oyendo la declaración bajo juramento y habiendo sido testigo de un hecho que vió o del que tuvo conocimiento, no lo denunciara, llevará consigo su iniquidad".

Respuesta. Como se ha expuesto, la diferencia entre la denuncia y la acusación estriba en que en la denuncia se atiende a la enmienda del hermano, mientras que en la acusación se busca el castigo del crimen. Pero las penas de la vida presente no se infligen por sí mismas, puesto que no ha llegado aún el tiempo último de la retribución, sino en cuanto son medicinales y sirven, ya para la enmienda de la persona que peca, ya para el bien de la república, cuya tranquilidad se procura por el castigo de los delincuentes. El primero de estos fines se alcanza en la denuncia, como se ha expresado; pero el segundo pertenece propiamente a la acusación. Por consiguiente, si el cri-

2. Praeterea, omne debitum ex caritate dependet, quae est "finis praecepti" (Tim. 1,5): unde dicitur Rom. 13,8: "Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis". Sed illud quod est caritatis homo debet omnibus, maioribus et minoribus, subditis et praelatis. Cum igitur subditi non debeant praelatos accusare, nec minores suos maiores, ut per plura capitula probatur II q.7; videtur quod nullus ex debito teneatur accusare.

3. Praeterea, nullus tenetur contra fidelitatem agere quam debet amico: quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem quam quis debet amico: dicitur enim Prov. 11,13: "Qui ambulat fraudulenter revelat arcana: qui autem fidelis est celat amici commissum". Ergo homo non tenetur ad accusandum.

Sed contra est quod dicitur Lev. 5,1: "Si peccaverit anima, et audierit vocem iurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.67 a.3 ad 2), haec est differentia inter denuntiationem et accusationem, quod in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Poenae autem praesentis vitae non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus: sed inquantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personae peccantis, vel ad bonum reipublicae, cuius quies procuratur per punitionem peccantium. Quorum primum intenditur in denuntiatione, ut dictum est: secundum autem proprie pertinet ad accusationem. Et ideo si crimen fuerit tale quod vergat in detrimentum

reipublicae, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris: puta cum peccatum alicuius vergit in multitudinis corruptelam corporalem seu spiritualem. Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandum accusationem: quia ad hoc nullus tenetur quod non potest debito modo perficere.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea quae homines facere tenentur: sicut ad merendum vitam aeternam, et ad assumendum ecclesiastica sacramenta. Nec tamen ex hoc homo reportat commodum: quinimmo deficere ab his quae tenetur facere est gravissima poena, quia virtuosi actus sunt quaedam hominis perfectiones.

Ad secundum dicendum quod subditi praelatos suos accusare prohibentur "qui non affectione caritatis, sed sua pravitate vitam eorum diffamare et reprehendere quaerunt"[2]; vel etiam si subditi accusare volentes, fuerint criminosi; ut habetur II q.7[3]. Alioquin, si fuerint alias idonei ad accusandum, licet subditis ex caritate suos praelatos accusare.

Ad tertium dicendum quod revelare secreta in malum personae, est contra fidelitatem: non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper praeferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune nullum secretum licet recipere. Nec tamen est omnino secretum quod per sufficientes testes potest probari.

men fuese tal que redundara en detrimento de la república, el hombre está obligado a la acusación con tal de que pueda aportar prueba suficiente, lo que corresponde al cargo de acusador; tal ocurre, por ejemplo, cuando el pecado de alguno redunda en daño, ya corporal, ya espiritual de la sociedad. Pero, si el pecado no es tal que redunde en contra de la comunidad o también si no puede ser suficientemente probado, no hay obligación de intentar la acusación, puesto que nadie está obligado a lo que no puede llevar a su término de una manera legítima.

Soluciones. 1. Nada impide que el pecado deje a alguno impotente para realizar aquello que los hombres están obligados a hacer; verbigracia, merecer la vida eterna y recibir los santos sacramentos. Pero tampoco el hombre reporta de esto una ventaja; antes bien, el faltar a esas obligaciones suyas es ya una pena gravísima, puesto que los actos virtuosos son perfecciones del hombre.

2. Está prohibido a los súbditos acusar a sus prelados "si pretenden difamar y censurar su vida, no por afecto de caridad, sino por malicia"; o también si los súbditos, al querer acusar, fuesen ellos mismos culpables, como está prescrito por el Derecho. Pero, si reúnen las condiciones y aptitud convenientes, les es lícito acusar por caridad a sus superiores.

3. Revelar los secretos en perjuicio de una persona es contrario a la fidelidad, pero no si se revelan a causa del bien común, el cual siempre debe ser preferido al bien particular. Y por esto no es lícito recibir secreto alguno contrario al bien común.—Sin embargo, no es absolutamente secreto lo que puede probarse por testigos suficientes.

---

[2] Ib. causa 2 q.7 append. ad cn.21 *Sunt nonnulli.*
[3] Ib. c.22 *Praesumunt.*

ARTICULO 2

Utrum sit necessarium accusationem in scriptis fieri [a]

Si es necesario que la acusación se haga por escrito

Dificultades. Parece que no es necesario que la acusación se haga por escrito.

1. La escritura ha sido inventada para ayudar a la memoria humana acerca de cosas pretéritas. Mas la acusación se refiere a algo presente. Luego la acusación no necesita de escritura.

2. Prescribe el Derecho: "Ningún ausente puede acusar ni ser acusado por otro". Pero la escritura parece ser útil para transmitir algo a los ausentes, como afirma San Agustín. Luego la escritura no es necesaria en la acusación, sobre todo diciendo el canon que "ninguna acusación se reciba por escrito".

3. El crimen de una persona se revela tanto por la acusación como por la denuncia. Mas en la denuncia no es necesaria la escritura. Luego parece que tampoco lo es en la acusación.

Por otra parte, establece el Derecho: "Las personas de los acusadores nunca sean admitidas sin la presentación de un escrito".

Respuesta. Como se ha dicho, cuando en los crímenes se procede por vía de acusación, el acusador se constituye parte, de modo que el juez ocupa el término medio entre el acusador y el acusado para proceder al examen de la justicia, debiendo, en cuanto le sea posible, actuar con garantías de certeza. Pero, puesto que lo expresado de palabra se borra fácilmente de la memoria, el juez no

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit necessarium accusationem in scriptis fieri.

1. Scriptura enim adinventa est ad subveniendum humanae memoriae circa praeterita. Sed accusatio in praesenti agitur. Ergo accusatio scriptura non indiget.

2. Praeterea, II, q.8 [4], dicitur, "Nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari". Sed scriptura ad hoc videtur esse utilis ut absentibus aliquid significetur: ut patet per Augustinum, X "De Trin." [5]. Ergo in accusatione non est necessaria scriptura; praesertim cum canon dicat quod "per scripta nullius accusatio suscipiatur".

3. Praeterea, sicut crimen alicuius manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est scriptura necessaria. Ergo videtur quod neque etiam in accusatione.

Sed contra est quod dicitur II, q.8 [6]: "Accusatorum personae sine scripto nunquam recipiantur".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.67 a.3), quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars, ita quod iudex inter accusatorem et eum qui accusatur medius constituitur ad examen iustitiae: in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere. Quia vero ea quae verbotenus dicuntur facile labuntur a memoria, non

[a] *Quodl.* II q.10 a.2.
[4] Ib. q.8 cn.5 *Per scripta.*
[5] C.1: ML 42,972.
[6] GRATIANUS, l.c. q.8 cn.1 *Accusatorum.*

posset iudici esse certum quid et qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est ut accusatio, sicut et alia quae in iudicio aguntur, redigantur in scriptis.

Ad primum ergo dicendum quod difficile est singula verba, propter eorum multitudinem et varietatem, retinere: cuius signum est quod multi, eadem verba audientes, si interrogentur, non referent ea similiter etiam post modicum tempus. Et tamen modica verborum differentia sensum variat. Et ideo, etiam si post modicum tempus debeat iudicis sententia promulgari, expedit tamen ad certitudinem iudicii ut accusatio redigatur in scriptis.

Ad secundum dicendum quod scriptura non solum necessaria est propter absentiam personae quae significat vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum est (ad 1). Et ideo cum dicit canon, "Per scripta nullius accusatio suscipiatur", intelligendum est ab absente, qui per epistolam accusationem mittat. Non tamen excluditur quin, si praesens fuerit, necessaria sit scriptura.

Ad tertium dicendum quod denuntiator non obligat se ad probandum: unde nec punitur si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiationem non est necessaria scriptura, sed sufficit si aliquis verbo denuntiet Ecclesiae, quae ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

podría estar seguro, cuando llegase a sentenciar, del contenido y modo de la acusación si no estuviese formulada por escrito. Y por esto, con razón, se ha establecido que la acusación y las otras diligencias de un proceso sean redactadas por escrito.

Soluciones. 1. Es difícil, dada la multitud y diversidad de las palabras, retener cada una de ellas, como se evidencia por el hecho de que muchos que han oído las mismas palabras, si fueran preguntados, no las referirían de la misma manera, aunque hubiese transcurrido poco tiempo. Y, no obstante, una pequeña diferencia en los vocablos puede variar el sentido; por lo que, aun debiendo el juez promulgar en corto plazo la sentencia, conviene, sin embargo, para la seguridad del juicio, que la acusación se formule por escrito.

2. La escritura no sólo es necesaria por la ausencia de la persona que comunica o de aquella a que haya de comunicarse algo, sino también para ahorrar las dilaciones en el tiempo, como se ha expuesto. Por consiguiente, como dice el canon citado: "No se reciba por escrito acusación de nadie", debe entenderse del ausente que por carta envía su acusación; mas no se excluye con esto que, cuando el acusador esté presente, sea necesaria la escritura.

3. El denunciante no se obliga a probar, por lo cual no es castigado si no puede probarlo. Y, por ende, en la denuncia no es necesaria la escritura, sino que basta que se denuncie verbalmente el hecho a la autoridad eclesiástica, la cual, en virtud de su oficio, procederá a la enmienda del hermano.

ARTICULO 3

Utrum accusatio reddatur iniusta per calumniam, praevaricationem et tergiversationem

Si la acusación se hace injusta por mediar en ella calumnia, prevaricación o tergiversación

Dificultades. Parece que la acusación no se torna injusta por la calumnia, prevaricación o tergiversación.

Según prescriben las Decretales, "calumniar es acusar a otro de crímenes falsos". Ahora bien, algunas veces una persona acusa a otra de un crimen falso por ignorancia del hecho, la cual le excusa. Luego parece que no siempre se convierte en injusta la acusación calumniosa.

2. Se dice en el mismo Decreto que "prevaricar es ocultar crímenes verdaderos". Pero esto no parece ser ilícito, puesto que el hombre no está obligado a descubrir todos los crímenes, como se ha expuesto. Luego parece que la acusación no se hace injusta por la prevaricación.

3. También en el mismo texto se consigna que "tergiversar es desistir totalmente de la acusación". Mas esto puede hacerse sin injusticia, pues el canon añade que, "si alguien se arrepintiese de haber formulado acusación o inscripción en materia criminal sobre lo que no pudiese probar, póngase de acuerdo con el acusado inocente y absuélvanse recíprocamente". Luego la acusación no se convierte en injusta por la tergiversación.

Por otra parte, en el mismo cuerpo legal se lee: "La temeridad de los acusadores se revela de tres maneras: o bien calumnian, o prevarican, o tergiversan".

Respuesta. Como se ha expuesto, la acusación se ordena al bien co-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod accusatio non reddatur iniusta per calumniam, praevaricationem et tergiversationem.

1. Quia sicut dicitur II, q.3[1], "calumniari est falsa crimina intendere". Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen obicit ex ignorantia facti, quae excusat. Ergo videtur quod non semper reddatur iniusta accusatio si sit calumniosa.

2. Praeterea, ibidem dicitur quod "praevaricari est vera crimina abscondere". Sed hoc non videtur esse illicitum: quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut supra dictum est (a.1; q.33 a.7). Ergo videtur quod accusatio non reddatur iniusta ex praevaricatione.

3. Praeterea, sicut ibidem dicitur, "tergiversari est in universo ab accusatione desistere". Sed hoc absque iniustitia fieri potest: dicitur enim ibidem (c. nt.7): "Si quem poenituerit criminaliter accusationem et inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit, si el cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant". Ergo accusatio non redditur iniusta per tergiversationem.

Sed contra est quod ibidem dicitur: "Accusatorum temeritas tribus modis detegitur: aut enim calumniantur, aut praevaricantur, aut tergiversantur".

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a.1), accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet alicui nocere iniuste ut bonum commune promoveat. Et ideo in accusatione dupliciter contingit esse peccatum. Uno modo, ex eo quod iniuste agit contra eum qui accusatur, falsa crimina ei imponendo: quod est "calumniari". — Alio modo, ex parte reipublicae, cuius bonum principaliter intenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiose punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit. Uno modo, fraudem in accusatione adhibendo. Et hoc pertinet ad "praevaricationem": nam "praevaricator est quasi varicator, qui adversam partem adiuvat, prodita causa sua" (l.c. nt.7). — Alio modo, totaliter ab accusatione desistendo. Quod est "tergiversari": in hoc enim quod desistit ab hoc quod cooperat, quasi "tergum vertere" videtur.

Ad primum ergo dicendum quod homo non debet ad accusationem procedere nisi de re sibi omnino certa, in quo ignorantia facti locum non habeat.—Nec tamen qui falsum crimen alicui imponit calumniatur: sed solum qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere, quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit: et hoc temeritatis est. Aliquando autem ex iusto errore movetur aliquis ad accusandum. Quae omnia secundum prudentiam iudicis debent discerni, ut non prorumpat eum calumniatum fuisse qui vel ex levitate animi vel ex iusto errore in falsam accusationem prorumpit.

Ad secundum dicendum quod non quicumque abscondit vera crimina praevaricatur: sed solum si fraudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit, colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, et falsas excusationes admittendo.

[1] Ib. q.3 append. ad cn.8 *Si quem poenituerit.*

mún, que se procura servir dando a conocer el crimen. Mas nadie debe dañar a otro injustamente para promover el bien común. Por eso, en la acusación se puede pecar de dos maneras: primera, si se obra injustamente contra el acusado, imputándole crímenes falsos, lo cual es "calumniar". — Segunda, respecto de la república, cuyo bien principalmente se intenta por la acusación, cuando uno impide maliciosamente el castigo del delito. Y esto tiene lugar de dos modos: primero, empleando el fraude en la acusación, lo cual entraña una "prevaricación", pues "se llama prevaricador, derivado de "varicador" (el que al andar abre mucho las piernas), al que ayuda a la parte contraria, abandonando su propia causa". — Segundo, desistiendo totalmente de la acusación, lo cual es "tergiversar", pues desistir de lo ya comenzado parece como "volver la espalda".

Soluciones. 1. El hombre no debe proceder a la acusación sino sobre aquello de que esté plenamente cierto y acerca de lo cual no quepa alegar ignorancia del hecho.—Sin embargo, no calumnia todo el que imputa a otro un crimen falso, sino solamente el que por malicia se lanza a una falsa acusación. Pues sucede a veces que se acusa por ligereza de espíritu, porque se haya creído demasiado fácilmente lo que se ha oído, incurriendo así en temeridad. Pero otras veces es movido uno a acusar por justificable error. Todos estos extremos deben ser discernidos por la prudencia del juez, a fin de que no declare calumniador al que por ligereza de espíritu o por justificable error formuló una acusación falsa.

2. No prevarica todo el que oculta crímenes verdaderos, sino el que fraudulentamente calla los que por su acusación debían revelarse, concertándose con el reo, disimulando pruebas propias y admitiendo falsas excusas.

8. Tergiversar es desistir absolutamente de la acusación, deponiendo la intención de acusar, no de cualquier modo, sino desordenadamente (contra la justicia). Puede, en efecto, desistirse de la acusación ordenadamente y sin vicio, de dos modos: primero, si en el proceso mismo de la acusación llegare a conocerse que es falso aquello de que se acusó, y entonces acusador y acusado desisten de común acuerdo; segundo, si el príncipe a quien pertenece el cuidado del bien común, a que tiende la acusación, anulare ésta.

Ad tertium dicendum quod tergiversari est ab accusatione desistere, omnino animum accusandi deponendo, non qualitercumque, sed inordinate. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinate absque vitio, dupliciter. Uno modo, si in ipso accusationis processu cognoverit falsum esse id de quo accusabat, et si pari consensu se absolvunt accusator et reus. Alio modo, si princeps, ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem abroguerit.

ARTICULO 4

Utrum accusator qui in probatione defecerit teneatur ad poenam talionis [a]

¿Si el acusador que no ha podido probar ha de sufrir la pena del talión

Dificultades. Parece que el acusador que haya fallado en la prueba no está sujeto a la pena del talión.

1. Sucede a veces que uno por error justificable procede a la acusación, y entonces el juez absuelve al acusador, como establece el Derecho. Luego el acusador que no pudiere probar, no está obligado a la pena del talión.

2. Si hubiera que aplicar pena del talión al que acusa injustamente, sería a causa de la injuria cometida contra alguien; mas no por la injuria inferida a la persona del acusado, pues en tal supuesto el príncipe no podría perdonar esta pena; ni tampoco por la injuria causada a la república, porque entonces no podría el acusado absolverle. Luego no es debida la pena del talión al que falla en la prueba de su acusación.

3. A un mismo pecado no corresponden dos penas, según el profeta Nahum: "No condenará Dios dos veces por una misma cosa". Mas el que

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod accusator qui in probatione defecerit non teneatur ad poenam talionis.

1. Contingit enim quandoque aliquem ex iusto errore ad accusationem procedere: in quo casu iudex accusatorem absolvit, ut dicitur II, q.3 (ib.). Non ergo accusator qui in probatione defecerit tenetur ad poenam talionis.

2. Praeterea, si poena talionis ei qui iniuste accusat sit inroganda, hoc erit propter iniuriam in aliquem commissam. Sed non propter iniuriam commissam in personam accusati; quia sic princeps non posset hanc poenam remittere. Nec etiam propter iniuriam illatam in rempublicam: quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo poena talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

3. Praeterea, eidem peccato non debetur duplex poena: secundum illud Nah. 1,1: "Non iudicabit Deus bis in idipsum". Sed ille

[a] *Sent.* 4 d.41 a.5 q.2 ad 1.

qui in probatione deficit incurrit poenam infamiae [b]: quam etiam Papa non videtur posse remittere, secundum illud Gelasii Papae [c]: "Quanquam animas per poenitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus". Non ergo tenetur ad poenam talionis.

Sed contra est quod Hadrianus Papa dicit [d]: "Qui non probaverit quod obiecit, poenam quam intulerit ipse patiatur".

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.2) dictum est, accusator in causa accusationis constituitur pars intendens ad poenam accusati. Ad iudicem autem pertinet ut inter eos iustitiae aequalitatem constituat. Iustitiae autem aequalitas hoc requirit, ut nocumentum quod quis alteri intentat, ipse patiatur: secundum illud Ex 21,24: "Oculum pro oculo, dentem pro dente". Et ideo iustum est ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis poenae inducit, ipse etiam similem poenam patiatur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in V "Ethic." [e], in iustitia non semper competit contrapassum simpliciter: quia multum differt an aliquis voluntarie an involuntarie alium laedat. Voluntarium autem meretur poenam, sed involuntario debetur venia. Et ideo quando iudex cognoverit aliquem de falso accusasse non voluntate nocendi, sed involuntarie propter ignorantiam ex iusto errore, non imponit poenam talionis.

Ad secundum dicendum quod

no puede probar incurre en la pena de infamia, la cual ni siquiera el papa parece qe pueda perdonar, según expresa el pontífice Gelasio: "Aunque Nos podemos salvar las almas por la penitencia, no podemos, empero, abolir la infamia". Luego no está sujeto el acusador a la pena del talión.

Por otra parte, el papa Adriano I ordena: "El que no pruebe aquello de que acusa, sufra él mismo la pena que quiso inferir".

Respuesta. Como se ha dicho, el acusador se constituye parte en el procedimiento penal pretendiendo se castigue al acusado, y al juez compete establecer entre ambos la igualdad de la justicia. Mas esta igualdad de la justicia exige que el daño que el acusador buscaba para otro lo sufra él mismo, según aquel texto del Exodo: "Ojo por ojo, diente por diente". Por esta razón, es justo que el que por la acusación expone a otro al peligro de un grave castigo, sufra también él mismo semejante pena.

Soluciones. 1. Según demuestra Aristóteles, en la justicia no siempre es preciso que se dé la reciprocidad de manera absoluta, porque hay una gran diferencia entre que uno perjudique a otro voluntariamente o le dañe involuntariamente. Quien actúa voluntariamente, merece la pena; en cambio, al que involuntariamente lesiona, debe otorgársele el perdón. Por tanto, cuando un juez llega a conocer que un hombre ha acusado falsamente, mas no con intención de dañar, sino involuntariamente, por ignorancia procedente de error justificable, no le impone la pena del talión.

2. El que acusa injustamente pe-

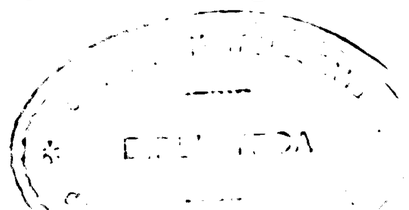
[b] Ib. causa 6 q.1 cn.17 *Infames esse.*
[c] Ib. causa 2 q.3 append. ad cn.7 *Euphemium;* cf. ISID. MERCATOREM, *Decretal. Collectio,* ep. Callixti I ad omnes Galliae episc.: ML 130,134.
[d] HADRIANUS I c.22; cf. GRATIANUM, ib. q.3 cn.3 *Qui non probaverit.*
[e] C.5 n.6 (BK 1132b31): S.TH., lect.8.

ca contra la persona del acusado y contra la república; y así, por ambos conceptos, debe ser castigado. Esto es lo que se establece en la Sagrada Escritura: "Si (los jueces) después de haber hecho una diligentísima investigación averiguasen que el testigo falso ha dicho mentira contra su hermano, le tratarán como él intentó que fuera tratado su hermano"; lo cual pertenece a la injuria inferida a la persona del acusado. Después, en cuanto a la injuria causada a la república, se añade: "Y quitarás el mal de en medio de ti para que oyéndolo los otros teman y de ningún modo se atrevan a realizar tales cosas". Sin embargo, la acusación falsa injuria especialmente a la persona del acusado. Por consiguiente, el acusado, si fuese inocente, puede perdonar su injuria, máxime si no hubiese sido calumniosa la acusación, sino por ligereza de espíritu; pero, si se desiste de la acusación del inocente por confabulación con el adversario, cométese injuria contra la república, y esto no lo puede perdonar el acusado, sino el príncipe que tiene el cuidado de la república.

ille qui male accusat peccat et contra personam accusati, et contra rempublicam. Unde propter utrumque punitur. Et hoc est quod dicitur Deut. 19,18-19: "Cumque, diligentissime perscrutantes, invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit", quod pertinet ad iniuriam personae: et postea, quantum ad iniuriam reipublicae, subditur (v.19-20): "Et auferes malum de medio tui: ut audientes ceteri timorem habeant, et nequaquam talia audeant facere". Specialiter tamen personae accusati facit iniuriam si de falso accusat: et ideo accusatus, si innocens fuerit, potest ei iniuriam suam remittere; maxime si non calumnioso accusaverit, sed ex animi levitate. Si vero ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem cum adversario, facit iniuriam reipublicae: et hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur, sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublicae gerit.

8. El acusador merece la pena del talión en resarcimiento del daño que intentaba inferir al prójimo, mientras que ha de sufrir la pena de infamia a causa de la malicia con que calumniosamente acusó a otro; y, en efecto, a veces el príncipe perdona la pena sin abolir la infamia; pero otras borra también la infamia. Por lo tanto, también el papa puede suprimir tal infamia, y lo que dice el papa Gelasio: "No podemos abolir la infamia", debe entenderse, ya de la infamia de hecho, ya de la inoportunidad de la abolición en ciertas ocasiones, ya de la infamia irrogada por el juez civil, como dice Graciano en el lugar citado.

Ad tertium dicendum quod poenam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti quod proximo inferre intentat: sed poena infamiae ei debetur propter malitiam ex qua calumniose alium accusat. Et quandoque quidem princeps remittit poenam, et non abolet infamiam: quandoque autem etiam infamiam abolet. Unde et Papa potest huiusmodi infamiam abolere: et quod dicit Papa Gelasius, "Infamiam abolere non possumus", intelligendum est vel de infamia facti, vel quia eam abolere aliquando non expedit. Vel etiam loquitur de infamia irrogata per iudicem civilem: sicut dicit Gratianus (l.c. nt.7).



INTRODUCCION A LA CUESTION 69

LA JUSTICIA E INJUSTICIA EN EL REO

El reo es otra de las personas que intervienen en el juicio, el sujeto directo y pasivo del mismo. De ahí se origina su nombre de *reo*, en latín *reus*, derivado de *res = a re quae in iudicio petitur*, es decir, por a cosa que le es demandada en el juicio civil.

En el lenguaje actual, la designación de *reo* se restringe más bien *al acusado* en la causa criminal. En lo contencioso civil no es llamado propiamente el reo, sino la otra parte litigante, a quien es demandado algo en juicio.

De ambas formas de reos se habla en la cuestión. Bajo el epígrafe *de los pecados de injusticia* que puede cometer el reo, Santo Tomás establece a la vez el aspecto positivo, *las normas de justicia* a que se somete su actuación. De nuevo la profusión de textos del Decreto de Graciano alegados muestra que el Aquinate tiene en cuenta en ella las normas positivas del procedimiento judicial eclesiástico, muy similares a las fuentes del derecho romano y a la legislación civil de la época. De ellas habremos también de entresacar los deberes positivos de conciencia o normas perennes de derecho natural que han de regir la conducta del acusado.

Estos deberes del reo son considerados, primero, *antes de la sentencia*, en cuanto a la obligación de confesar la verdad (a.1) y a los medios justos que tiene de defenderse (a.2); *después de la sentencia* se considera el derecho de apelación (a.3), que entonces lo tenía antes y después de la sentencia, y los medios lícitos de defenderse de la ejecución de la sentencia (a.4).

I. Conducta del reo antes de la sentencia (a. 1-2)

El aspecto primordial de justicia que el Angélico considera en el reo es *la obligación de confesar la verdad.* Sobre ello el Santo pronuncia de una manera general que

El reo, interrogado legítimamente y conforme a las normas del derecho, está obligado a confesar al juez la verdad (a.1).

En la infracción de este deber, en el reo que niega la verdad que se le pregunta, ve el Angélico una *mentira* perniciosa o injusta, contraria a la justicia legal respecto del juez, que interroga como autoridad legítima, y a la justicia conmutativa contra la otra parte a quien infiere daño injusto (a.1c. et ad 2.3).

Pero esto lleva consigo *la confesión del crimen*, con lo que el culpable ya se entrega a la justicia resolviendo el juicio. El pensamiento del Aquinate, seguido en esto de todos los teólogos clásicos, es que el reo

tenía ese deber de llegar a la confesión de su *crimen* cuando es interrogado por el juez legítimamente, o *secundum formam iuris*. El juez tenía facultad para tal *requisitoria jurídica* en los tres casos notados en el artículo 2: Cuando hubiera precedido pública infamia del crimen, manifiestos indicios del mismo, o se hubiera llegado a una media prueba, *semiplena probatio*.

Todo ello refleja las normas del *procedimiento judicial antiguo*, tanto canónico como civil. En la disciplina canónica sobre todo, después de las complicadas formalidades del proceso, equivalentes en todo al civil, de la *litis contestatio*, con la discusión de excepciones y sentencia previa sobre la admisión o no de la acción, las partes se comprometían, por el *iuramentum calumniae*, a decir en todo la verdad; venía entonces la presentación de pruebas y discusión oral de las mismas, tras de la cual los contendientes debían decir si las *confesaban*, y en pos de ello no había cambio posible en la conclusión y sólo faltaba emitir el fallo [1].

Tal «confesión» del culpable era considerada por los juristas de la época como la mejor y más clara de las pruebas. Y el juez trataba de provocar esta confesión por todos los medios. Es por lo que era tan frecuente el empleo de la tortura, que, habiendo caído en desuso en el procedimiento feudal, reaparece en el siglo XIV. Al reo que rehusaba confesar la verdad se le aplicaba el tormento para arrancarle una confesión completa del delito semiprobado [2].

Pero estas prácticas ya hace tiempo que han sido abolidas en todo procedimiento judicial por excesivamente crueles. En el derecho moderno, eclesiástico o civil, no sólo no se usa el tormento, que repugna al progreso del sentido moral, sino que no se impone a los reos la obligación de confesar el propio crimen ni se exige juramento de ello [3].

¿Eran injustos tales medios judiciales antiguos y falso el principio sentado por Santo Tomás, a quien siguen todos los teólogos clásicos? Aunque reflejen la dureza de aquellos tiempos y sean eco de antiguas costumbres bárbaras, no parece que aquellas prácticas fueran contra el derecho natural. Y menos es falso el principio de Santo Tomás; interpuesto sobre todo el juramento de decir verdad, el juez procedía *secundum formam iuris* al interrogar por el crimen al reo en la fase procesal tan avanzada de la *semiplena probatio*, y éste debía decir la verdad hasta la confesión del crimen. La ley civil entraba en un dominio en que se exigía al acusado verdadero heroísmo para prestarse a la acción judiciaria, aunque no parece contraria a la conciencia, pero sí improcedente y dura, justificable sólo para aquella época de costumbres duras y métodos jurídicos más expeditivos.

La norma yusnaturalista del Angélico no ha mudado y sigue verdadera en la disciplina actual. Puesto que el derecho, canónico y civil, deja al reo en situación más libre y conforme a su dignidad humana, sin obligarle a prestar juramento ni reconocerse culpable, el juez no puede interrogar al reo *secundum ordinem iuris* para forzarle a la confesión del crimen. El acusado, según opinión común de los teólogos, no tiene obligación grave de confesar, aunque sí es laudable y buena esta confesión del crimen después de las pruebas. Puede recusar la respuesta, reclamando el respeto al procedimiento, o eludir la verdad con evasivas. La misma negación de haber cometido el crimen es tenida como restricción *late* mental y lícita en tales circunstancias [4].

La doctrina se aplica, en cambio, respecto de la culpabilidad en las causas civiles. Las partes litigantes, con juramento o no, deben en justicia responder *según la verdad* a las preguntas del juez que interroga en la forma jurídica, excepto cuando se trata de la *confesión del propio delito*. Así, expresamente, el texto del Derecho canónico (cn.1743): «Iudice legitime interroganti partes respondere tenentur et fateri veritatem, *nisi agatur de delicto ab ipsis commisso*».

Tal fórmula parece expresar verdadera norma de derecho natural, que debe observarse en todo el campo señalado por el Aquinate «del derecho del superior respecto de los súbditos». No parece que los superiores de colegios y otros centros puedan llevar la investigación de faltas hasta obligar a los súbditos a confesar *su culpa grave*. Y los súbditos por ninguna razón tienen obligación de delatarse a sí mismas. Sólo en institutos religiosos en que se ha hecho mayor renuncia a la propia fama, puede haber normas que obliguen a confesar el propio delito. Los superiores eclesiásticos no deben imponer tales preceptos de declarar el propio crimen [5].

Por fin, el Angélico pronuncia en segundo lugar que, dentro de toda la fase procesal, *al reo le está permitido usar de todos los medios lícitos para defenderse*, ocultando la verdad de todo lo que no está obligado a declarar, etc. *Mas nunca puede defenderse usando de medios en sí ilícitos e injustos* (a.2).

La primera norma debe entenderse en toda su amplitud respecto de la confesión del crimen; le es lícito ocultarlo en todo tiempo. Se admiten también como lícitos la difamación de los testigos, revelando sus ocultos crímenes para enervar su testimonio. Mas son ilícitos todos los medios en sí malos para evadirse de una condena justa o injusta, como mentir, calumniar a otros o la corrupción de jueces y oficiales, el empleo de falsos testimonios, etc., aun para librarse de injusta muerte que le amenaza [6]. El derecho romano, nota el Angélico citando indirectamente un texto del *Codex*, al no condenar esos medios de calumnia y corrupción en el acusado en juicio capital, no por eso los declaraba lícitos (a.2 ad 1).

II. El reo después de la sentencia (a.3-4)

El Aquinate subraya dos aspectos principales de la defensa del reo después de la sentencia. El primero *es el derecho que le asiste de apelación a un juez superior* (a.3).

El Santo no da por lícita y justa en todos los casos esta apelación del acusado. Téngase en cuenta que la apelación, reconocida en todo el derecho canónico y extendida al derecho civil ya desde San Luis, bajo la inspiración del derecho romano, era un recurso que podía emplearse, según las normas del mismo derecho romano, no sólo después de la sentencia, sino en casi todo el decurso del procedimiento judicial. Es bien conocido cómo en el derecho romano, estando el proceso aún pen-

[1] E. CHÉNON, *Histoire générale du Droit français* I p.667-8; L. TANON, *Histoire de Tribunaux de l'Inquisition en France* (París 1893) p.259ss.
[2] C. SPICQ, *La justice:* Somme théologique (París 1934) III p.276-7.
[3] Así para el derecho canónico, cn.1744: «Iusiurandum de veritate dicenda in causis criminalibus nequit iudex accusato deferre; in contentiosis, quoties bonum publicum in causa est, debet illud a partibus exigere; in aliis potest pro sua prudentia». Este derecho de exigir juramento en las causas civiles no puede llegar hasta la declaración del propio crimen, a tenor del cn. 1743,1.°
[4] NOLDIN, *Theol. mor.* II n.732; PRÜMMER, *Theol. mor.* II n.163.
[5] PRÜMMER, ibid., n.163.
[6] Así consta por la proposición condenada por Inocencio XI (D 1194).

diente de sentencia, el simple hecho de pronunciar el reo la solemne frase dicha por San Pablo ante el tribunal de Festo: *Apelo al César* (Act. 25,10), dejaba sin competencia a todos los tribunales del Imperio, y la causa era sin más reservada a Roma.

La disciplina antigua, canónica y civil, concedía este derecho de recurso en todo lo largo del proceso. La apelación podía contener injuria respecto del juez inferior competente e intención dolosa de prolongar indebidamente la causa, perjudicando al adversario. El Aquinate pronuncia ilícitos estos casos de apelación, y ya en la jurisprudencia de entonces, al recusar una apelación injustificada, se condenaba al culpable al pago de daños causados [7].

En la práctica jurídica actual, en que la apelación sólo es concedida después de la sentencia, se admite como medio lícito de defensa siempre en las causas criminales; mas no en las civiles, a tenor de las reservas indicadas por el Angélico, sino cuando el recurrente cree en las sólidas razones probables de la justicia de su causa.

El Santo también justifica, como bien fundado, el plazo de diez días para interponer recurso que existía entonces, tomado directamente de las *Novelas* de Justiniano, contra el plazo de dos o tres fijado en el *Digesto*. Y, asimismo, lo razonable de la institución de sólo un doble recurso, puesto que tres sentencias concordes sobre la misma causa constituyen ya una presunción de mayor excepción sobre su justicia y una garantía suficiente del derecho de los inocentes (a.3 ad 3).

La segunda norma concierne *al derecho de defensa del reo contra la ejecución de la sentencia dada*. La distinción, dada en el artículo 4, es bien patente: si la decisión judicial es justa, obliga siempre en conciencia y se debe acatar y cumplirla espontáneamente. Así, en la causa civil, el condenado a perder la posesión de una cosa, a pagar una multa, reparar daños y perjuicios, debe sin más restituir y satisfacer tal condena; mucho menos puede defenderse contra los agentes de la justicia.

Sólo en la causa criminal, el reo de muerte, de cadena perpetua, puede resistir tratando por medios lícitos de evadirse, con la huída, rompiendo ataduras, allanando la cárcel, etc. No tiene por qué cooperar a su propia muerte, sino que, en virtud del *derecho fundamental* que posee el hombre *a la conservación de su propia vida*, le son lícitos estos medios de resistencia. También es lícito a los demás cooperar, sin daños de otros o de los bienes comunes, a esta evasión. Santo Tomás parece indicar esto mismo (a.4 ad 2) y sólo reprueba los medios injustos de evasión (ad 3).

Por otra parte, el que ha sido objeto de sentencia *ciertamente injusta*, bajo cualquier concepto que lo sea, no tiene obligación de acatarla, sino que le es lícito incumplirla y resistir a ella con una oculta compensación o medios positivos de resistencia. Esta resistencia, añade el Angélico, puede ser incluso violenta, como se resiste a un ladrón. Pero siempre se ha de guardar *la moderación* de la legítima defensa; por defecto de esta moderación no es lícito, según proposición condenada por Alejandro VII, matar al inicuo juez o falsos acusadores causantes de sentencia injusta contra un inocente [8].

---

[7] A. AMANIEU, *Appel:* Dict. Droit Can., I col.770ss.; C. SPICQ, *La justice* p.279ss.

[8] D 1118. Cf. P. LUMBRERAS, *De iustitia* (Romae 1936) n.205ss., la interpretación del texto del artículo 4 ad 2, en que el Angélico admite la licitud de dejarse morir y no comer en caso de sentencia justa de muerte por hambre.

CUESTION 69

(In quatuor articulos divisa)

De peccatis quae sunt contra iustitiam ex parte rei

De los pecados contrarios a la justicia cometidos por el reo

Deinde considerandum est de peccatis quae sunt contra iustitiam ex parte rei (cf. q.67 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Prima: utrum peccet aliquis mortaliter veritatem negando per quam condemnaretur.

Secundo: utrum liceat alicui se calumnioso defendere.

Tertio: utrum liceat alicui iudicium subterfugere appellando.

Quarto: utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

Consideraremos seguidamente los pecados contrarios a la justicia cometidos por el reo. Sobre ellos se plantean cuatro preguntas:

Primera: si uno peca mortalmente negando la verdad que acarrearía su condena.

Segunda: si es lícito a alguien defenderse calumniando.

Tercera: si es lícito rehuir el juicio por medio de una apelación.

Cuarta: si es lícito a algún condenado defenderse por la violencia cuando tiene medios para hacerlo.

ARTICULO 1

Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare per quam condemnaretur [a]

Si puede el acusado, sin cometer pecado mortal, negar la verdad que acarrearía su condena

Ad primum sic proceditur. Videtur quod absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare per quam condemnaretur.

1. Dicit enim Chrysostomus [1]: "Non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alium accuses". Sed si veritatem confiteretur in iudicio accusatus, seipsum proderet et accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere. Et ita non peccat mortaliter si in iudicio mentiatur.

2. Praeterea, sicut mendacium officiosum est quando aliquis mentitur ut alium a morte liberet, ita mendacium officiosum esse videtur quando aliquis mentitur ut se liberet a morte: quia

Dificultades. Parece que el acusado puede, sin pecado mortal, negar la verdad por la cual sería condenado.

1. Escribe San Juan Crisóstomo: "Yo no te digo que te exhibas en público ni que te acuses en presencia de otro". Ahora bien, si el acusado confesara la verdad en el juicio, se descubriría y se acusaría a sí mismo. Luego no está obligado a decir la verdad, y, por lo tanto, no peca mortalmente si miente en el juicio.

2. Igual que hay mentira oficiosa cuando una persona miente por librar a otra de la muerte, parece haber mentira oficiosa cuando miente por librar su propia vida, puesto

---

[a] Infra a.2; *Sent.* 4 d.17 q.3 a.1 q.ª2 ad 1.3; d.19 q.2 a.3 q.ª1 ad 5; *Quodl.* 5 q.8 a.2.

[1] *In Heb.* homil.31: MG 63,216.

que más obligado está para sí que para otro. Pero la mentira oficiosa no se considera pecado mortal, sino venial. Luego, si el acusado niega la verdad en un juicio para librarse de la muerte, no peca mortalmente.

3. Todo pecado mortal es contrario a la caridad, como ya se ha expuesto; mas el que una persona acusada mienta para excusarse del pecado que se le imputa no contraría a la caridad que se debe a Dios ni a la que se debe al prójimo. Luego tal mentira no es pecado mortal.

Por otra parte, todo lo que es contrario a la gloria divina es pecado mortal, puesto que por precepto estamos obligados a "hacer todas las cosas para gloria de Dios", según afirma el Apóstol. Ahora bien, el que un reo confiese lo que es contrario a su persona, pertenece a la gloria de Dios, como se desprende de las palabras de Josué a Acar: "Hijo mío, da gloria al Señor Dios de Israel y confiesa y revélame lo que has hecho, no lo encubras". Luego mentir por excusarse de un pecado es pecado mortal.

Respuesta. Todo el que quebranta una obligación de justicia, peca mortalmente, como se ha expuesto. Mas la justicia exige que uno obedezca a su superior en las cosas a que se extiende su derecho jurisdiccional; y el juez, como se ha manifestado, es superior respecto al que es juzgado. Por consiguiente, el acusado está obligado en justicia a exponer al juez la verdad que de él exige según las formalidades del Derecho. Y, por lo tanto, si no quisiera confesar la verdad que está obligado a revelar, o si la negare con mentira, comete pecado mortal. Mas, si el juez trata de indagar aquello que no puede inquirir según el Derecho, el acusado no está obligado a responderle, sino que puede lícitamente eludir el juicio interponiendo apelación o empleando otro medio.

plus sibi tenetur quam alteri. Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in iudicio neget ut se a morte liberet, non peccat mortaliter.

3. Praeterea, omne peccatum mortale est contra caritatem, ut supra dictum est (q.24 a.12). Sed quod accusatus mentiatur excusando se a peccato sibi imposito, non contrariatur caritati, neque quantum ad dilectionem Dei neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo huiusmodi mendacium non est peccatum mortale.

Sed contra, omne quod est contrarium divinae gloriae est peccatum mortale: quia ex praecepto tenemur "omnia in gloriam Dei facere", ut patet I ad Cor. 10,31. Sed quod reus id quod contra se est confiteatur, pertinet ad gloriam Dei: ut patet per id quod Iosue dixit ad Achan: "Fili mi, da gloriam Domino Deo Israel, et confitere atque indica mihi quid feceris, ne abscondas", ut habetur Ios. 7,19. Ergo mentiri ad excusandum peccatum est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod quicumque facit contra debitum iustitiae, mortaliter peccat, sicut supra dictum est (q.59 a.4). Pertinet autem ad debitum iustitiae, quod aliquis obediat suo superiori in his ad quae ius praelationis se extendit. Iudex autem, ut supra dictum est (q.67 a.1), superior est respectu eius qui iudicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus iudici veritatem exponere quam ab eo secundum formam iuris exigit. Et ideo si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat. Si vero iudex hoc exquirat quod non potest secundum ordinem iuris, non tenetur ei accusatus respondere, sed potest vel per appellationem vel aliter licite

subterfugere: mendacium tamen dicere non licet.

Ad primum ergo dicendum quod quando aliquis secundum ordinem iuris a iudice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio proditur, dum ei necessitas respondendi imponitur per eum cui obedire tenetur.

Ad secundum dicendum quod mentiri ad liberandum aliquem a morte cum iniuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de pernicioso admixtum. Cum autem aliquis mentitur in iudicio ad excusationem sui, iniuriam facit ei cui obedire tenetur, dum sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

Ad tertium dicendum quod ille qui mentitur in iudicio se excusando, facit et contra dilectionem Dei, cuius est iudicium (Deut. 1,17); et contra dilectionem proximi, tum ex parte iudicis, cui debitum negat; tum ex parte accusatoris, qui punitur si in probatione deficiat. Unde et in Ps. 140,4 dicitur: "Ne declines cor meum in verba malitiae ad excusandas excusationes in peccatis": ubi dicit Glossa [2]: "Haec est consuetudo impudentium, ut deprehensi per aliqua falsa se excusent". Et Gregorius, XXII "Moral." [3], exponens illud Iob 31,33, "Si abscondi quasi homo peccatum meum", dicit: "Usitatum humani generis vitium est et latendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et convictum defendendo multiplicare".

Sin embargo, no le es lícito decir mentira.

Soluciones. 1. Cuando uno es interrogado por el juez según las reglas de Derecho, no se descubre a sí mismo, sino que es descubierto por otro, puesto que la necesidad de responder le es impuesta por aquel a quien tiene que obedecer.

2. Mentir para librar a alguien de la muerte, causando injuria a otro, no entraña una simple mentira oficiosa, sino que también encierra alguna parte de mentira perniciosa. Pero, cuando una persona miente en juicio por excusarse, infiere injusticia a aquel a quien está obligado a obedecer, puesto que le niega lo que le debe, esto es, la confesión de la verdad.

3. El que miente en un proceso para excusarse obra contra el amor de Dios, de quien depende el juicio, y contra el amor del prójimo, ya en cuanto al juez, a quien niega lo debido; ya en cuanto al acusador, que es castigado si falla en la prueba. Por esto dice el salmista: "No permitáis que mi corazón se incline a proferir palabras de malicia para hallar excusas a mis pecados"; a propósito de lo cual comenta la Glosa: "Es propio de los seres sin pudor el excusarse con una falsedad cuando son cogidos en falta"; y San Gregorio, al explicar este texto del libro de Job: "Si encubrí, como hacen los hombres, mi pecado", dice: "Es un vicio ordinario en la raza humana cometer el pecado con clandestinidad, ocultarlo mediante la negación una vez cometido y multiplicarlo, defendiéndose, cuando ya se está convicto".

---

[2] *Ordin.*; CASSIODORUS, *Expos. in Psalt.* ps.140,2: ML 70,1001.
[3] C.15: ML 76,230.

ARTICULO 2

Utrum accusato liceat calumniose se defendere

Si es lícito al acusado defenderse valiéndose de una calumnia

Dificultades. Parece que es lícito al acusado defenderse mediante una calumnia.

1. Según el Derecho civil, en causa criminal es permitido a cualquiera corromper a su adversario. Pero esto es en grado máximo una defensa calumniosa. Luego no peca el acusado en causa criminal si se defiende utilizando una calumnia.

2. "El acusador que se confabula con el acusado recibe el castigo establecido por las leyes", como prescribe el Derecho. Mas no se impone pena al acusado por coligarse con el acusador. Luego parece que es lícito al acusado defenderse por medio de una calumnia.

3. Consígnase en la Sagrada Escritura: "El sabio teme y se desvía del mal; mas el necio pasa adelante y confía". Pero lo que se hace movido por la sabiduría no es pecado. Luego, si alguno se libra del mal, de cualquier manera que sea, no peca.

Por otra parte, en causa criminal se debe prestar también juramento contra la calumnia, como estatuyen los textos legales. Lo cual no tendría lugar si fuera lícito valerse de la calumnia para defenderse. Luego no es lícito al acusado defenderse por medio de calumnia.

Respuesta. Una cosa es callar la verdad y otra proferir una falsedad; lo primero es permitido en algún caso, pues nadie está obligado a confesar toda la verdad, sino sólo la que de él puede y debe requerir el juez según las formalidades del Derecho; por ejemplo, cuando la infamia pública se ha manifestado sobre algún crimen o han aparecido algunos expresos indicios, o también cuando se ha producido ya una prueba semiplena. Pero proferir una falsedad en ningún caso es lícito a nadie.

Mas a lo que es lícito puede llegarse, bien por vías lícitas y acomodadas al fin intentado, lo cual pertenece a la prudencia, o por algunas vías ilícitas y ajenas al fin propuesto, lo cual pertenece a la astucia, que se ejerce por el fraude y el dolo, como se deduce de lo dicho. La primera de estas dos conductas es laudable; la segunda, viciosa. Así, pues, es lícito al reo acusado defenderse ocultando la verdad que no está obligado a confesar, pero utilizando procedimientos correctos; por ejemplo, no respondiendo a lo que no está obligado a contestar. Y esto no es defenderse mediante calumnia, sino más bien evadirse con prudencia.—En cambio, no le está permitido ni decir una falsedad ni callar la verdad que está obligado a confesar, ni tampoco emplear fraude o dolo, porque ambos implican mentira, y esto es defenderse con calumnia.

Soluciones. 1. Las leyes humanas dejan impunes muchas faltas que según el juicio divino son pecados, como acontece con la fornicación simple, puesto que la ley humana no exige del hombre una virtud omnímoda, que se da en pocos y no puede encontrarse en toda la multitud de un pueblo que la ley humana tiene necesidad de regir. Ahora bien, el que una persona no quiera algunas veces cometer un pecado con el que evitaría la muerte corporal, cuyo peligro, tratándose de causa de pena capital, amenaza al reo, es propio de la virtud perfecta, puesto que, "de todos los daños temporales, el más terrible es la muerte", según afirma Aristóteles. Por consiguiente, si el reo en causa criminal corrompe a su adversario, peca en verdad induciéndo

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod accusato liceat calumniose se defendere.

1. Quia secundum iura civilia [4], in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium corrumpere. Sed hoc maxime est calumniose se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis si calumniose se defendat.

2. Praeterea, "accusator cum accusato colludens poenam recipit legibus constitutam", ut habetur II, q.3 [5]; non autem imponitur poena accusato propter hoc quod cum accusatore colludit. Ergo videtur quod liceat accusato calumniose se defendere.

3. Praeterea, Prov. 14,16 dicitur: "Sapiens timet et declinat a malo: stultus transilit et confidit". Sed illud quod fit per sapientiam non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercumque se liberet a malo, non peccat.

Sed contra est quod etiam in causa criminali iuramentum de calumnia est praestandum: ut habetur Extra, "De Iuramento Calum.", Inhaerentes". Quod non esset si calumniose defendere se liceret. Ergo non est licitum accusato calumniose se defendere.

Respondeo dicendum quod aliud est veritatem facere, aliud est falsitatem proponere. Quorum primum in aliquo casu licet. Non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam sōlum quam ab eo potest et debet requirere iudex secundum ordinem iuris: puta cum praecessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cum praecessit probatio semiplena. Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui.

Ad id autem quod licitum est potest aliquis procedere vel per vias licitas et fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam: vel per aliquas vias illicitas et proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quae exercetur per fraudem et dolum, ut ex supradictis patet (q.55 a.3). Quorum primum est laudabile; secundum vero vitiosum. Sic igitur reo qui accusatur licet se defendere veritatem occultando quam confiteri non tenetur, per aliquos convenientes modos: puta quod non respondeat ad quae respondere non tenetur. Hoc autem non est calumniose se defendere, sed magis prudenter evadere.—Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur; neque etiam aliquam fraudem vel dolum adhibere, quia fraus et dolus vim mendacii habent. Et hoc est calumniose se defendere.

Ad primum ergo dicendum quod multa secundum leges humanas impunita relinquuntur quae secundum divinum iudicium sunt peccata, sicut patet in simplici fornicatione: quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quae paucorum est, et non potest inveniri in tanta multitudine populi quantam lex humana sustinere habet necesse. Quod autem aliquis non velit aliquod peccatum committere, ut mortem corporalem evadat cuius periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectae virtutis: quia "omnium temporalium maxime terribile est mors", ut dicitur in III "Ethic." [6] Et ideo si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum, non autem huic peccato lex

[4] *Codex.* l.2 tit.4 leg.18 *Transigere.*
[5] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 2 q.3 cn.8 *Si quem poenituerit.*
[6] C.6 n.6 (BK 1115a26) : S.TH., lect 14

dole a lo ilícito; pero la ley civil no castiga este pecado, y, por tanto, en este sentido se dice que es lícito.

2. El acusador, si se coliga con un reo realmente culpable, incurre en pena, de lo que se desprende que peca. Por consiguiente, siendo pecado el inducir a otro a pecar o el ser partícipe en cualquier forma del pecado, ya que dice el apóstol San Pablo que los que aprueban a los pecadores son dignos de muerte, es evidente que también el reo peca al confabularse con el adversario. Sin embargo, las leyes humanas no le imponen pena por la razón ya dicha.

3. El sabio no se defiende o encubre con una calumnia, sino que realiza un acto de prudencia.

civilis adhibet poenam. Et pro tanto licitum esse dicitur.

Ad secundum dicendum quod accusator, si colludat cum reo qui noxius est, poenam incurrit: ex quo patet quod peccat. Unde, cum inducere aliquem ad peccandum sit peccatum vel qualitercumque peccati participem esse, cum Apostolus dicat (Rom. 1,32) dignos morte eos qui peccantibus consentiunt, manifestum est quod etiam reus peccat cum adversario colludendo. Non tamen secundum leges humanas imponitur sibi poena, propter rationem iam dictam (ad 1).

Ad tertium dicendum quod sapiens non abscondit se calumniose, sed prudenter.

ARTICULO 3

Utrum reo liceat iudicium declinare per appellationem

Si es lícito al acusado rehuir la sentencia mediante apelación

Dificultades. Parece que no es lícito al reo esquivar la condena mediante apelación.

1. Ordena el Apóstol: "Esté toda persona sometida a las potestades superiores". Mas el reo, apelando, rehusa someterse a la potestad superior, esto es, al juez. Luego peca.

2. Mayor es la fuerza vinculatoria de la autoridad ordinaria que la de la autoridad elegida por las partes. Pero, como prescribe el Derecho, "no es lícito substraerse a los jueces que el consentimiento común ha designado". Luego mucho menos es lícito apelar de las sentencias de los jueces ordinarios.

3. Lo que una vez es lícito, siempre lo es. Pero no es lícito apelar después de diez días ni tres veces sobre lo mismo. Luego parece que la apelación no es lícita en sí.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod reo non liceat iudicium declinare per appellationem.

1. Dicit enim Apostolus, Rom. 13,1: "Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit". Sed reus appellando recusat subici potestati superiori, scilicet iudici. Ergo peccat.

2. Praeterea, maius est vinculum ordinariae potestatis quam propriae electionis. Sed sicut legitur II, q.6 [7], "a iudicibus quos communis consensus elegerit non liceat provocari". Ergo multo minus licet appellare a iudicibus ordinariis.

3. Praeterea, illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem [8], neque tertio super eodem [9]. Ergo videtur quod appellatio non sit secundum se licita.

[7] GRATIANUS, ib. q.6 cn.33 *A iudicibus.*
[8] Ib. cn.28 *Anteriorum.*
[9] Ib. append ad cn.39 *Si autem*

Sed contra est quod Paulus Caesarem appellavit, ut habetur Act. 25,11.

Respondeo dicendum quod duplici de causa contingit aliquem appellare. Uno quidem modo, confidentia iustae causae: quia videlicet iniuste a iudice gravatur. Et sic licitum est appellare: hoc enim est prudenter evadere. Unde II, q.6 [10], dicitur: "Omnis oppressus libere sacerdotum si voluerit appellet iudicium, et a nullo prohibeatur".

Alio modo aliquis appellat causa afferendae moae, no contra eum iusta sententia proferatur. Et hoc est calumniose se defendere, quod est illicitum, sicut dictum est (a.2): facit enim iniuriam et iudici, cuius officium impedit, et adversario suo, cuius iustitiam, quantum potest, perturbat. Et ideo sicut dicitur II, q.6 [11], "omni modo puniendus est cuius iniusta appellatio pronuntiatur".

Por otra parte, San Pablo apeló al César, según consta en la Sagrada Escritura.

Respuesta. La apelación se interpone por dos motivos: Primero, por confianza en la justicia de la propia causa si uno ha sido injustamente condenado por el juez, y en este caso es lícito apelar, pues hacerlo implica evadirse prudentemente. Por eso prescriben los cánones: "Todo el que esté oprimido apele libremente al juicio de los sacerdotes, y nadie se lo impedirá".

Segundo, un reo apela también para producir dilaciones e impedir que se profiera contra él sentencia justa, y esto es defenderse con calumnia, lo cual es ilícito, como se ha expuesto, porque hace injuria al juez, cuyo ministerio impide, y a su adversario, perturbando, dentro de sus posibilidades, que a éste se haga justicia. Por consiguiente, como el Derecho establece, "se debe castigar de todos modos a aquel cuya apelación se declara injusta".

Ad primum ergo dicendum quod potestati inferiori intantum aliquis subiici debet inquantum ordinem superioris servat, a quo si exorbitaverit, ei subiici non oportet: puta "si aliud iusserit proconsul, et aliud Imperator", ut patet per Glossam [12] Rom. 13,2. Cum autem iudex iniuste aliquem gravat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundum quam necessitas sibi iuste iudicandi imponitur. Et ideo licitum est ei qui contra iustitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere appellando, vel ante sententiam vel post.—Et quia non praesumitur esse rectitudo ubi vera fides non est, ideo non licet Catholico ad infidelem iudicem appellare: secundum illud II, q.6 [13]. "Catholicus qui causam suam, sive iustam sive iniustam, ad iudicium

Soluciones. 1. Debe uno someterse a la autoridad inferior en cuanto cumpla las prescripciones de la superior; mas, si se separa de ellas, no está obligado a someterse a aquélla; por ejemplo, "si un procónsul ordenase una cosa y el emperador otra", caso recogido en la Glosa. Ahora bien, cuando el juez castiga injustamente a alguien, se aparta en este punto del orden establecido por la potestad superior, que le impone la obligación de juzgar con justicia. Por consiguiente, es lícito al que injustamente es castigado recurrir a la intervención de la potestad superior, apelando ya antes, ya después de la sentencia.—No obstante, como no se presume que hay rectitud donde no existe la verdadera fe, está prohibido a un católico apelar

[10] Ib. cn.3 *Omnis oppressus.*
[11] Ib. cn.27 *Omnino puniendus.*
[12] LOMBARDI: ML 191,1505.
[13] GRATIANUS, ib. cn.32 *Catholicus.*

a un juez infiel, según el Derecho canónico: "El católico que apelase con causa justa o injusta al juicio de un juez de distinta fe, sea excomulgado". Pues también San Pablo reprobó a los que pleiteaban ante jueces infieles.

2. El que una persona espontáneamente se someta al juicio de otra de cuya justicia desconfía, procede tan sólo de propio defecto y negligencia. Además, parece revelar ligereza de espíritu el desistir de lo que una vez se aceptó. Y, por ende, se deniega con motivo el recurso de apelación en los juicios de árbitros, ya que éstos no gozan de potestad sino por consentimiento de los litigantes.—En cambio, la potestad del juez ordinario no arranca del consentimiento del que está sometido a su juicio, sino de la autoridad del rey y del gobernante que le instituyó. De ahí que, contra su injusta decisión, la ley otorgue el recurso de apelación, de tal modo que, aunque el juez sea a la vez ordinario y árbitro, pueda apelarse de él, puesto que parece haber sido su potestad ordinaria la causa ocasional de que se le eligiera como árbitro, y no debe imputarse a defecto del litigante que consintió en aceptar como árbitro a un juez que el príncipe invistió de jurisdicción ordinaria.

3. La equidad del Derecho otorga auxilio a una de las partes, pero en forma que no sea perjudicada la otra. Por este motivo, para apelar se concede un plazo de diez días, que se estima suficiente para deliberar sobre la conveniencia de la apelación. Mas, si no se hubiera determinado un tiempo fuera del cual no resulte posible apelar, permanecería siempre en suspenso la certeza del juicio y la otra parte sería perjudicada.—Por esto, pues, no está permitido que uno apele tres veces sobre el mismo asunto, puesto que no es probable que los jueces quebranten la justicia en tantas decisiones.

alterius fidei iudicis, provocaverit, excommunicetur". Nam et Apostolus arguit eos qui iudicio contendebant apud infideles (I Cor. 6,1).

Ad secundum dicendum quod ex proprio defectu vel negligentia procedit quod aliquis sua sponte se alterius iudicio subiiciat de cuius iustitia non confidit. Levis etiam animi esse videtur ut quis non permaneat in eo quod semel approbavit. Et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis a iudicibus arbitrariis, qui non habent potestatem nisi ex consensu litigantium.—Sed potestas iudicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui eius iudicio subditur, sed ex auctoritate regis et principis, qui eum instituit. Et ideo contra eius iniustum gravamen lex tribuit appellationis subsidium: ita quod, etiam si sit simul ordinarius et arbitrarius iudex, potest ab eo appellari (cf. nt.7); quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse quod arbiter eligeretur; nec debet ad defectum imputari eius qui consensit sicut in arbitrium in eum quem princeps iudicem ordinarium dedit.

Ad tertium dicendum quod aequitas iuris ita subvenit uni parti quod altera non gravetur. Et ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens aestimavit ad deliberandum an expediat appellare. Si vero non esset determinatum tempus in quo appellare liceret, semper certitudo iudicii remaneret in suspenso, et ita pars altera damnaretur.—Ideo autem non est concessum ut tertio aliquis appellet super eodem, quia non est probabile toties iudices a recto iudicio declinare.

ARTICULO 4

Utrum liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit

Si es lícito al sentenciado a muerte defenderse, caso de que pueda

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit.

1. Illud enim ad quod natura inclinat semper est licitum, quasi de iure naturali existens. Sed naturae inclinatio est ad resistendum corrumpentibus, non solum in hominibus et animalibus sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

2. Praeterea, sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse videtur quod aliquis se a morte per fugam liberet: secundum illud Eccli. 9,18: "Longe esto ab homine potestatem habente occidendi et non vivificandi". Ergo etiam licitum est resistere.

3. Praeterea, Prov. 24,11 dicitur: "Erue eos qui ducuntur ad mortem, et eos qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses". Sed plus tenetur aliquis sibi quam alteri. Ergo licitum est quod aliquis condemnatus seipsum defendat ne in mortem tradatur.

Sed contra est quod dicit Apostolus, Rom. 13,2: "Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, et ipse sibi damnationem acquirit". Sed condemnatus se defendendo potestati resistit quantum ad hoc in quo est divinitus instituta "ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum" (I Petr. 2,14). Ergo peccat se defendendo.

Dificultades. Parece que es lícito al sentenciado a muerte defenderse si puede.

1. Aquello a que la naturaleza nos inclina es siempre lícito, como perteneciente al derecho natural. Ahora bien, es inclinación de la naturaleza el resistir a todo agente de destrucción, y ello se da no solamente en los hombres y animales, sino incluso en los seres insensibles. Luego es lícito al reo condenado resistir por la fuerza, si puede, a fin de que no se le haga morir.

2. Un reo puede substraerse a la sentencia de muerte proferida contra él tanto por la resistencia como por la fuga. Mas parece ser lícito que uno se libre de la muerte por medio de la fuga, según el texto bíblico: "Alójate del hombre que tiene poder para matar y no para dar la vida". Luego también es lícito al reo defenderse por la fuerza.

3. Dícese en la Sagrada Escritura: "Salva a los que son llevados a la muerte y no ceses de librar a los que son arrastrados al degolladero". Ahora bien, más obligado está uno respecto de sí mismo que respecto de otro. Luego es lícito que un condenado se defienda para que no se le lleve a la muerte.

Por otra parte, dice el apóstol San Pablo: "El que resiste a la autoridad, resiste a la ordenación de Dios y él mismo se atrae la condenación". Pero el sentenciado, al defenderse, resiste a la autoridad en aquello mismo que Dios ha instituído para "hacer justicia contra los malhechores y alabar a las gentes de bien", en frase de San Pedro. Luego peca defendiéndose.

Respuesta. Uno puede ser condenado a muerte de dos modos: Primero, con toda justicia, y entonces no es lícito al condenado defenderse y está permitido al juez combatir al que resiste. Síguese, por consiguiente, que esa rebelión por parte del reo se asimila a una guerra injusta, y, por tanto, es indudablemente pecado.

Segundo, si la condena es injusta. Entonces tal juicio es semejante a la violencia inferida por los ladrones, como escribe el profeta Ezequiel: "Sus príncipes están en medio de ella como lobos que desgarran la presa para derramar sangre". Y por eso, así como es lícito resistir a los ladrones, así también es lícito resistir, en las circunstancias señaladas, a los príncipes malos, a no ser acaso por evitar el escándalo, cuando se tema que la resistencia acarree alguna grave perturbación.

Soluciones. 1. Le ha sido dada al hombre la razón para que siga las indicaciones de la naturaleza, no de cualquier forma, sino según el orden de la razón. Por lo tanto, no todo acto de defensa es en sí mismo lícito, sino sólo el que se realiza con la debida moderación.

2. Nadie es condenado a darse a sí mismo la muerte, sino a sufrirla. Por consiguiente, no está obligado a hacer aquello de qué se siga su muerte, como, por ejemplo, permanecer en el lugar de donde será conducido al suplicio; sin embargo, sí está obligado a no resistir al verdugo con el propósito de no sufrir la pena que es justo que padezca. Similarmente, si un reo está condenado a morir de hambre, no peca tomando el alimento que le hubiera sido suministrado con clandestinidad, puesto que el no tomarlo sería suicidarse.

3. La frase citada del profeta no nos induce a librar a otro de la muerte quebrantando el orden de la justicia. Por consiguiente, nadie debe substraerse a la pena de muerte mediante una resistencia contraria a la justicia.

Respondeo dicendum quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter. Uno modo, iuste. Et sic non licet condemnato se defendere: licitum enim est iudici eum resistentem impugnare; unde relinquitur quod ex parte eius sit bellum iniustum. Unde indubitanter peccat.

Alio modo condemnatur aliquis iniuste. Et tale iudicium simile est violentiae latronum secundum illud Ez. 22,27: "Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem". Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus: nisi forte propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

Ad primum ergo dicendum quod ideo homini data est ratio, ut ea ad quae natura inclinat non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur. Et ideo non quaelibet defensio sui est licita, sed quae fit cum debito moderamine.

Ad secundum dicendum quod nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur. Et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, quod est manere in loco unde ducatur ad mortem. Tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod iustum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat si cibum sibi occulte ministratum sumat: quia non sumere esset seipsum occidere.

Ad tertium dicendum quod per illud dictum Sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium a morte contra ordinem iustitiae. Unde nec seipsum contra iustitiam resistendo aliquis debet liberare a morte.

INTRODUCCION A LA CUESTION 70

LOS TESTIGOS Y SUS DEBERES DE JUSTICIA

El *testigo* es otro de los personajes y actores principales en el drama procesal, el elemento necesario para las pruebas del juicio. La prueba testifical ha sido siempre universalmente empleada y en todos los procedimientos judiciales y considerada como básica en defecto de la confesión judicial de la parte acusada.

En la cuestión se analizan *las normas de justicia* a que se somete su actuación para deducir la gravedad de la injusticia cometida en la infracción de las mismas. También en esta cuestión se tienen en cuenta y se citan las normas positivas de la disciplina canónica antigua. El Angélico refleja muy bien y condensa la casuística de este procedimiento judicial eclesiástico—tan semejante a la legislación civil—en la actuación de los testigos. Pero es patente su intención de establecer sobre esa base positiva los principios morales de carácter general o deberes de conciencia en la conducta del testigo. Por ello se remite también a las enseñanzas de la Escritura.

Tampoco se quiere indicar aquí todas las normas positivas del complicado funcionamiento de la prueba testifical—presentación de los testigos, sus requisitos, excepciones, examen de los mismos, interrogatorios, valor probatorio de sus testimonios, etc.—vigentes en la disciplina canónica actual, menos aún las del derecho civil. Sólo subrayar las normas generales de conciencia, sentadas por el Aquinate.

En la cuestión se estudia ordenadamente, ante todo, la obligación de dar testimonio (a.1); luego, las cualidades de los testigos, su número (a.2), los que han de ser excluídos (a.3); por fin, la injusticia cometida en el testimonio falso (a.4).

I. Obligación de dar testimonio y cualidades de los testigos (a.1-3)

Con el Angélico debemos afirmar, ante todo, que *hay obligación de dar testimonio judicial en determinadas circunstancias*. El acto o función de testificar obliga, en efecto, a cualquier particular:

a) *Por justicia legal*, cuando uno es requerido y citado legítimamente por el juez para deponer en el juicio. Se trata del deber de obediencia hacia la autoridad del superior que jurídicamente impone esa carga.

b) *Por justicia conmutativa*, en los funcionarios o empleados que por su oficio de policías, guardas, ministros de la justicia, etc., asumen la obligación de denunciar a sus superiores los delitos e injusticias en torno a las cosas a ellos encomendadas.

c) *Por caridad*, está también obligado cualquier particular *a presentarse espontáneamente a declarar como testigo, aun sin ser citado*, cuan-

do ello es necesario para el bien común o el bien grave de los particulares, como para evitar un mal de la sociedad, librar al inocente de la muerte o de algún grave e injusto daño. *Fuera de estos casos, nadie está obligado* a deponer en juicio presentándose como testigo de cargo contra los culpables que son perseguidos por la justicia, si no es compelido a ello por la autoridad.

La *segunda obligación* es que el testigo debe responder a las preguntas del juez que interroga según el orden del derecho, *diciendo toda la verdad*. Esta obligación va a veces sancionada por el deber de religión, cuando se impone *juramento* a los testigos. Sin embargo, la fórmula incluída en este juramento de decir *toda la verdad* no se extiende más allá de lo interrogado por el juez conforme a la ley y a los usos de los tribunales.

Asimismo, hay casos en que determinadas personas se exceptúan de comparecer ante el juicio, o si son citadas, no pueden ser interrogadas sobre determinadas materias. Estas excepciones, vigentes en la legislación canónica, antigua y moderna, y comúnmente admitidas en el derecho, son en parte sañaladas ya por el Angélico (a.1 ad 2), puesto que responden a exigencias o conveniencias del derecho natural:

a) Los que están ligados por *un secreto confiado o de oficio*, no pueden declarar en juicio sobre la materia de ese secreto. Son, ante todo, el *sigillo sacramental* del confesor, obligado a este máximo secreto de oficio y que no puede ser requerido para testificar, ni el juez puede legítimamente interrogarle respecto de todo lo oído en confesión (cn.1757,3,2.°). De igual suerte, todos los obligados por un *secreto profesional:* médicos, autoridades, abogados, notarios, etc., que no pueden ser compelidos a declarar respecto de los secretos conocidos por su oficio (cn.1755,2.°). En cuanto al *secreto natural*, no prevalece sobre la obligación de dar testimonio, ni tampoco el secreto confiado sobre aquellos actos delictivos que entrañan una corrupción de muchos, espiritual o temporal, o un grave daño de otra persona. Sobre la obligación de denunciar en tales casos, afirma el Angélico, no puede imponerse ley alguna de guardar secreto (ad 2).

b) También cesa la obligación de deponer en juicio cuando del testimonio dado pudiera provenir un grave daño para sí o para sus familiares o parientes próximos (cn.1757,2.°).

c) Deben también abstenerse de decir toda la verdad los que la hubieran conocido por un procedimiento injusto, como lectura de cartas, etc. Asimismo, los jueces civiles son incompetentes para citar en juicio a los clérigos, al menos cuando la legislación civil reconoce los privilegios eclesiásticos.

En todos esos casos, los testigos pueden rehusar jurídicamente a toda declaración en la materia, y el juez debe admitir esta excusa.

Respecto del valor probatorio de los testigos, Santo Tomás proclama:

El testimonio de dos o tres testigos es suficiente para obtener la certeza propia de una prueba judicial (a.2).

Se trata de la certeza propiamente moral o práctica, que el Aquinate la designa con su célebre expresión de *probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingit*.

Es bien conocida esta doctrina bíblica del testimonio de dos o tres como suficiente prueba judicial para cerrar toda controversia. Las legislaciones civil o canónica (cn.1791) la admiten comúnmente, sin que ello obste a que el número de testigos previsto en los procedimientos judiciales sea indefinido, ya que pueden ser presentados a voluntad por las partes en litigio o por el juez, o bien comparecer libremente, y sólo el juez tiene el derecho de coartar el excesivo número de los mismos (cn.1762.1759-61).

También el Angélico se extiende en juiciosas apreciaciones y normas prácticas sobre la valoración de los testimonios en caso de discordancias substanciales o de detalle (a.2 ad 2). Estas apreciaciones son válidas para la conciencia y criterio del juez, pues en los códigos modernos, así como en la legislación canónica (cn.1791), ha prevalecido el criterio sentado ahí por Santo Tomás, y proveniente del derecho romano—contra el sistema de la prueba legal del derecho germánico y feudal—, de que la valoración de las pruebas había de dejarse, en última instancia, a la apreciación del juez.

En torno a la cualidad de los testigos, el Aquinate sienta la doctrina de que *diversas clases de personas deben ser reprobadas o no juzgadas como idóneas para dar testimonio*, sea por culpa o por defecto no culpable (a.3). Son, en efecto, numerosas las personas que, por su falta de condiciones, psicológicas o morales, no ofrecen garantías para dar testimonio. El derecho positivo fija estas condiciones y determina los sujetos que son indignos o no idóneos para deponer como testigos. Y la enumeración de estos excluídos que aduce el Angélico (a.3) según la disciplina canónica antigua, es muy similar a la actual (cn.1757) y a la de los códigos modernos. Hay, sin embargo, excepciones; así, la exclusión, en principio, de mujeres, pobres o siervos ha desaparecido en la actualidad.

II. La injusticia del falso testimonio (a.4)

Ha sido siempre la máxima y más temida infracción contra la justicia en la actuación del testigo. El Angélico pronuncia:

El falso testimonio es pecado siempre grave, que envuelve triple deformidad: la de perjurio, violación de la justicia y mentira (a.4).

Existe siempre, añade el Santo, grave pecado de perjurio, porque siempre los testigos son admitidos bajo juramento de decir «sólo la verdad y toda la verdad». No obstante, en los códigos modernos, así como en el canónico (cn.1767,3.°), el juez puede eximir a los testigos de ambas partes de prestar juramento en materia de derecho privado de ellos.

La injusticia cometida en la declaración falsa es contra la justicia legal, por desobediencia al grave requerimiento del juez y ofensa a su dignidad; y contra la justicia conmutativa, por grave daño que de ordinario se infiere a la otra parte. Sólo en razón de la simple mentira es, de suyo, el falso testimonio pecado venial.

Mas como la materia de injusticia es mortal en su género, que admite parvedad de materia, pudiera alguna vez la falsa declaración en el juicio ser *pecado venial*, no sólo por falta de suficiente advertencia, sino cuando no se exige juramento y la materia de la declaración sea de exigua importancia y sin grave perjuicio para la otra parte [1]. Esto no lo admite el Angélico, porque supone siempre la imposición de juramento.

Y tras de la declaración con perjurio viene *la obligación en el testigo falso de reparar* todos los daños que se han seguido de su acción, sobre todo contra la parte condenada.

El que *de buena fe*, por error, ha hecho una declaración falsa, debe retractarla o emplear otro medio eficaz para impedir los daños. Mucho

[1] F. DE VITORIA, *Comment. in 2-2* q.70 a.4 n.2; P. LUMBRERAS, *De iustitia* n.220.

más el que ha declarado en falso a sabiendas y de mala fe. Debe reparar los daños de la infamia y pérdida de reputación a la víctima, así como los perjuicios materiales. En caso de necesidad, estará obligado a retractar su falso testimonio, aun a riesgo de delatarse como perjuro. Y cuando por su perjurio ha sido causa de la condena a muerte de un inocente en su lugar, deberá delatarse para salvar a la víctima.

Así también, cuando su perjuirio ha librado a otro de pagar multas pecuniarias *por daños causados*, deberá él resarcirlos al fisco, si bien no tendrá tal obligación cuando se trata de multas a imponer como efecto de leyes penales de tráfico, etc. [2]

CUESTION 70

(In quatuor articulos divisa)

De iniustitia pertinente ad personam testis

De la injusticia por parte del testigo

Consideremos ahora las injusticias en relación con el testigo, planteándonos cuatro preguntas:

Primera: si está obligado al hombre a prestar testimonio.

Segunda: si son suficientes dos o tres testigos.

Tercera: si puede rechazarse a un testigo sin mediar culpa de su parte.

Cuarta: si prestar falso testimonio es pecadó mortal.

Deinde considerandum est de iniustitia pertinente ad personam testis (cf. q.67 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum homo teneatur ad testimonium ferendum.

Secundo: utrum duorum vel trium testimonium sufficiat.

Tertio: utrum alicuius testimonium repellatur absque eius culpa.

Quarto: utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

ARTICULO 1

Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum

Si está obligado el hombre a prestar testimonio

Dificultades. Parece que el hombre no está obligado a prestar testimonio.

1. Estima, en efecto, San Agustín que, al decir Abrahán de su mujer: "Es mi hermana", quiso ocultar la verdad por no decir una mentira. Ahora bien, abstenerse de prestar testimonio es ocultar la verdad. Luego nadie está obligado a dar testimonio.

2. Nadie está obligado a obrar fraudulentamente. Pero en el libro de los Proverbios se lee que "quien anda con dobloz, descubre los secretos; mas el que es fiel calla lo que el amigo le confió". Luego no siempre está obligado el hombre a testificar, principalmente sobre aquella materia que el amigo le confió en secreto.

3. Los clérigos y los sacerdotes están obligados en máximo grado a cumplir lo que es necesario para la salvación. Pero a unos y otros les está prohibidó atestiguar en causa criminal. Luego el prestar testimonio no es necesario para la salvación.

Por otra parte, dice San Agustín: "El que oculta la verdad y el que profiere una mentira, son reos; aquél, porque no quiere ser útil, y éste, porque desea perjudicar".

Respuesta. Respecto a la deposición de un testigo, es preciso distinguir, porque unas veces se requiere el testimonio de una persona y otras no. Si la declaración de un súbdito es exigida por la autoridad del superior a quien está obligado a obedecer en todo lo concerniente a la justicia, no cabe duda que ha de prestar dicho testimonio sobre los hechos, siempre que se le exija según los preceptos del Derecho; por ejemplo, en delitos manifiestos y en aquellos ya señalados por la infamia. Pero, si se le exige testimonio en otros casos, verbigracia, en los hechos secretos y en los que no precedió la infamia pública, no está obligado a atestiguar.

En segundo lugar, si el testimonio no es exigido por la autoridad del superior a quien se está obligado a obedecer, es preciso establecer una distinción. Si la declaración se requiere para librar a un hombre de la muer-

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non teneatur ad testimonium ferendum.

1. Dicit enim Augustinus, in "Quaest. Gen." [1]**, quod Abraham dicens de uxore sua, "Soror mea est", veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando aliquis a testificando abstinet. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.**

2. Praeterea, nullus tenetur fraudulenter agere. Sed Prov. 11,13 dicitur: "Qui ambulat fraudulenter revelat arcana: qui autem fidelis est celat amici commissum". Ergo non tenetur homo semper ad testificandum: praesertim super his quae sunt sibi in secreto ab amico commissa.

3. Praeterea, ad ea quae sunt de necessitate salutis maxime tenentur clerici et sacerdotes. Sed clericis et sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

Sed contra est quod Augustinus [2] **dicit: "Qui veritatem occultat, et qui prodit mendacium, uterque reus est: ille quia prodesse non vult, iste quia nocere desiderat".**

Respondeo dicendum quod in testimonio ferendo distinguendum est. Quia aliquando requiritur testimonium alicuius; aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicuius subditi auctoritate superioris cui in his quae ad iustitiam pertinent obedire tenetur, non est dubium quin teneatur testimonium ferre in his in quibus secundum ordinem iuris testimonium ab eo exigitur: puta in manifestis et in his de quibus infamia praecessit. Si autem exigatur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis et de quibus infamia non praecessit, non tenetur ad testificandum.

Si vero requiratur eius testimonium non auctoritate superioris cui obedire tenetur, tunc distinguendum est. Quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem vel ab iniusta morte seu poena quacumque, vel a falsa infamia, vel etiam ab iniquo damno, tunc tenetur homo ad testificandum. Et si eius testi-

[2] PRÜMMER, *Theol. mor.* II n.161, contra los que dispensan de toda obligación en lo referente a las multas, como J. SALMANS, *Deontología jurídica* n.417.

[1] *Quest. in Heptat.* l.1 q.26 super Gen. 12,12: ML 34,554; cf. *Contra Faust.* l.22 c.33-34: ML 42,421-422.

[2] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 11 q.3 cn.80 *Quisquis; Decretal. Gregor. IX* l.5 tit.20 c.1 *Falsidicus;* ISIDORUS, *Sent.* 3 c.55: ML 83,727.

te, de cualquier otra pena injusta, de una falsa infamia o de algún daño inicuo, entonces está obligado a prestar testimonio. Incluso si no le hubiera sido pedida la declaración, está obligado a hacer cuanto esté a su alcance para descubrir la verdad al que pueda favorecer al acusado. Por esto, dice el salmista: "Salvad al pobre y librad al indigente de las manos del pecador". Y en otro lugar se lee: "Liberta a los que son llevados a la muerte". Y San Pablo escribe: "Dignos son de muerte no sólo los que obran así, sino también los que aprueban sus actos". Sobre lo cual precisa la Glosa: "Cuando se puede reprender, callar es consentir".

Pero, cuando se trata de algo que contribuya a la condenación de un reo, nadie está obligado a prestar testimonio a no ser que se lo imponga el superior según el orden del Derecho. En este caso no se causa perjuicio particular a nadie aunque se mantenga oculta la verdad, ni ha de preocuparse de los riesgos que de esta abstención puedan seguirse para el acusador, ya que éste se ha metido espontáneamente en ese peligro. En cambio, la razón no es la misma cuando se trata del acusado a quien amenaza un peligro contra su voluntad.

Soluciones. 1. San Agustín autoriza la ocultación de la verdad cuando no se está obligado por mandato del superior a divulgarla y cuando la ocultación de la verdad no es dañosa a una persona determinada.

2. Sobre aquellos hechos que se han confiado al sacerdote en secreto de confesión, en manera alguna debe éste prestar testimonio, puesto que él no tiene conocimiento de los mismos como hombre, sino como ministro de Dios, y es mayor el vínculo del sacramento que cualquier precepto humano.

monium non requiratur, tenetur facere quod in se est ut veritatem denuntiet alicui qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim in Ps. 8,4: "Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate"; et Prov. 24,11: "Eruo eos qui ducuntur ad mortem". Et Rom. 1,32 dicitur: "Digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus", ubi dicit Glossa [3]: "Consentire est facere, cum possis redarguere".

Super his vero quae pertinent ad condemnationem alicuius, non tenetur aliquis ferre testimonium nisi cum a superiori compellitur secundum ordinem iuris. Quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur. Vel, si imminent periculum accusatori, non est curandum: quia ipse se in hoc periculum sponte ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare; et quando occultatio veritatis nulli specialiter est damnosa.

Ad secundum dicendum quod de illis quae homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre: quia huiusmodi non scit ut homo, sed tanquam Dei minister, et maius est vinculum sacramenti quolibet hominis praecepto.

[3] LOMBARDI: ML 191,1337; cf. AMBROSIASTER, *In Rom.* 1,32: ML 17,66

Circa ea vero quae aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quae, statim cum ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur: puta si pertineret ad corruptionem multitudinis spiritualem vel corporalem, vel in gravem damnum alicuius personae, vel si quid aliud est huiusmodi, quod quis propalare tenetur vel testificando vel denuntiando. Et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum: quia in hoc frangeret fidem quam alteri debet. — Quandoque vero sunt talia quae quis prodere non tenetur. Unde potest obligari ex hoc quod sibi sub secreto committuntur. Et tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex praecepto superioris: quia servare fidem est de iure naturali; nihil autem potest praecipi homini contra id quod est de iure naturali.

Pero acerca de las demás cosas que bajo secreto se confían los hombres se ha de distinguir. A veces son de tal naturaleza que el hombre está obligado a manifestarlas en el momento en que llegaren a su conocimiento; por ejemplo, si afectan a la corrupción espiritual o corporal de la multitud, si han de causar daño grave a alguna persona o producir algún otro efecto parecido. En estos casos, todo el mundo está obligado a revelar el hecho, ya por medio de testimonio o de denuncia, y la obligación del secreto no puede prevalecer aquí contra ese deber, porque entonces se quebrantaría la fidelidad que se debe a otros.—Pero otras veces los hechos son de tal índole que no hay obligación de revelarlos, y entonces puede uno estar obligado a silenciarlos, por cuanto que se han conocido bajo secreto. Y en este supuesto nadie puede ser compelido a quebrantar el secreto, ni siquiera por precepto de un superior, puesto que el guardar la palabra es de derecho natural, y nada puede ser preceptuado al hombre contra aquello que es derecho natural.

Ad tertium dicendum quod operari vel cooperari ad occisionem hominis non competit ministris altaris, ut supra dictum est (q.40 a.2; q.64 a.4). Et ideo secundum iuris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

3. No conviene a los ministros del altar causar la muerte a un hombre o cooperar a ella, como ya se ha expuesto. Por consiguiente, no pueden ser obligados jurídicamente a dar testimonio en causa de pena capital.

ARTICULO 2

Utrum sufficiat duorum vel trium testimonium [4]

Si basta el testimonio de dos o tres personas

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sufficiat duorum vel trium testimonium.

1. Iudicium enim certitudinem requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium: legitur enim III Reg.

Dificultades. Parece que no es bastante el testimonio de dos o tres personas.

1. El juicio requiere certidumbre; mas no se tiene certidumbre de la verdad por la declaración de dos testigos, pues se lee en el Antiguo Tes-

[4] I-2 q.105 a.2 ad 8; *In Heb.* 10 lect.3; *In Io.* 8 lect 2.

tamento que "Nabot fué condenado injustamente por el dicho de dos testigos". Luego no es suficiente el testimonio de dos o tres personas.

2. Los testimonios, para que sean dignos de fe, deben ser concordes. Pero con frecuencia discrepan en algo los testimonios de dos o tres personas. Luego no son eficaces para probar la verdad en juicio.

3. Establece el Derecho: "No se condene a un prelado sino bajo la declaración de setenta y dos testigos, ni sea depuesto un cardenal presbítero sino por la de cuarenta y cuatro testigos, ni el cardenal diácono de la ciudad de Roma sino bajo la deposición de veintiocho; ni sea condenado el subdiácono, acólito, exorcista, lector, portero, sino por el testimonio de siete testigos". Ahora bien, cuanto más elevada sea la dignidad de una persona, tanto más pernicioso es su pecado. Y, por lo tanto, menos digno es de tolerancia. Luego tampoco en la condenación de los demás culpables basta el testimonio de dos o tres personas.

Por otra parte, dice el Deuteronomio: "Por la declaración de dos o tres testigos se condenará a muerte al que deba morir". Y más adelante añade: "La causa se decidirá por el testimonio de dos o tres testigos".

Respuesta. Según Aristóteles, "no se debe exigir la misma certidumbre en todas las materias". Acerca de los actos humanos, sobre los que versan los juicios y son exigidos los testimonios, no puede darse una certeza demostrativa, ya que dichos actos tienen por objeto cosas contingentes y variables, y, por lo tanto, es bastante la certeza probable que alcance a la verdad en la mayoría de los casos, aunque en algunos se separe de ella. Ahora bien, es probable que la declaración de muchos testigos encierre más la verdad que

21,9 sqq. quod Naboth ad dictum duorum testium falso condemnatus est. Ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

2. Praeterea, testimonium, ad hoc quod sit credibile, debet esse concors. Sed plerumque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat. Ergo non est efficax ad veritatem in iudicio probandam.

3. Praeterea, II q.4 [4], dicitur: "Praesul non damnetur nisi in septuaginta duobus testibus. Presbyter autem Cardinalis nisi quadraginta quatuor testibus non deponatur. Diaconus Cardinalis urbis Romae nisi in viginti octo testibus non condemnabitur. Subdiaconus, acolythus, exorcista, lector, ostiarius, nisi in septem testibus non condemnabitur". Sed magis est periculosum peccatum eius qui in maiori dignitate constitutus est, et ita minus est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

Sed contra est quod dicitur Deut. 17,6: "In ore duorum vel trium testium peribit qui interficietur"; et infra, 19,15: "In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum".

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum, in I "Ethic." [5], "certitudo non est similiter quaerenda in omni materia". In actibus enim humanis, super quibus constituuntur iudicia et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa: eo quod sunt circa contingentia et variabilia. Et ideo sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat. Est autem probabile quod magis veritatem contineat dictum multorum quam dictum unius. Et ideo, cum reus sit unus qui negat, sed multi testes asserunt idem cum actore, rationabiliter institutum est, iure divino, et humano, quod dicto testium stetur.

Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet principio, medio et fine: unde secundum Philosophum, in I "De caelo" [6], "omne et totum in tribus ponimus". Ternarius quidem constituitur asserentium, cum duo testes conveniunt cum actore. Et ideo requiritur binarius testium; vel, ad maiorem certitudinem, ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta, in ipsis testibus. Unde et Eccle. 4,12 dicitur: "Funiculus triplex difficile rumpitur". Augustinus autem, super illud Io. 8,17, "Duorum hominum testimonium verum est", dicit [7] quod "in hoc est Trinitas secundum mysterium commendata, in qua est perpetua firmitas veritatis".

Ad primum ergo dicendum quod, quantacumque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum: cum scriptum sit Ex. 23,2: "Ne sequaris turbam ad faciendum malum". Nec tamen, quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo quae probabiliter haberi potest per duos vel tres testes, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod discordia testium in aliquibus principalibus circumstantiis, quae variant substantiam facti, puta in tempore vel loco vel in personis de quibus principaliter agitur, aufert efficaciam testimonii: quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, et de diversis factis loqui; puta si unus dicat hoc factum esse tali tempore vel loco,

[4] GRATIANUS, Ib. causa 2 q.4 cn.2 *Praesul*.
[5] C.3 n.1 (BK 1094b12); c.8 n.18 (BK 1098a26): S.TH., lect.3.11.
[6] C.1 n.2 (BK 268a9): S.TH., lect.2.
[7] *In Io.* 8,17 tr.36: ML 35,1669.

el dicho de uno solo; y por esta razón, como el acusado que niega es uno, y muchos los testigos que afirman lo mismo que el acusador, se ha instituído racionalmente, por derecho divino y humano, que se esté a la declaración de los testigos.

Por otra parte, toda pluridad está comprendida en tres elementos, a saber: principio, medio y fin; de ahí que Aristóteles diga: "Hacemos consistir en el número tres el universo y la totalidad". Por eso se constituyen tres personas que afirman (en el proceso) cuando dos testigos convienen con el acusador. Y se exige la deposición de dos testigos o, para mayor certeza, de tres, para lograr un número ternario que entraña la multitud perfecta de testigos. Por ello el Eclesiastés escribe: "La cuerda triple difícilmente se rompe"; y San Agustín, con motivo del texto de San Juan: "El testimonio de dos hombres es verdadero", dice que "en esto se significa simbólicamente la Trinidad, en la cual reside la inmutabilidad eterna de la verdad".

Soluciones. 1. Por grande que fuera el número de testigos que se exigiese, podría algunas veces ser injusto su testimonio; puesto que está escrito en los libros sagrados: "No sigas a la muchedumbre para hacer el mal". Sin embargo, aunque no se pueda lograr la certeza infalible en tal materia, no debe despreciarse la certeza probable que puede nacer de la declaración de dos o tres testigos, como ya se ha expuesto.

2. El desacuerdo de los testigos sobre alguna de las principales circunstancias que varían la substancia del hecho, por ejemplo, sobre el tiempo o el lugar o las personas que intervinieron principalmente, priva de eficacia al testimonio, puesto que, si los testigos divergen en esos puntos, parece que son parciales sus testimonios y que hablan de hechos diversos;

como si uno afirma que el suceso ha ocurrido en tal tiempo o lugar y otro sostiene que ha sido en lugar y tiempo distinto, no parece que se refieren al mismo hecho. Mas no se desvirtúa el testimonio si uno dice que no recuerda esos datos y el otro señala el tiempo y el lugar determinado.

Si sobre tales extremos los testigos del acusador y del acusado discordasen absolutamente, siendo iguales en número y dignidad, se deberá favorecer al reo, pues el juez debe estar más dispuesto a absolver que a condenar, a no ser en las causas favorables, como acontece en actos sobre la libertad y otros semejantes.—Pero, si son los testigos de una de las partes los que entre sí disienten, debe el juez, por propia reflexión, determinar en favor de qué parte ha de inclinarse, ya por el número de testigos o la calidad de los mismos, ya por los elementos favorables de la causa o las circunstancias de los hechos y de las declaraciones.

En cuanto al testimonio de un testigo, mucho más debe ser rechazado si, al interrogársele sobre lo que ha visto y lo que sabe, se contradice; pero no si hay contradicción entre su opinión propia y la fama pública del hecho, puesto que, según la diversidad entre lo que ha visto y lo que ha oído, puede inclinarse a contestar de diversas maneras.

Por último, si hay desacuerdo de testimonio sobre algunas circunstancias no pertenecientes a la substancia del hecho; por ejemplo, si el cielo estaba nublado o despejado, si la casa estaba o no pintada, o algo de este estilo, tales divergencias no perjudican al testimonio, ya que los hombres no suelen preocuparse mucho de tales detalles. Y, por lo mismo, con gran facilidad se borran de la memoria; antes bien, alguna discordancia sobre tales extremos da mayor credibilidad al testimonio, como observa San Juan Crisóstomo, porque si las deposiciones concordaran en todo, hasta en los más nimios detalles, parecería que los testigos declaraban la misma cosa por previo acuerdo entre ellos. También aquí, sin embargo, se deja a la prudencia del juez el discernirlo.

alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen praeiudicatur testimonio si unus dicat se non recordari, et alius asserat determinatum tempus vel locum.

Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris et rei si sint aequales numero et pares dignitate, statur pro reo: quia facilior debet esse iudex ad absolvendum quam ad condemnandum; nisi forte in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis et huiusmodi. — Si vero testes eiusdem partis dissenserint, debet iudex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum: vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causae, vel ex conditione negotii et dictorum.

Multo autem magis testimonium unius repellitur si sibi ipsi dissideat interrogatus de visu et scientia. Non autem si dissideat interrogatus de opinione et fama: quia potest secundum diversa visa et audita diversimode motus esse ad respondendum.

Si vero sit discordia testimonii in aliquibus circumstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nubilosum vel serenum, vel si domus fuerit picta aut non, aut aliquid huiusmodi, talis discordia non praeiudicat testimonio: quia homines non consueverunt circa talia multum sollicitari, unde facile a memoria elabuntur. Quinimmo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut Chrysostomus dicit, "Super Matth."[8]: quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis, viderentur ex condicto eundem sermonem proferre. Quod tamen prudentiae iudicis relinquitur discernendum.

[8] Homil.: MG 57,16.

Ad tertium dicendum quod illud locum habet specialiter in episcopis, presbyteris, diaconibus et clericis Ecclesiae Romanae, propter eius dignitatem. Et hoc triplici ratione. Primo quidem, quia in ea tales institui debent quorum sanctitati plus credatur quam multis testibus.—Secundo, quia homines qui habent de aliis iudicare, saepe, propter iustitiam, multos adversarios habent. Unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat.—Tertio, quia ex condemnatione alicuius eorum derogaretur in opinione hominum dignitati illius Ecclesiae et auctoritati. Quod est periculosius quam in ea tolerare aliquem peccatorem, nisi valde publicum et manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

3. Lo dispuesto en los cánones citados se aplica especialmente a los obispos, presbíteros, diáconos y clérigos de la Iglesia romana, a causa de su dignidad. Y esto por tres razones: primera, porque deben ser promovidos a esas dignidades hombres cuya santidad inspire más crédito que muchos testigos juntos.—Segunda, porque los hombres que deben juzgar a otros se granjean generalmente, a causa de la administración de justicia, muchos adversarios, por lo cual no se debe creer ligeramente a los testigos que declaran contra ellos, a no ser que coincidan en gran número.—Tercera, porque la condenación de alguno de ellos rebajaría, en la opinión de los hombres, la dignidad y autoridad de aquella Iglesia, lo cual es más peligroso que tolerar en ella a un pecador; a no ser que sus faltas fueran muy públicas y manifiestas, de lo que se originaría gran escándalo.

ARTICULO 3

Utrum alicuius testimonium sit repellendum absque eius culpa

Si el testimonio de una persona puede ser recusado sin mediar culpa suya

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod alicuius testimonium non sit repellendum nisi propter culpam.

1. Quibusdam enim in poenam infligitur quod ad testimonium non admittantur: sicut patet in his qui infamia notantur. Sed poena non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

Dificultades. Parece que el testimonio de un testigo no debe ser desechado sino por existir culpa de su parte.

1. A algunas personas se les impone como castigo el no ser admitidas a testimoniar, como ocurre, por ejemplo, con las que están tachadas de infamia. Mas el castigo no debe aplicarse sino por una culpa. Luego parece que ningún testimonio puede ser recusado sino a causa de la culpa.

2. El Derecho establece. "Se debe presumir la rectitud de todo el mundo mientras no aparezca lo contrario". Pero a la rectitud del hombre pertenece el que pronuncie testimonio verdadero. Luego, no pudiéndose probar lo contrario sino por razón de alguna culpa cometida, parece que no puede recusarse al testimonio de nadie sino a causa de culpa.

3. Sólo por el pecado se hace un hombre incapaz para las cosas necesarias a la salvación. Pero atestiguar la verdad es de necesidad para la salvación, como se ha expuesto. Luego nadie debe ser excluído de testificar sino por mediar culpa suya.

Por otra parte, dice San Gregorio —y el Derecho canónico le cita—que, "si un obispo ha sido acusado por sus servidores, debe saberse que no debieron éstos en modo alguno ser oídos".

Respuesta. El testimonio, como se ha expresado, no tiene certeza infalible, sino probable. Por tanto, cualquier cosa que conduzca a formar probabilidad en sentido contrario, hace ineficaz el testimonio. Ahora bien, resulta probable que un hombre no permanezca firme en dar testimonio de la verdad, unas veces por haber caído en una culpa, como los infieles, los infames, los reos de un crimen público, los cuales no pueden acusar. Otra veces sin mediar culpa, y esto ya por defecto en el uso de la razón, como acontece en los niños, los dementes y las mujeres; ya por afecto, como cuando se trata de enemigos, parientes o domésticos; ya también por su condición social, como ocurre con los pobres, los siervos y aquellos a quienes puede mandar un superior, todos los cuales es probable que sean fácilmente inducidos a prestar testimonio contra la verdad. Así, pues, es evidente que el testimonio de algún testigo puede ser recusado, o por mediar culpa suya o sin ella.

2. Praetercа, "de quolibet praesumendum est bonum, nisi appareat contrarium"[9]. Sed ad bonitatem hominis pertinet quod verum testimonium dicat. Cum ergo non possit constare de contrario nisi propter aliquam culpam, videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

3. Praeterea, ad ea quae sunt de necessitate salutis nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra (a.1) dictum est. Ergo nullus debet excludi a testificando nisi propter culpam.

Sed contra est quod Gregorius dicit[10], et habetur II, q.1[11]: "Quia a servis suis accusatus est episcopus, sciendum est quod minime audiri debuerunt".

Respondeo dicendum quod testimonium, sicut dictum est (a.2), non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. Et ideo quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile quod aliquis in veritate testificanda non sit firmus, quandoque quidem propter culpam, sicut infideles, infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt: quandoque autem absque culpa. Et hoc vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus et mulieribus; vel ex affectu, sicut patet de inimicis et de personis coniunctis et domesticis; vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi et illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quod facile possint induci ad testimonium ferendum contra veritatem. Et sic patet quod testimonium alicuius repellitur et propter culpam, et absque culpa.

[9] *Decretal. Gregor. IX* l.2 tit.23 c.16 *Dudum.*
[10] *Registrum* l.13 indict.6 ep.45: ML 77,1299.
[11] GRATIANUS, ib. causa 2 q.1 cn.7 *Imprimis*

Ad primum ergo dicendum quod repellere aliquem a testimonio magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi quam ad poenam. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod de quolibet praesumendum est bonum nisi appareat contrarium, dummodo non vergat in periculum alterius. Quia tunc est adhibenda cautela, ut non de facili unicuique credatur: secundum illud I Io. 4,1: "Nolite credere omni spiritui".

Ad tertium dicendum quod testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate et ordine iuris. Unde nihil prohibet aliquos excusari a testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum iura.

Soluciones. 1. El recusar a algún testigo más se hace por cautela, para evitar el falso testimonio, que por castigo. Por consiguiente, la objeción expuesta no sirve.

2. Debe presumirse la rectitud de una persona, a no ser que aparezca lo contrario, pero siempre que tal presunción no redunde en peligro de otro, puesto que entonces debe ponerse cuidado en no creer con facilidad a cualquiera, según aquellas palabras del Evangelio: "No queráis creer a todo espíritu".

3. El testificar es de necesidad para la salvación, supuesta la idoneidad del testigo y el orden del derecho. Por consiguiente, nada impide que se excusen algunos de prestar testimonio, si no se reputan idóneos jurídicamente.

ARTICULO 4

Utrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale

Si el falso testimonio es siempre pecado mortal

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod falsum testimonium non semper sit peccatum mortale.

1. Contingit enim aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti. Sed talis ignorantia excusat a peccato mortali. Ergo testimonium falsum non semper est peccatum mortale.

2. Praeterea, mendacium quod alicui prodest et nulli nocet, est officiosum, quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium: puta cum aliquis falsum testimonium perhibet ut aliquem a morte liberet, vel ab iniusta sententia quae intentatur per alios falsos testes vel per iudicis perversitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

3. Praeterea, iuramentum a teste requiritur ut timeat peccare mortaliter delerando. Hoc autem non esset necessarium si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum

Dificultades. Parece que el testimonio falso no es siempre pecado mortal.

1. Puede suceder que uno dé testimonio falso por ignorancia del hecho, y tal ignorancia excusa de pecado mortal. Luego el testimonio falso no siempre es pecado mortal.

2. La mentira que aprovecha a alguien y a nadie perjudica se llama oficiosa, y no es pecado mortal. Pero algunas veces la mentira que hay en el falso testimonio es de esa índole; por ejemplo, cuando uno otorga falso testimonio para librar a alguien de la muerte o de una sentencia injusta que se intenta por algunos falsos testigos o por la perversidad del juez. Luego tal falso testimonio no es pecado mortal.

3. Se exige al testigo juramento previo a fin de que tema pecar mortalmente al jurar en falso. Mas esto no sería necesario si el mismo falso testimonio fuera pecado mortal. Lue-

go el falso testimonio no siempre es pecado mortal.

Por otra parte, dice el libro de los Proverbios: "El testigo falso no quedará sin castigo".

Respuesta. El falso testimonio encierra una triple deformidad: Primera, la del mismo perjurio, puesto que los testigos no son admitidos sino después de haber jurado, y en este concepto siempre es pecado mortal.—Segunda, la que dimana de la violación de la justicia, y en este aspecto es pecado mortal en su género, como lo es cualquier injusticia, por cuya razón en un precepto del decálogo se prohibe el falso testimonio de esta forma, diciéndose: "No pronunciarás falso testimonio contra tu prójimo", porque no obra contra una persona el que la impide cometer una injuria, sino solamente el que la priva de la justicia que le es debida. Y tercera, la malicia que implica la falsedad misma, puesto que toda mentira es pecado; y en este aspecto el falso testimonio no es siempre pecado mortal.

Soluciones. 1. Al dar testimonio, no debe el hombre afirmar por cierto y como sabiéndolo aquello de que no está seguro, sino que debe dar por dudoso lo que para él es dudoso y afirmar como cierto aquello de que está seguro. Pero como acontece por debilidad de la memoria humana que el hombre algunas veces cree que es cierto lo que es falso, si uno, reflexionando con el debido cuidado, cree que es cierto lo que realmente es falso, no peca mortalmente afirmando esto último, puesto que no dice falso testimonio directamente y con intención, sino accidentalmente y en contra de su verdadera intención.

2. El juicio injusto no es juicio; y por esto, el falso testimonio prestado en juicio injusto para impedir la injusticia no es pecado mortal por el concepto de violación de la justicia, sino solamente por quebrantar el juramento.

3. Los hombres temen más que nada los pecados contra Dios, por ser los más graves, y entre ellos está el perjurio. Pero no aborrecen tanto los pecados que van contra el prójimo, y, por consiguiente, se exige el juramento del testigo para mayor certeza del testimonio.

testimonium non semper est peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur Prov. 19,5,9: "Falsus testis non erit impunitus".

Respondeo dicendum quod falsum testimonium habet triplicem deformitatem. Uno modo, ex perlurio: quia testes non admittuntur nisi lurati. — Et ex hoc semper est peccatum mortale.—Alio modo, ex violatione lustitiae. Et hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut et quaelibet iniustitia. Et ideo in praecepto decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cum dicitur Ex. 20,16: "Non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium": non enim contra aliquem facit qui eum ab iniuria facienda impedit, sed solum qui ei suam iustitiam tollit. — Tertio modo, ex ipsa falsitate, secundum quod omne mendacium est peccatum. Et ex hoc non habet falsum testimonium quod semper sit peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum quod in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens, id de quo certus non est: sed dubium debet sub dubio proferre, et id de quo certus est pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanae memoriae quod reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est, si aliquis, cum debita sollicitudine recogitans, existimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter hoc asserens: quia non dicit falsum testimonium per se et ex intentione, sed per accidens, contra id quod intendit.

Ad secundum dicendum quod iniustum iudicium non est iudicium. Et ideo, ex vi iudicii falsum testimonium in iniusto iudicio prolatum ad iniustitiam impediendam, non habet rationem

peccati mortalis: sed solum ex iuramento violato.

Ad tertium dicendum quod homines maxime abhorrent peccata quae sunt contra Deum, quasi gravissima: inter quae est perlurium. Non autem ita abhorrent peccata quae sunt contra proximum. Et ideo ad maiorem certitudinem testimonii, requiritur testis iuramentum.

INTRODUCCION A LA CUESTION 71

LA MORAL DEL ABOGADO

El *abogado* es presentado por el Angélico en último lugar entre los personajes del procedimiento judicial, porque no es un funcionario oficial en la administración de la justicia ni alguna de las partes que intervienen por necesidad en el litigio, sino es el perito en la ciencia jurídica que presta su asistencia y ayuda técnica, sea al acusado o defensor de su derecho, sea al acusador o actor de la causa.

Esta ayuda es libre, pues el abogado no tiene por oficio que prestar patrocinio a todo acusado, sino que, *por un contrato tácito*, se pone en servicio del cliente que pide su ayuda. Mas tampoco es simple persona privada que extrajudicialmente se compromete a prestar apoyo al cliente. El abogado *participa* en la buena administración de la justicia, pues por un juramento se ha obligado a la defensa de la justicia y a rechazar toda causa *injusta*. Su función es en cierta manera pública, y sus deberes no se limitan a los intereses del cliente, sino debe servir y aportar luz a la justicia de la causa. Por eso, la ley no quiere que el abogado sea a la vez *procurador*, es decir, mandatario del cliente. El abogado no representa simplemente al patrocinado y obra en nombre de él, sino le asiste y le aconseja atendiendo a la vez a sus deberes para con la justicia.

Aunque funcionario asistente, este oficio de abogado y consejero jurídico ha ido representando cada día más un papel decisivo en la vida del foro, pues bajo su dirección y buenos oficios se desarrollan hoy día todos los negocios judiciales y asuntos jurídicos. Su función desborda ya los límites del proceso judicial y adquiere proyección general en todos los sectores de la vida pública, en la administración y dirección política, en los negocios mercantiles, en los asuntos civiles y sociales, etc.

La *moral profesional* del abogado es, pues, más vasta referida a estos otros campos de su actividad. Aquí va limitada a lo estrictamente judicial. Aun en este aspecto del foro, *la casuística de los deberes* del abogado ha sido por los modernos agrandada y más detallada respecto de las pocas normas, aunque básicas, aquí sentadas por el Aquinate.

La cuestión se desarrolla *ordenadamente*, indagándose en ella, primero, sobre la posible obligación del abogado de ejercitar su oficio (a.1) y las condiciones requeridas para ejercerlo (a.2); se estudia luego la norma de justicia básica y la injusticia fundamental que puede cometer el abogado (a.3), analizándose, por fin, los derechos de honorarios después de cumplido el oficio (a.4).

I. El abogado y sus deberes antes de la causa (a.1-2)

Conforme a la estructura de las cuestiones precedentes, pregunta ante todo el Angélico *si el abogado está obligado* a prestar su asistencia en favor de los acusados.

Su oficio no es el de un funcionario público que, como el juez, haya de atender y administrar justicia a todos los que la pidieren. Se trata de una profesión libre, y puede aceptar la defensa de unas causas o rehusar libremente otras. Sólo, pues, cabe *obligación de justicia estricta* cuando se ha comprometido a prestar sus oficios al cliente por un cuasi contrato. Entonces se halla, además, obligado a llevar adelante *con diligencia* la causa, sin inferir dilaciones innecesarias y los consiguientes daños a los clientes. También por justicia legal y obediencia tiene obligación de actuar cuando fuera nombrado para ello, o le tocara en turno, para patrocinar las causas de los pobres o bien otras oficiales.

Fuera de esos casos, no puede hablarse de otra *obligación* que la de caridad. El Angélico pronuncia que

El abogado está obligado a ejercitar esa obra de caridad profesional prestando su asistencia gratuita a los pobres.

Es una obra de limosna, obligatoria en los mismos casos de necesidades graves o comunes, y no a todos, sino en circunstancias de más necesidad o libre elección. En nuestros días, tal defensa gratuita en el juicio de los acusados pobres está reglamentada, y los abogados deben, de oficio, encargarse de esa defensa por turno o por nombramiento del Colegio. Dicha asistencia gratuita en la causa de los pobres remonta a los orígenes mismos de la institución, y las Ordenanzas de San Luis, en 1278, no hacen más que consagrar esta práctica cuando ordenan designar abogados de oficio «para la defensa de los indigentes, de las viudas y de los huérfanos» [1].

Con ello no parece que se agoten los deberes de caridad de los abogados, obligados a dar a los pobres *de lo superfluo* de su tiempo y de su trabajo profesional. El sistema de *consultas de caridad*, en que los abogados y otros profesionales del foro prestaran su asistencia y su consejo técnico, gratuitamente o por módico precio, a los pobres, tan necesitados de ello en mil negocios y causas civiles, abre un vasto campo *al ejercicio* de la caridad obligatorio. Al menos mientras no se implante también un «seguro» de asistencia jurídica que obligue por justicia social.

El Angélico señala después (a.2) *las cualidades* de que debe estar adornado el abogado y aquellas condiciones y defectos que le hacían indigno para ejercer con decoro tal oficio y por las que eran excluídos de la profesión de abogado en el derecho eclesiástico antiguo: defectos corporales, como ciegos, mudos, sordos, impúberes, mujeres; defectos espirituales, como los infieles, infames, condenados por graves crímenes, los ignorantes en el derecho, los clérigos en juicio secular, los religiosos fuera de sus propias causas. Muchas de esas condiciones de exclusión para el desempeño de los cargos de procurador y abogado subsisten en el derecho canónico actual (cn.1657), que, además, puede imponer otros requisitos particulares según los casos (cn.1658).

De entre ellas se han de resaltar las cualidades de *idoneidad* fundamentales requeridas por deber de conciencia y en todo procedimiento judicial. Son la *buena fama*, la honradez y garantías de moralidad suficientes para la dignidad y el honor debidos y exigidos por la sociedad en el ejercicio de esa profesión, y *la ciencia jurídica y pericia* necesarias. La *decencia*, en la cual Santo Tomás insiste, se encuentra en muchas exigencias sociales no sólo de honradez moral, sino de honorabilidad y

[1] E. PAYEN y G. DUVEAU, *Les règles de la profession d'avocat* (Paris, Pedone) p.249; C. SPICQ, *La justice* cit., p.287. Cf. et VITORIA, *Comentarios a la 2-2 q.71 a.1 n.7.*

cierta *dignidad personal,* que hacen que los clientes puedan confiarse en los jurisperitos.

Un *conocimiento a fondo* de la ciencia y técnica profesionales es también necesario por derecho natural, y quienes con manifiesta insuficiencia de conocimientos se lanzaron al ejercicio de la abogacía son responsables de los errores que pudieran cometer, y están obligados a reparar en conciencia los daños graves que, por su ignorancia y descuidado culpables, les vinieran a los clientes, incluídos los gastos del proceso y demás consecuencias del error [2].

II. Deberes del abogado en la causa (a.3)

Santo Tomás destaca la regla principal de derecho que se impone a la conciencia del abogado:

El abogado no debe defender una causa ciertamente injusta.

Es, en efecto, *cooperar al pecado ajeno* si prestara su apoyo y asistencia a una causa que sabe de antemano que es injusta. Y toda cooperación formal a la injusticia, como es la de quien *aconseja y ayuda,* implica complicidad en el mismo pecado. Además, falta al juramento de fidelidad que ha hecho al ingresar en la profesión, de cumplir siempre el oficio según las leyes y de rehusar patrocinar toda causa que conociera inicua. Estos términos se contienen, ya de antiguo, en la fórmula del juramento del abogado [3].

El principio no tiene, sin embargo, una aplicación rígida en todos los casos, sino según la conocida casuística que distingue las causas criminales de las civiles.

1. *En las causas criminales* es lícito siempre al abogado encargarse de la defensa de un reo, aunque esté cierto de su culpabilidad. Ello se basa en la regla jurídica: *in odiosis favendum est reo,* y en el derecho natural, que exige que ningún acusado pueda ser condenado sin haberle dado lugar a su defensa. Este principio prevalece sobre el inconveniente que resulta de haber contribuído a la absolución de algunos culpables.

El abogado, en su defensa, puede apelar a todos *los medios legítimos* que le sean permitidos al acusado, en cuyo nombre habla. Puede debilitar los testimonios contra su cliente mostrando su ilegalidad, sus contradicciones, el poco crédito de los testigos, apelando incluso a la revelación de sus defectos, lícita al reo; puede y debe insistir sobre las circunstancias atenuantes de menor responsabilidad, disimular las acusaciones y trabajar, en fin, por todos los medios para mostrar que *la culpabilidad aún no está establecida jurídicamente,* incluso con las reticencias, equívocas explicaciones del crimen y negación del mismo que son lícitas al reo.

Nunca podrá, en cambio, *defender la causa por medios injustos* o poco honestos, usando de falsedad, fraude, documentos falsificados, soborno de testigos, o basándose para su defensa en principios contrarios a la moral, sistemas teóricos falsos y contrarios a la conciencia católica. Porque ni el mismo acusado puede usar de medios en sí ilícitos.

2. *En las causas civiles* se aplica, en cambio, con toda propiedad el principio antes sentado, y el abogado no puede aceptar la defensa de ninguna causa que le conste ser injusta. Es decir, no podrá patrocinar la causa del *acusador que quiere obtener* algo injusto o del defensor que quiere substraerse al pago de una deuda o reparación de una injusticia de que es culpable. Se trata de relaciones de justicia conmutativa entre dos partes, y cualquiera ayuda prestada a la parte injusta es un daño inferido a la parte contraria, que tiene todo el derecho (a.3 ad 1).

El abogado debe, pues, *rehusar toda causa* que el cliente no puede sostener sin pecado, pues, siendo la suya una profesión libre, la ley natural le prohibe prestar su cooperación al pecado ajeno. Esto se aplica plenamente a la defensa de las causas de *divorcio civil.* La actuación del abogado tiene entonces menos justificación que la del juez. Podría patrocinarlas lícitamente cuando la demanda de los esposos es también lícita, porque no intentan la disolución del vínculo, sino los efectos civiles, y la causa ha sido tolerada por la autoridad eclesiástica. Mas, cuando la intención de éstos es pecaminosa, y la demanda, por lo tanto, ilícita, sólo por alguna *razón gravísima* de pérdida de la profesión, etc., podría lícitamente cooperar, y aun evitando el escándalo, a la defensa del divorcio civil.

3. El principio lleva también a *otra aplicación clara.* Al abogado no le está permitido mantener y llevar adelante todos los procesos civiles de que se ha encargado. Si en el curso de la defensa de una causa apareciera clara su injusticia, sea por el examen de las pruebas, sea por confesión del cliente, debe abandonarla y rehusar su concurso. Su deber será manifestar al patrocinado la injusticia de la misma y exhortarle a desistir de sus pretensiones y hasta a dar satisfacción a la parte contraria (a.3 ad 2). Podrá también inducir a un *arreglo amistoso* cuando la parte contraria, consciente de su derecho y sin ser sorprendida en su buena fe, consienta libremente en ello. No siendo posible una avenencia, empleará algún pretexto para pedir el *sobreseimiento* o dilación y permitir que se encargue otro. La justicia estricta le impone siempre la obligación *del secreto profesional,* no revelando a otros, y menos a la parte contraria, los motivos que le inducen a dejar la causa ni los documentos secretos o confesión del cliente.

4. Todo ello implica *la obligación previa que tiene el abogado de examinar con diligencia la causa.* Si después de su estudio a fondo *persiste la duda* sobre el probable derecho o injusticia de su patrocinado, puede lícitamente patrocinarla y sostenerla según *la interpretación jurídica más favorable,* pues justamente el procedimiento judicial tiene esa finalidad de aclarar la justicia de un asunto en litigio y de derecho dudoso.

5. Pero también está vinculado con ciertas *obligaciones de justicia* respecto del cliente. Debe hacerle conocer lealmente las probabilidades de éxito de la causa, y no inspirarle excesiva confianza cuando el derecho es dudoso, exponiéndole a gastos y pérdidas inútiles. Los daños que se le siguieron de tales reticencias y alientos engañosos, por haber sido embarcado en un proceso temerario, imponen al abogado la obligación de indemnizar al cliente en caso de condena. Tampoco podrá en conciencia aceptar una causa que no es capaz de patrocinarla con éxito, sino remitirla a otros más competentes. Pero entonces, si bien es libre de rehusar la defensa de una causa, no podrá abandonarla, una vez admitida, en momento intempestivo para el cliente, en que éste no tuviera posibilidad de encontrar otro defensor, lo que constituye falta grave tanto en materia criminal como civil [4].

[2] J. SALMANS, *Deontología jurídica o moral profesional del abogado* (vers. esp.; Bilbao 1953) n.347-9.

[3] J. APPLETON, *Traité de la profession d'avocat* (París 1923) p.513ss.; C. SPICQ, *La justice* p.289s.

[4] PAYEN y DUVEAU, *Les règles de la profession d'avocat* p.401-2; C SPICQ, *La justice* III p.292-3; J. SALMANS, *Deontología jurídica* n.403-431.

6. Por fin, en materia civil es aún más grave la obligación de defender la causa sólo *por medios justos*. En especial es urgente el deber de decir la verdad sola y *toda la verdad*, ya que aquí no son lícitas las reticencias, tergiversaciones o restricciones mentales admitidas en las causas criminales. El abogado no se hará cómplice de falsos testimonios o falsificaciones de la verdad en la declaración de los hechos, lo que está duramente penado aun por la ley civil; si bien puede dar a estos hechos una interpretación favorable a su causa. Mucho menos puede presentar él mismo documentos fraudulentos, ni prestar su connivencia a certificados positivamente falsos o falsos testigos, ni aun para defender una causa justa o porque el documento original se ha extraviado. Pero tales procedimientos prueban de ordinario que la causa misma es injusta y que el abogado debe rechazarla o abandonarla. Y si la parte contraria empleara *medios ilegales*, puede el abogado llevar a su cliente a la legítima defensa y hacer uso del ataque al adversario, de la difamación y hasta de compensación oculta, pero nunca a emplear los mismos medios injustos, mentiras formales, etc.

III. El abogado después de la causa (a.4)

Aun fallada la causa, quedan obligaciones de justicia por parte del abogado y de su cliente. El abogado tiene derecho a ser recompensado por sus servicios al cliente. Santo Tomás afirma que

El abogado tiene derecho y no obra contra la justicia al exigir de su cliente una remuneración moderada por la causa patrocinada o por otro consejo o asesoramiento prestado.

Las expresiones recuerdan la concepción antigua de *los honorarios*, que no eran aceptados sino como el tributo espontáneo del reconocimiento del cliente. Se resistía a ver en los consejos, ayuda diligente y elocuencia del jurisperito, una mercancía objeto de tráfico. De ahí la apelación del Angélico a la moderación, pues el espíritu mercantil, la avaricia del negociante, parecen rebajar la dignidad profesional del abogado, que, como la del médico, debe liberarse de todo interés comercial [4].

Es, sin embargo, bien cierto que los honorarios son debidos al abogado en estricta justicia, en virtud del *contrato tácito* que establece con el cliente, de prestación de sus servicios profesionales por la remuneración debida. El abogado no es como el juez o los testigos que por oficio atienden a la justicia imparcial entre ambas partes, y cuyo modo de retribución por el erario público es la única garantía de su independencia. El abogado sirve sólo a los intereses de una parte y lícitamente puede recibir de ella el precio (a.4 ad 3).

La opinión común y la práctica de los magistrados honrados señalarán los límites de esa moderación del precio justo. Será injusta toda exigencia desorbitada, que exceda notablemente esa estimación común. En todo caso, tanto la ley canónica (cn.1665) como la civil prohiben pactar esa retribución por un tanto por ciento del valor de los bienes litigados.

Otra obligación grave que emerge es la *de reparación*, cuando el abogado ha faltado a sus deberes profesionales, *haciendo triunfar* conscientemente *una causa civil injusta*. Esta obligación de restituir a la parte vencida el daño de la cosa litigada o de los bienes a que tenía derecho, junto con los gastos del proceso, corresponde al abogado *en segundo término*, después del cliente que retiene la cosa o es también culpable de la injusticia, y *solidariamente al todo*, junto con los otros cooperadores eficaces, los testigos falsos, jueces sobornados, etc.

Esta obligación no existe si el abogado hubiera hecho triunfar *de buena fe una causa* en sí injusta, sin faltar a la honradez profesional. Cuando, empero, *por medios injustos* hubiera ganado una causa cierta o dudosamente injusta, parece que sólo es reo de actos ilícitos, no de restitución, si el cliente tuviera verdadero derecho natural a la cosa litigada; pero, si le correspondía sólo en virtud de sentencia del juez, arrancada por medios injustos, deberá restituir.

Esta obligación de restitución en el abogado se extiende también *respecto de su cliente* cuando le haya inferido daños ocultándole el estado desfavorable o perdido la causa por un consejo perjudicial o casos similares. No es menester advertir que dará quizá reparación suficiente con aconsejarle apelación y asumir gratuitamente y con más diligencia su defensa, corrigiendo a tiempo la influencia del consejo dañoso o exhortando al cliente a las reparaciones debidas en conciencia por una causa injusta ganada

[4] Cf. q.100 a.3; *Quodl.* 7 a.17; 1 a.14; C. SPICQ, *La justice* III p.293-4.

CUESTION 71

(In quatuor articulos divisa)

De iniustitia quae fit in iudicio ex parte advocatorum

De la injusticia que en el juicio cometen los abogados

Deinde considerandum est de iniustitia quae fit in iudicio ex parte advocatorum (cf. q.67 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum advocatus teneatur praestare patrocinium causae pauperum.

Secundo: utrum aliquis debeat arceri ab officio advocati.

Tertio: utrum advocatus peccet iniustam causam defendendo.

Quarto: utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

Trataremos seguidamente la injusticia que en el proceso cometen los abogados. Y acerca de esta materia plantearemos cuatro preguntas:

Primera: si el abogado tiene obligación de encargarse de la defensa en las causas de los pobres.

Segunda: si algunas personan deben ser excluídas del oficio de abogados.

Tercera: si el abogado peca al defender una causa injusta.

Cuarta: si peca recibiendo dinero por su defensa.

ARTICULO 1

Utrum advocatus teneatur patrocinium praestare causae pauperum

Si tiene el abogado obligación de ejercer la defensa en las causas de los pobres

Dificultades. Parece que el abogado tiene obligación de ejercer la defensa en las causas de los pobres.

1. Leemos en la Sagrada Escritura: "Si ves el asno del que te odia caído bajo el peso de la carga, no pases de largo, sino ayúdale a levantarlo". Ahora bien: no amenaza un peligro menor al pobre si en el proceso es oprimido contra la justicia que si su asno yace derribado bajo la carga. Luego el abogado tiene obligación de ejercitar la defensa en la causa de los pobres.

2. San Gregorio, en una homilía sobre el Evangelio, dice: "El que tenga inteligencia cuídese muchísimo de no callar; el que tenga abundancia de bienes, no cese en su misericordia; el que posea el arte de dirigir a otros, comuníquelo al prójimo; el que tenga acceso a la casa del rico, interceda por los pobres; porque todo lo que se ha recibido, por mínimo que sea, se considera como un talento, del que será pedida cuenta". Mas no se debe esconder el talento que la Providencia ha confiado, sino emplearlo con fidelidad: es lo que se desprende del castigo impuesto al siervo que escondió su riqueza. Luego el abogado tiene obligación de informar en defensa de los pobres.

3. El precepto referente al cumplimiento de las obras de misericordia, como afirmativo que es, obliga en debidos lugar y tiempo, y sobre todo en caso de necesidad. Ahora bien: parece haber caso de necesidad cuando algún pobre es oprimido en un proceso. Luego en tal caso parece que el abogado tiene obligación de defender a los pobres.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod advocatus teneatur patrocinium praestare causae pauperum.

1. Dicitur enim Ex. 23,5: "Si videris asinum odientis te iacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo". Sed non minus periculum imminet pauperi si eius causa contra iustitiam opprimatur, quam si eius asinus iacet sub onere. Ergo advocatus tenetur praestare patrocinium causae pauperum.

2. Praeterea, Gregorius dicit, in quadam homilia [1]: "Habens intellectum curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam a misericordia non torpescat; habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat: talenti enim nomine quilibet reputabitur quod vel minimum accepit". Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare quilibet tenetur: quod patet ex poena servi abscondentis talentum, Mt. 25,24 sq. Ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

3. Praeterea, praeceptum de misericordiae operibus adimplendis, cum sit affirmativum, obligat pro loco et tempore, quod est maxime in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse quando alicuius pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quod advocatus teneatur pauperibus patrocinium praestare.

[1] *In Evang.* l.1 homil.9: ML 76,1109.

Sed contra, non minor necessitas est indigentis cibo quam indigentis advocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi non semper tenetur pauperem cibare. Ergo nec advocatus semper tenetur causae pauperum patrocinium praestare.

Respondeo dicendum quod cum praestare patrocinium causae pauperum ad opus misericordiae pertineat, idem est hic dicendum quod et supra (q.32 a.5.9) de aliis misericordiae operibus dictum est. Nullus enim sufficit omnibus indigentibus misericordiae opus impendere. Et ideo sicut Augustinus dicit, in I "De doctr. christ." [2], "cum omnibus prodesse non possis, his potissimo consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi, quasi quadam sorte, iunguntur". Dicit, "pro locorum opportunitatibus": quia non tenetur homo per mundum quaerere indigentes quibus subveniat, sed sufficit si eis qui sibi occurrunt misericordiae opus impendat. Unde dicitur Ex. 23,4: "Si occurreris bovi inimici tui aut asino erranti, reduc ad eum". — Addit autem, "et temporum": quia non tenetur homo futurae necessitati alterius providere, sed sufficit si praesenti necessitati succurrat. Unde dicitur I Io. 3,17: "Qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo", etc. — Subdit autem, "vel quarumlibet rerum", quia homo sibi coniunctis quacumque necessitudine maxime debet curam impendere; secundum illud I ad Tim. 5,8: "Si quis suorum, et ma-

Por otra parte, no es menor la necesidad del que carece de alimento que la del que carece de abogado. Mas el que tiene medios para alimentar a un pobre no siempre está obligado a hacerlo. Luego tampoco el abogado tiene siempre obligación de defender la causa de los pobres.

Respuesta. Siendo una obra de misericordia defender la causa de un pobre, debe repetirse aquí lo que se ha dicho en otra parte acerca de las demás obras de misericordia. Nadie, en efecto, puede satisfacer con sus obras de misericordia las necesidades de todos los indigentes; y por esto, según escribe San Agustín, "como no puedes ser útil a todos, debes socorrer principalmente a aquellos que por las circunstancias del lugar, tiempo o cualquier otra cosa te estén, por cierta razón del destino, más estrechamente ligados". Dice "circunstancias de lugar", porque el hombre no está obligado a buscar por el mundo indigentes a quienes socorrer, sino que le basta ejercer obras de misericordia en favor de los que se le presenten. Por esto se prescribe en el Exodo: "Si encontrares el buey o el asno perdido de tu enemigo, recondúcelos a él".—Añade San Agustín "circunstancias de tiempo", por cuanto el hombre no está obligado a proveer a las futuras necesidades de otro, sino que es suficiente que socorra la necesidad presente; por lo cual el evangelista escribe: "Si alguien viere a su hermano sufrir necesidad y le cerrare sus entrañas, ¿cómo residirá la caridad de Dios en él?"—Por último, añade "o cualquier otra cosa", porque el hombre debe atender preferentemente a los que de cualquier modo le están unidos, según la frase de San Pablo: "Si alguien no tiene cuidado de los

[2] C.28: ML 34,30.

suyos, y mayormente de los de su familia, ha renegado de la fe".

Sin embargo, aun concurriendo estas circunstancias, resta considerar si el indigente sufre una necesidad tal que no se vislumbra cómo puede ser socorrido inmediatamente por otro medio; y en tal caso se está obligado a hacer con él una obra de misericordia.—Pero si ya cerca se ve la manera de que sea socorrido de distinto modo, ya el pobre por sí mismo, ya por una persona más allegada a él o que tenga más recursos, no se está necesariamente obligado a socorrer al indigente de modo que se cometa un pecado al no hacerlo; por más que, si se le socorriera sin hallarse en tal necesidad, se obraría laudablemente.

Por consiguiente, el abogado no siempre tiene el deber de ejercitar su defensa en la causa de un pobre, sino solamente cuando concurran las predichas condiciones. De lo contrario, tendría que abandonar todos los demás asuntos y consagrarse exclusivamente a proteger las causas de los pobres.—Lo mismo diremos del médico respecto de la curación de los enfermos pobres.

Soluciones. 1. Cuando un asno sucumbe bajo el peso de la carga, no puede ser socorrido en esta circunstancia sino por los que pasan, y por eso están obligados a ayudarle; mas no lo estarían si pudiese utilizarse algún otro remedio.

2. El hombre está obligado a emplear útilmente el talento que le ha sido confiado, teniendo presentes las circunstancias de lugar, tiempo y otros factores, como se ha expuesto.

3. No toda necesidad del prójimo entraña la obligación de socorrer, sino sólo aquella de que ya hemos hablado.

ximo domesticorum curam non habet, fidem negavit".

Quibus tamen concurrentibus, considerandum restat utrum aliquis tantam necessitatem patiatur quod non in promptu appareat quomodo ei possit aliter subveniri. Et in tali casu tenetur ei opus misericordiae impendere.—Si autem in promptu appareat quomodo ei aliter subveniri possit, vel per seipsum vel per aliam personam magis coniunctam aut maiorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subvenire, ita quod non faciendo peccet: quamvis, si subvenerit absque tali necessitate, laudabiliter faciat.

Undo advocatus non tenetur semper causae pauperum patrocinium praestare, sed solum concurrentibus conditionibus praedictis. Alioquin oporteret eum omnia alia negotia praetermittere, et solis causis pauperum iuvandis intendere. — Et idem dicendum est de medico, quantum ad curationem pauperum.

Ad primum ergo dicendum quod quando asinus iacet sub onere, non potest ei aliter subveniri in casu isto nisi per advenientes subveniatur: et ideo tenentur iuvare. Non autem tenerentur si posset aliunde remedium afferri.

Ad secundum dicendum quod homo talentum sibi creditum tenetur utiliter dispensare, servata opportunitate locorum et temporum et aliarum rerum, ut dictum est (in c).

Ad tertium dicendum quod non quaelibet necessitas causat debitum subveniendi, sed solum illa quae est dicta.

ARTICULO 2

Utrum convenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio advocandi [2]

Si algunas personas son excluídas debidamente, con arreglo a derecho, del oficio de abogados

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter aliqui secundum iura arceantur ab officio advocandi.

1. Ab operibus enim misericordiae nullus debet arceri. Sed patrocinium praestare in causis ad opera misericordiae pertinet, ut dictum est (a.1). Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

2. Praeterea, contrariarum causarum non videtur esse idem effectus. Sed esse deditum rebus divinis, et esse deditum peccatis, est contrarium. Inconvenienter igitur excluduntur ab officio advocati quidam propter religionem, ut monachi et clerici; quidam autem propter culpam, ut infames et haeretici.

3. Praeterea, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad effectum dilectionis pertinet quod aliquis advocatus causae alicuius patrocinetur. Inconvenienter ergo aliqui quibus conceditur pro seipsis auctoritas advocationis, prohibentur patrocinari causis aliorum.

Sed contra est quod III, q.7 [3], multae personae arcentur ab officio postulandi.

Respondeo dicendum quod aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione: uno modo, propter impotentiam; alio modo, propter indecentiam. Sed impotentia simpliciter excludit aliquem ab actu: indecentia autem non excludit omnino, quia necessitas indecen-

Dificultades. Parece que algunos son separados indebidamente por el Derecho del oficio de abogar.

1. A nadie deben impedirse las obras de misericordia. Mas el ejercitar la defensa de tales causas implica una obra de misericordia, como se ha manifestado. Luego nadie debe ser excluído de este oficio.

2. No parece que causas contrarias puedan producir un mismo efecto. Ahora bien, entregarse a las cosas divinas y darse a los pecados son conductas contrarias. Luego indebidamente son excluídas del oficio de abogado unas personas por su estado de vida religiosa, como los monjes y los clérigos, y otros por sus culpas, como los infames y los herejes.

3. El hombre debe amar al prójimo como a sí mismo. Mas es un efecto de ese amor el que un abogado defienda la causa de otra persona. Luego indebidamente se prohibe a ciertos hombres patrocinar las causas ajenas cuando les está concedido el derecho de defenderse por sí mismos.

Por otra parte, el Derecho excluye a muchas personas del oficio de la abogacía.

Respuesta. Puede impedirse a uno la realización de un acto por dos razones: Primera, por incapacidad; segunda, por falta de decoro. La incapacidad excluye a uno del acto de manera absoluta, mientras que la falta de decoro no le excluye total-

[2] Infra q.188 a.3 ad 2

[3] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 3 q.7 cn.2 *Infames.*

mente, porque la necesidad puede apartar ese impedimento. Así, pues, el oficio de abogado está prohibido a ciertas personas a causa de su incapacidad, por carecer de sentido, ya interno, como los dementes y los impúberes; ya externo, como los sordos y los mudos. Es, en efecto, necesaria al abogado la pericia interior, que le permita demostrar convenientemente la justicia de la causa cuya defensa ha asumido; y ha de tener lengua expedita y buen oído para poder expresarse y oír lo que se le dice. Por consiguiente, a los que tienen defecto en estas facultades les está prohibido absolutamente ejercer la abogacía, ni para sí mismos ni para otros.

En segundo lugar, el decoro para ejercer este cargo puede faltar por dos razones: Primera, porque la persona esté ligada a más altos deberes; en este concepto no conviene que los monjes y presbíteros sean abogados en ninguna causa, ni los clérigos ante los tribunales seculares, ya que estas personas están consagradas a las cosas divinas.—Segunda, a causa de defectos personales, ya de tipo corporal, como acontece a los ciegos, porque no podrían decorosamente actuar en el juicio; ya de orden espiritual, porque no es decente que el que ha hollado en sí mismo la justicia sea el defensor de la justicia en favor de otro; y por este motivo no es decente que los infames, los infieles y los condenados por crímenes graves sean abogados.

Sin embargo, la necesidad se sobrepone a estas razones de inconveniencia; y así las referidas personas pueden actuar de abogados en defensa propia o en la de otras personas a ellas unidas; por consiguiente, los clérigos pueden ser abogados en favor de sus iglesias, y los monjes en interés del monasterio, si el abad se lo ordenase.

tiam tollere potest. Sic igitur ab officio advocatorum prohibentur quidam propter impotentiam, eo quod deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi et impuberes; vel exteriori, sicut surdi et muti. Est enim necessaria advocato et interior peritia, qua possit convenienter iustitiam assumptae causae ostendere: et iterum loquela cum auditu, ut possit et pronuntiare et audire quod ei dicitur. Unde qui in his defectum patiuntur omnino prohibentur ne sint advocati, nec pro se nec pro aliis.

Decentia autem huius officii exercendi tollitur dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquis est rebus maioribus obligatus. Unde monachos et presbyteros non decet in quacumque causa advocatos esse, neque clericos in iudicio saeculari: quia huiusmodi personae sunt rebus divinis adstrictae. — Alio modo, propter personae defectum: vel corporalem, ut patet de caecis, qui convenienter iudici adstare non posset; vel spiritualem, non enim decet ut alterius iustitiae patronus existat qui in seipso iustitiam contempsit. Et ideo infames, infideles et damnati de gravibus criminibus non decenter sunt advocati.

Tamen huiusmodi indecentiae necessitas praefertur. Et propter hoc huiusmodi personae possunt pro seipsis, vel pro personis sibi coniunctis, uti officio advocati. Unde et clerici pro ecclesiis suis possunt esse advocati: et monachi pro causa monasterii sui, si abbas praeceperit.

Ad primum ergo dicendum quod ab operibus misericordiae interdum aliqui propter impotentiam, interdum etiam propter indecentiam impediuntur. Non enim omnia opera misericordiae omnes decent: sicut stultus non decet consilium dare, neque ignorantes docere.

Ad secundum dicendum quod sicut virtus corrumpitur per superabundantiam et defectum, ita aliquis fit indecens et per malus et per minus. Et propter hoc quidam arcentur a patrocinio praestando in causis quia sunt maiores tali officio, sicut religiosi et clerici: quidam vero quia sunt minoris quam ut eis hoc officium competat, sicut infames et infideles.

Ad tertium dicendum quod non ita imminet homini necessitas patrocinari causis aliorum sicut propriis: quia alii possunt sibi aliter subvenire. Unde non est similis ratio.

Soluciones. 1. Algunas veces resulta prohibido realizar obras de misericordia, a unos por defecto de conveniencia y a otros por su incapacidad. En efecto, no todas las obras de misericordia convienen a todo el mundo; así no está bien a los necios dar consejo, ni a los ignorantes enseñar.

2. Igual que la virtud se destruye por exceso y por defecto, también la falta de decencia proviene de lo excesivo y de lo deficiente. Por esta razón, unos hombres están excluidos del oficio de la abogacía por estar demasiado elevados para ejercerlo, como ocurre en los religiosos y los clérigos; y otros, porque carecen de las cualidades que este oficio exige, como los infames y los infieles.

3. No urge tanto al hombre la obligación de defender las causas ajenas como las propias, puesto que los otros pueden procurarse socorro de otra manera. Por consiguiente, la analogía no es válida.

ARTICULO 3

Utrum advocatus peccet si iniustam causam defendat

Si el abogado peca defendiendo una causa injusta

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod advocatus non peccet si iniustam causam defendat.

1. Sicut enim ostenditur peritia medici si infirmitatem desperatam sanet, ita etiam ostenditur peritia advocati si etiam iniustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur si infirmitatem desperatam sanet. Ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si iniustam causam defendat.

2. Praeterea, a quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur si causam suam prodiderit, ut habetur II, q.3[4]. Ergo advocatus non peccat iniustam cau-

Dificultades. Parece que el abogado no peca al defender una causa injusta.

1. Así como se manifiesta la pericia del médico si cura una enfermedad desesperada, así también se manifiesta la pericia del abogado si es capaz de defender una causa injusta. Ahora bien, el médico es alabado si cura una enfermedad desesperada. Luego también el abogado no sólo no peca, sino que incluso merece alabanza si defiende una causa injusta.

2. Es lícito desistir de cualquier acción pecaminosa. Pero se castiga al abogado que hace traición a su causa, como el Derecho establece. Luego el abogado no peca defendien-

[4] Ib. causa 2 append. ad cn.8 *Si quem poenituerit.*

do una causa injusta, si la aceptó para defenderla.

3. Parece haber un pecado mayor si se emplean medios injustos para defender una causa justa—por ejemplo, aduciendo falsos testigos o alegando leyes inexistentes—que si se defiende una causa injusta; porque aquello es pecado en la forma, y esto en la materia. Ahora bien, parece ser lícito al abogado valerse de tales industrias, como al militar servirse de estratagemas en la guerra. Luego parece que el abogado no peca si defiende una causa injusta.

Por otra parte, está escrito en la Biblia: "Das socorro a un malvado, y por eso mereces ciertamente la ira del Señor". Pero el abogado, defendiendo una causa injusta, da socorro al malhechor. Luego peca y merece la ira de Dios.

Respuesta. A todo el mundo es ilícito cooperar a la realización del mal, ya sea por el consejo, ya por la ayuda u otra forma cualquiera de consentimiento, puesto que el que aconseja y el que ayuda es en cierto modo autor; y San Pablo escribe que "son dignos de muerte, no sólo los que cometen el pecado, sino también los que prestan su consentimiento a los que lo cometen". Por eso ya hemos dicho que todos ellos están obligados a la restitución. Ahora bien, es evidente que el abogado presta auxilio y consejo a la persona cuya causa patrocina; luego, si a sabiendas defiende una causa injusta, peca sin duda gravemente y está obligado a restituir a la otra parte el daño que con quebranto de la justicia le ha ocasionado; pero, si por ignorancia defiende una causa injusta, creyendo que es justa, se excusa en la medida en que sea excusable su ignorancia.

Soluciones. 1. El médico que se encarga de curar una enfermedad desesperada a nadie hace injuria,

sam defendendo, si eam defendendam susceperit.

3. Praeterea, malus videtur esse peccatum si iniustitia utatur ad iustam causam defendendam, puta producendo falsos testes vel allegando falsas leges, quam iustam causam defendendo: quia hoc est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur advocato licere, talibus astutiis uti: sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quod advocatus non peccat si iniustam causam defendat.

Sed contra est quod dicitur II Par. 19,2: "Impio praebes auxilium: et idcirco iram Domini merebaris". Sed advocatus defendens causam iniustam impio praebet auxilium. Ergo, peccando, iram Domini meretur.

Respondeo dicendum quod illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum sive consulendo, sive adiuvando, sive qualitercumque consentiendo: quia consilians et coadiuvans quodammodo est faciens; et Apostolus dicit, ad Rom. 1,32, quod "digni sunt morte non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus". Unde et supra (q.62 a.7) dictum est quod omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem quod advocatus et auxilium et consilium praestat ei cuius causae patrocinatur. Unde si scienter iniustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, et ad restitutionem tenetur eius damni quod contra iustitiam per eius auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter iniustam causam defendit, putans esse iustam, excusatur, secundum modum quo ignorantia excusare potest.

Ad primum ergo dicendum quod medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam nulli facit

iniuriam. Advocatus autem suscipiens causam iniustam iniuste laedit eum contra quem patrocinium praestat. Et ideo non est similis ratio. Quamvis enim laudabilis videatur quantum ad peritiam artis, tamen peccat quantum ad iniustitiam voluntatis, qua abutitur arte ad malum.

Ad secundum dicendum quod advocatus, si in principio credidit causam iustam esse et postea in processu apparent eam esse iniustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem iuvet, vel secreta suae causae aliori parti revelet. Potest tamen et debet causam deserere; vel eum cuius causam agit ad cedendum inducere, sive ad componendum, sine adversarii damno.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est (q.40 a.3), militi vel duci exercitus licet in bello iusto ex insidiis agere ea quae facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo: quia "etiam hosti fidem servare oportet", sicut Tullius dicit, in III "De offic." (c.29). Unde et advocato defendenti causam iustam licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus eius; non autem licet ei aliqua falsitate uti.

mientras que el abogado que asume la defensa de una causa injusta lesiona injustamente a aquel contra quien realiza su intervención. No hay, pues, paridad de razones, pues aun cuando parezca laudable su conducta en relación con la pericia de su arte, peca, no obstante, por la injusticia que comete su voluntad, ya que abusa de su arte empleándolo en el mal.

2. Si el abogado creyó en un principio que la causa era justa y después, durante el proceso, descubre la injusticia de la misma, no debe hacer traición, es decir, ayudar a la parte contraria o revelarle los secretos de su cliente. No obstante, puede y debe abandonar la defensa de la causa o bien inducir a la persona a quien defiende a que desista del litigio o llegue a una transacción, sin que se cause daño a la parte contraria.

3. Ya se ha probado cómo es lícito al soldado o al general valerse de estratagemas en una guerra justa, disimulando con habilidad sus planes de acción, pero nunca realizando esos ardides con perfidia, ya que es preciso "respetar la buena fe hasta con el enemigo", como escribe Cicerón. Por tanto, es lícito al abogado que defiende una causa justa ocultar prudentemente aquellas cosas que podrían obstaculizar su intervención, pero le está prohibido valerse de ninguna falsedad.

ARTICULO 4

Utrum advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere [a]

Si es lícito al abogado recibir remuneración pecuniaria por su defensa

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere.

Dificultades. Parece que no es lícito al abogado recibir remuneración en dinero por su defensa.

[a] *Sent.* 4 d.25 q.3 a.2 q.ª2 ad 9.

1. Las obras de misericordia no se deben hacer en atención a una remuneración humana, según el texto evangélico: "Cuando invites a comer o a cenar, no llames a tus amigos ni a tus vecinos ricos, no sea que te vuelvan ellos a convidar y así te lo paguen". Mas el defender la causa de alguien es una obra de misericordia, como se ha expuesto. Luego no es lícito al abogado recibir retribución de dinero por la defensa prestada.

2. No deben conmutarse los bienes espirituales por los temporales. Ahora bien: la defensa realizada parece ser un cierto bien espiritual, puesto que consiste en el empleo de la ciencia del derecho. Luego no es lícito al abogado recibir dinero por la intervención prestada.

3. Así como el abogado participa en el proceso, también concurren el juez y el testigo. Pero, según San Agustín, "el juez no debe vender la sentencia justa, ni el testigo el testimonio verdadero". Luego tampoco el abogado podrá vender la defensa justa.

Por otra parte, San Agustín dice que "el abogado puede lícitamente cobrar su justa defensa, y el jurisconsulto su justo consejo".

Respuesta. Puede uno recibir con justicia retribución por el servicio que no estaba obligado a prestar a otro. Ahora bien: es evidente que el abogado no siempre tiene el deber de ejercitar su defensa o de aconsejar en las causas ajenas. Por lo tanto, si vende su intervención o su consejo, no quebranta la justicia. La misma razón impera en el caso del médico que se dedica a curar una enfermedad, y de todas las demás personas de profesiones similares; pero siempre con la condición de que sus honorarios sean moderados, atendidas la condición de las personas, de los asuntos y de los trabajos realizados y la costumbre del país. Si por

1. Opera enim misericordiae non sunt intuitu humanae remunerationis facienda: secundum illud Lc. 14,12: "Cum facis prandium aut cenam noli vocare amicos tuos neque vicinos divites, ne forte et ipsi te reinvitent, et fiat tibi retributio". Sed praestare patrocinium causae alicuius pertinet ad opera misericordiae, ut dictum est (a.1). Ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniae pro patrocinio praestito.

2. Praeterea, spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium praestitum videtur esse quiddam spirituale: cum sit usus scientiae iuris. Ergo non licet advocato pro patrocinio praestito pecuniam accipere.

3. Praeterea, sicut ad iudicium concurrit persona advocati, ita etiam persona iudicis et persona testis. Sed secundum Augustinum, "Ad Macedonium"[1], "non debet iudex vendere iustum iudicium, nec testis verum testimonium". Ergo nec advocatus poterit vendere iustum patrocinium.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibidem, quod "advocatus licite vendit iustum patrocinium, et iurisperitus verum consilium".

Respondeo dicendum quod ea quae quis non tenetur alteri exhibere iuste potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quod advocatus non semper tenetur patrocinium praestare aut consilium dare causis aliorum. Et ideo si vendat suum patrocinium sive consilium, non agit contra iustitiam. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, et de omnibus aliis huiusmodi personis: dum tamen moderate accipiant, considerata conditione personarum et negotiorum et laboris, et consuetudine patriae. Si autem per improbitatem aliquid immoderate extorqueat, peccat contra iustitiam. Unde Augustinus dicit, "Ad Macedonium" (ib.), quod "ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent, data per tolerabilem consuetudinem non solent".

[1] Ep.153 c.6: ML 33,663.

codicia exigieran algo sin moderación, pecarían contra la justicia; por lo cual dice San Agustín en su citada carta a Macedonio que "se les suele exigir la devolución de lo que obtuvieron por desmedida codicia, pero no de aquello que les fué dado según una tolerable costumbre".

Soluciones. 1. No siempre que el hombre puede hacer algo por misericordia, está obligado a realizarlo gratuitamente; pues, de lo contrario, a nadie le sería lícito vender ninguna cosa, ya que el hombre puede emplear cualquier objeto en la realización de una obra de misericordia. Pero cuando obra misericordiosamente, no debe buscar la remuneración humana, sino la divina. Del mismo modo el abogado, cuando por misericordia defiende la causa de un pobre, no debe aspirar a la remuneración humana, sino a la divina. Mas no siempre está obligado a prestar su intervención gratuitamente.

2. Aunque la posesión de la ciencia del Derecho sea un cierto bien espiritual, su aplicación requiere un trabajo corporal, y, por consiguiente, es lícito recibir dinero en su retribución, pues de lo contrario ningún artífice podría vivir de su arte.

3. El juez y el testigo tienen relaciones comunes con ambas partes, puesto que el juez está obligado a dictar una sentencia justa y el testigo a prestar un testimonio verdadero. Ahora bien: la justicia y la verdad no se inclinan hacia una parte con preferencia a la otra. Y, por tanto, el erario público tiene asignados a los jueces estipendios por su trabajo, y los testigos reciben de ambas partes, o sólo de aquella que los llevó al juicio, una indemnización, no como precio del testimonio, sino como resarcimiento de sus molestias. Porque, como dice San Pablo, "nadie sale a guerrear a sus expensas". En cambio, el abogado solamente defiende a una de las partes, y, por ello, puede lícitamente hacer que ésta le pague el servicio que le presta.

Ad primum ergo dicendum quod non semper quae homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis: alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere. Sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quaerere debet. Et similiter advocatus, quando causas pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam: non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

Ad secundum dicendum quod etsi scientia iuris sit quiddam spirituale, tamen usus eius fit opere corporali. Et ideo pro eius recompensatione licet pecuniam accipere: alioquin nulli artifici liceret de arte sua lucrari.

Ad tertium dicendum quod iudex et testis communes sunt utrique parti: quia iudex tenetur iustam sententiam dare, et testis tenetur verum testimonium dicere; iustitia autem et veritas non declinant in unam partem magis quam in aliam. Et ideo iudicibus de publico sunt stipendia laboris statuta; et testes accipiunt, non quasi pretium testimonii, sed quasi stipendium laboris, expensas vel ab utraque parte, vel ab ea a qua inducuntur: quia "nemo militat stipendiis suis unquam", ut dicitur I ad Cor. 9,7. Sed advocatus alteram partem tantum defendit. Et ideo licite potest pretium accipere a parte quam adiuvat.

INTRODUCCION A LA CUESTION 72

EL DERECHO AL HONOR Y LAS INJURIAS DE PALABRAS

I. Los pecados de palabra contra el prójimo

Trata ahora el Angélico de *las injurias de palabras que se infieren al prójimo fuera del juicio* (pról.). La idea de *injuria* es equivalente en su lenguaje a toda *injusticia* o lesión del derecho del prójimo. Las injurias o daños *personales y reales* contra la persona y bienes exteriores del prójimo han sido tratadas antes, por su mayor importancia.

Se consideran ahora las *injurias* de palabra en la vida común o fuera del juicio. Aquí, «injuria de palabra» tiene más amplitud que en nuestro lenguaje común, el cual lo refiere sólo a la *contumelia*, los insultos o palabras ofensivas. Significa todos los daños causados al prójimo en esa tercera categoría de bienes incorporales o espirituales que constituyen *el patrimonio moral del hombre: el honor y la reputación, el buen nombre o fama* [1].

El hombre tiene un *derecho natural* y fundamental a *su integridad moral*, a la conservación de ese tesoro de bienes espirituales que prolongan su personalidad y constituyen *la dignidad de su persona* en lo que tiene de más elevado y espiritual. Los derechos del hombre a ese patrimonio o integridad moral son, por lo mismo, tan sagrados y primarios como los derechos a su *integridad física* y a la libertad, y deben ir incluídos en toda *Declaración de los derechos humanos*.

En el lenguaje teológico, tales injurias o palabras que lesionan dicha integridad moral del prójimo son otros tantos *pecados de injusticia*, contrarios a la justicia conmutativa en materia involuntaria, o *lesiones de derechos personales* del prójimo. El Angélico encuentra *cinco especies* de dichas injusticias, tácitamente clasificadas por él según las cinco clases de bienes que integran este *patrimonio moral*, al que se tiene derecho.

Pecados que infieren injuria [2]

al honor de otro = *contumelia* (contra el derecho al honor) ;

a la fama de otro = *detracción* (lesiona el derecho a la fama) ;

a la amistad de otro = *susurración* (lesiona el derecho a la amistad) ;

al sosiego y rubor de otro = *irrisión* o burla (lesiona el derecho a la quietud del honor) ;

a la prosperidad de otro = *maldición*.

Es evidente que, de esos cinco, los dos primeros son los principales. Los tres restantes son como modalidades que comúnmente se integran en los primeros. En los manuales modernos de moral, tales pecados son tratados bajo el octavo mandamiento : «No levantar falso testimonio ni mentir». En pos de la mentira se exponen los falsos testimonios, o pecados en el juicio, y estos otros pecados comunes de palabra. Pero es bien cierto que tal clasificación sólo tiene valor de agrupación puramente extrínseca y falta de toda sistematización. Dichos pecados no son derivaciones de la mentira, aunque puedan incluirla, ni aún *directamente* pecados contra la caridad, sino verdaderas injusticias, que sólo en este punto del tratado de justicia, donde el Angélico les ha encuadrado, tienen su lugar y puesto propios.

Es de admirar la exposición tan completa y exhaustiva que Santo Tomás—el primero—ha trazado de estos pecados. Los modernos muy poco más pueden añadir a la doctrina del Santo. Y el Angélico ha organizado estas cuestiones íntegramente en la *Suma*, pues no encuentran correspondencia ni en las *Sentencias* ni en otros lugares de sus obras. Tampoco tienen correspondencia en las fuentes aristotélicas. El santo Doctor se inspira sólo, y con gran abundancia, en los textos de la Escritura y de los Padres, en los que con tanta energía se fustigan y condenan estos vicios.

Esta primera cuestión va dedicada a tratar del vicio primero : *la contumelia* o insulto, lesión del honor del prójimo. Se estudia ordenadamente, primero, su naturaleza real (a.1) y su malicia o especie moral (a.2) ; luego, la tolerancia de los insultos, o defensa contra ellos (a.3), y el origen de este vicio (a.4).

II. El derecho al honor y la contumelia (a.1)

El pecado de *contumelia*, que se comete con las palabras injuriosas o de insulto al prójimo, debe conocerse a la luz del *bien* contrario de que priva, que es *el honor*. Porque es la mancha deshonrosa y como sombra hecha al honor.

El Angélico analiza en otro lugar la idea y valor propio del honor. *En su sentido activo*, de honor dado o tributado, es «el testimonio dado de la excelencia de una persona», pues «los hombres que quieren ser honrados buscan testimonios de esta excelencia» [3]. Este honor personal que buscan los hombres es una testificación de su superioridad o valor ante Dios o el mundo.

Su *fundamento* son las cualidades y dotes, naturales y sobrenaturales, pero sobre todo la virtud. El honor es *el esplendor de la dignidad de la persona humana*, de su virtud y de sus méritos y patrimonio moral de todo hombre, adquirido, sobre todo, por su buena conducta.

Los hombres pueden dar testimonio del honor a una persona por diversas muestras exteriores : sea *con palabras*, como divulgando o alabando sus excelencias, sus cualidades de poder, virtud, ciencia ; sea *con hechos* o muestras externas de honor ; sea *con obsequios externos* o recuerdos de ella, imágenes, monumentos, etc. La más general de estas manifestaciones honoríficas es la de palabras, sobre todo por la *alabanza*. Mas no son del todo idénticos ambos conceptos del honor tributado a otros y la alabanza, porque aquél es más general y engloba, como una de sus formas, la alabanza [4].

Efecto de tales muestras de honor y alabanzas suele ser *la gloria*, que es «la difusión del conocimiento y fama de alguien con alabanza», la divulgación y vasto rumor de las excelencias y hechos ilustres de una per-

---

[1] E. LUÑO PEÑA, *Derecho natural* (Barcelona 1947) p.360ss.

[2] P. LUMBRERAS, *De iustitia* (Romae 1938) n.231.

[3] 2-2 q.103 a.1. A. PELÁEZ, *Teoría del honor en la moral tomista:* Cienc. Tom., 31 (1925) p.5-25.

[4] 2-2 q.103 a.1 ad 3.

sona, propalados con admiración y alabanza por el esplendor de los mismos. Supone modos de honor elevados y engloba a la vez una vasta *fama*, el otro de los bienes espirituales tan valiosos de que se habla en la cuestión siguiente. La distinción de ambos conceptos afines es bien neta: La fama consiste en la opinión común o estimación de muchos sobre la excelencia o dignidad de alguien. El honor es el testimonio externo de ella. Por eso, la fama es siempre de *persona ausente*, y el honor, de una *presente;* la fama se refiere a la perfección común o buen nombre, y el honor, a una cierta superioridad de perfección.

Este honor es uno de los grandes bienes o valores espirituales sobre los cuales *el hombre tiene dominio* y exigencia estricta de posesión. La noción de dominio es *analógica*, aplicada a ellos y a la posesión de los bienes corporales. Pero no cabe duda que el hombre tiene sobre ellos verdadero derecho de posesión. La propiedad, o el poder usar de lo propio, recae ante todo sobre aquello sobre que se tiene inmediata potestad: los propios actos, las virtudes y el honor y fama, consiguientes a la virtud, y que son debidos a todo hombre digno y honrado; sólo por extensión el hombre se apropia de los bienes exteriores [5]. Es, por otra parte, un bien necesario para llevar una vida conveniente y, según la apreciación de Aristóteles seguida por Santo Tomás, *el mayor* de todos los bienes exteriores. Lo repitió con frecuencia el filósofo griego, en cuya moral—simbolizada en el varón *magnánimo* o que busca con avidez los grandes honores—juega un papel preponderante *la estima y el culto del honor*—ya que puso en el honor una de las condiciones y elementos constitutivos de la felicidad humana [6], y lo condensó en frase feliz el Aquinate cuando dijo: «Entre los bienes exteriores que pertenecen al uso del hombre, *el máximo* es el honor, ya porque es lo más cercano a la virtud, pues que el honor es el testimonio y premio de la virtud; ya porque es tributado a Dios y a los mejores; o bien porque los hombres toda otra cosa posponen al deseo de conseguir honores y evitar el deshonor» [7]. Así, pues,

El hombre tiene estricto derecho natural al honor y respeto debidos a su propio rango, dignidad y virtud.

Mucho más derecho tiene a no ser lesionado y dañado injustamente en su honor y dignidad.

El pecado de injusticia que viene a lesionar este derecho se llama, en latín clásico y en lenguaje teológico técnico, *contumelia*. El Aquinate alega la interpretación isidoriana de la semántica de este término: *quia tumet verbis iniuriae*. Pero es mera apariencia, y ya los clásicos hacían derivar esta palabra de *contemnere, contemptus*, significando el desprecio o injuria inferido al prójimo [8]. Los mismos textos del derecho romano distinguen un sentido general de *contumelia*, como equivalente a *damnum iniuriae*, toda *injuria real* o privación—como dice el Angélico (a.1)– de la misma excelencia a que se debe el honor, del sentido estricto de contumelia como *injuria de palabras*, o insulto [9].

Fiel a esta acepción tradicional, el Angélico define la contumelia como *una ofensa al honor:* «el deshonor inferido a otro con palabras». Y los teólogos precisan la definición: el ultraje es *injusta lesión del honor de*

[5] C. SPICQ, *La justice* III append.2 p.378.
[6] ARISTÓT., *Ethic.* 4 c.3 (BK 1123a34); S. TH., lect.9; *Rhetor.* 1.4 c.5 (BK 1360b-1361a). Cf. C. SPICQ, *La justice* III p.376ss.; A. GAY, *L'honneur, sa place dans la morale* (Fribourg 1913) p.30-2.
[7] 2-2 q.129 a.1. Cf. q.103 a.1 ad 2; q.63 a.3; 1-2 q.2 a.2; *Ethic.* 4 lect.8.9.
[8] SÉNECA, *De constantia* XI 2; *Digest.* 1.47 tít.10,1; *Institut.* 1.4 tít.4 prol.1,9.
[9] Cf. las citas de nota anterior. C. SPICQ, *La justice* III p.298ss.

una persona presente. Pues, aunque de ordinario se manifieste tal deshonor en palabras injuriosas, puede también hacerse con gestos despectivos, con signos o escritos ultrajantes.

El deshonor así inferido debe ser a la *persona presente*, física o moralmente, en su imagen o representante, porque, a diferencia de la difamación, que es oculta, la lesión del honor es por ultraje manifiesto, en que los defectos se echan en cara a la misma persona, sobre todo delante de muchos, lo cual aumenta su gravedad (a.1 ad 1).

Tales ultrajes o injurias verbales *se clasifican dentro de la misma especie moral*, aunque puedan revestir modalidades accidentales. Estos modos van expresados en voces latinas distintas, cuyo sentido trata el Angélico de precisar (a.1 ad 3): La contumelia consistiría propiamente en reprochar a uno sus defectos morales, mientras que *convicium* se referiría, en general, tanto a las injurias por defectos físicos como por las cualidades morales que más afectan al honor, y el *improperium* se daría cuando se injuria a uno reprochándole los auxilios que se le han prestado.

En realidad, no difieren mucho estos términos ni en su sentido originario ni en su acepción corriente. *Convicium* no deriva de la etimología isidoriana *con-vitium* = todos los vicios, sino, según los clásicos, de *cum voce, quasi convocium*, y alude a un conjunto de clamores o palabras ofensivas proferidas en conjunto contra alguna persona para reprocharle sus faltas [10]. Lo mismo parecen designar *improperium* y *opprobrium*, este último de *ob-probrum* = el deshonor, la acción deshonrosa que se inculpa a uno.

III. Gravedad del pecado de contumelia (a.2)

No es menester recalcar la verdad de la primera tesis sentada en el artículo 2:

La contumelia es un pecado de injusticia grave en su género.

Se trata de una doctrina cierta y *verdad católica*. En la Sagrada Escritura se reprueban, entre las diversas faltas contra el prójimo, los insultos que se le infieren. El Señor en el Evangelio establece una gradación de estas palabras injuriosas: *El que se irrita contra su hermano será reo de juicio; el que le dijere «raca» será reo ante el sanedrín, y el que le dijera «loco» será reo de la gehenna del fuego* (Mt. 5,22). En el tercer grado de insulto hay, pues, condenación de pecado grave.

San Pablo inculca la obligación positiva de prestarse mutuo honor: *Vuestra caridad sea sincera..., honrándoos a porfía unos a otros* (Rom. 12,9-10; Phil. 2,3); por lo que condena a los *contumeliosos* o ultrajadores entre aquellos que *son dignos de muerte*, y a quienes Dios entregó a su réprobo sentir (Rom. 1,28-31).

Porque, en efecto, comete injusticia *grave* en su género todo aquel que causare daño al prójimo y perjuicio en un bien notable al cual tenía estricto derecho. Y las palabras injuriosas y toda clase de insultos lesionan el honor, que es debido a toda persona humana y reputado, según se ha dicho, como uno de los bienes exteriores más valiosos y codiciables.

El prójimo, pues, en los insultos de palabras queda lesionado en sus derechos personales con injusticia *grave* en su género. La materia es, sin embargo, divisible y susceptible de una gran variedad de insultos que sólo implicarán pecado venial, por no ser palabras *gravemente ofensivas*

[10] ULPIAN., *Digest.* 1.47 tít.10.15,4. Cf. C. SPICQ, *La justice* III p.296-9.

o porque no han sido proferidas con suficiente advertencia y premeditación.

En cambio, serán *injurias graves* todas aquellas palabras ultrajantes que *lesionan notablemente el honor* de una persona, lo cual se aprecia no sólo porque contengan la acusación de grave culpa, sino por las circunstancias que contribuyen a agravar el insulto. Así, serán fácilmente insultos graves: a) *por la dignidad de la persona ofendida,* los insultos a los padres, superiores, eclesiásticos: b) *por la condición de la persona que ofende* es más grave la injuria proferida por odio grave, con la intención de ultrajar gravemente o por persona de gran dignidad; c) *por los daños previstos,* la injuria lanzada ante muchos y con escándalo o de la que resultan discordias y enemistades [11].

* * *

Debe también tenerse presente un segundo aspecto de la cuestión, subrayado por el Angélico: *que hay palabras sólo materialmente injuriosas o reproches contumeliosos sin injusticia que no contienen pecado o sólo pecado venial.* Son los que dirigen los padres, maestros y superiores a sus hijos o subordinados, no con ánimo de deshonra, sino con finalidad de corrección o de disciplina. Estos tienen derecho a reprochar justamente las faltas a los inferiores para procurar su enmienda, aunque de ello se siguiera algún deshonor y molestia para las personas así castigadas.

Y, como toda injusticia, *la injuria verbal también entraña la obligación de reparar el honor lesionado y los daños que se han seguido.*

El Señor, en el Evangelio, intima esta obligación, implicada en el deber de reconciliarse con el enemigo (Mt. 5,22). Y es que toda violación de un derecho al prójimo supone un daño causado a él y que ha de restituirse en una cierta igualdad. Y el honor menoscabado por la injuria también puede ser devuelto con nuevas muestras de respeto o con alguna otra satisfacción adecuada, como reparación pecuniaria de los daños sufridos.

La simple petición de perdón constituye en sí reparación suficiente de toda injuria.

IV. Tolerancia de las injurias y derecho de defensa ante ellas (a.3)

El Angélico enuncia aquí dos principios al parecer antitéticos respecto de la conducta moral y cristiana que se ha de seguir ante la agresión injuriosa.

El primero está fundado *en la ley* superior *de caridad* y de paciencia en soportar las adversidades:

Debemos tolerar con paciencia las injurias y ultrajes que se nos infieren.

El Señor también ha inculcado esto en su recomendación de devolver bien por mal al enemigo, evitando con él todo litigio y venganza privada: *Si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra; y al querer litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto* (Mt. 5,39-40).

Pero esta máxima de caridad no envuelve siempre un precepto, sino un consejo y un ideal de perfección. El Angélico advierte que se cumple con él estando, por nuestra parte, siempre dispuestos a practicar la paciencia y sufrir las injurias: *in praeparatione animi.*

[11] MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.439; PRÜMMER, *Theol. mor.* II n.184.

Pero en la práctica no siempre esto es necesario ni obligatorio. Y a veces es conveniente *repeler la agresión injuriosa* saliendo en defensa del propio honor, sobre todo por dos motivos: uno, por el bien de quien nos infiere la afrenta, para reprimir su audacia e impedir que repita su acción injuriosa; la otra razón es por el bien de los demás, como los insultos lanzados contra los familiares o que redundan en la propia corporación, comunidad, etc., los cuales nos pueden imponer la obligación de responder a ellos velando por el honor y reputación de la misma (a.3c et ad 2).

Existe, por lo tanto, *un derecho natural de legítima defensa de la integridad moral,* del propio honor injustamente atacado, paralelo al derecho de defensa de la integridad física. Y es lícito hacer uso de ese derecho rechazando el ultraje recibido si razones superiores de caridad, de humildad y paciencia no lo impiden o desaconsejan.

Pero en la defensa de este honor debe darse la moderación debida (a.3 ad 1).

Como en toda agresión injusta, la reacción contra la ofensa moral ha de ser moderada, proporcionada a la cuantía del insulto. Podrá el agredido responder en su descargo, usando incluso de cargos e insultos contra el agresor; como es lícito, observa Vitoria, repeler toda agresión con otra igual y el ataque armado con otro semejante, si bien en la defensa moral ello es peligroso, porque el fuego se acrecienta con otro fuego, y las injurias, con otras injurias.

Pero no podrá apelarse a la calumnia o a la revelación de un crimen oculto, ni menos es lícito matar o herir al que nos injuria [12].

Debe reprobarse, en consecuencia, como contrario a la ley moral el *duelo,* al que se ha dado un falso poder de defensa y reparación del honor ultrajado. Se funda en una falsa concepción y sentimiento *del honor,* y sólo podía sostenerse como resto de antiguas y bárbaras costumbres que atribuían el poder de averiguar la verdad y la justicia a prácticas tan absurdas como las pruebas del fuego y otras similares. El duelo es un simple desafío y venganza privada, y no es medio proporcionado para reparar el honor, sino para hacer triunfar el derecho del más fuerte o una mayor suerte y audacia [13].

En todo caso, la defensa del honor e integridad moral corresponde a la autoridad competente encargada de mantener el orden jurídico. Y sólo por esa vía jurídica, de acción judicial ante los tribunales, puede reclamarse del ofensor una justa reparación de *agravios.* Es *la vía legal* prevista en todos los códigos de justicia. Por ello ha sido instituído en muchos cuerpos profesionales *el tribunal de honor,* juez competente que dirima las delicadas contiendas del honor, aplique sanciones adecuadas y depure moralmente la conducta de cada corporación.

[12] VITORIA, *Comment. in 2-2* q.72 a.3 n.2-4

[13] LUÑO PEÑA, *Derecho natural* p.361-16; J. MONEVA, *El honor* (Zaragoza 1924) p.68ss.

CUESTION 72

(In quatuor articulos divisa)

De contumelia

De la contumelia

Se han de considerar ahora las injurias verbales que se infieren fuera del juicio. Y primero, de la contumelia; segundo, de la detracción; tercero, de la susurración o murmuración; cuarto, de la mofa o burla; quinto, de la maldición.

Sobre la contumelia hemos de examinar cuatro cosas:

Primera: en qué consiste la contumelia.

Segunda: si toda contumelia es pecado mortal.

Tercera: si se debe reprimir a los que ultrajan.

Cuarta: cuál es el origen de la contumelia.

Deinde considerandum est de iniuriis verborum quae inferuntur extra iudicium (cf. q.67 introd.). Et primo, de contumelia; secundo, de detractione (q.73); tertio, de susurratione (q.74); quarto, de derisione (q.75); quinto, de maledictione (q.76).

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: quid sit contumelia.

Secundo: utrum omnis contumelia sit peccatum mortale.

Tertio: utrum oporteat contumeliosos reprimere.

Quarto: de origine contumeliae.

ARTICULO 1

Utrum contumelia consistat in verbis

Si la contumelia consiste en palabras

Dificultades. Parece que la contumelia no puede darse por medio de palabras.

1. Implica, en efecto, un cierto daño causado al prójimo, puesto que es una injusticia. Mas las palabras parece que no causan daño alguno al prójimo ni en su persona ni en sus bienes. Luego la contumelia no puede consistir en palabras.

2. La contumelia parece entrañar cierta deshonra. Ahora bien, más puede una persona ser deshonrada o vituperada por actos que por palabras. Luego parece que la contumelia no consiste en palabras, sino más bien en actos.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod contumelia non consistat in verbis.

1. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum: cum pertineat ad iniustitiam. Sed verba nullum nocumentum videtur inferre proximo, nec in rebus nec in persona. Ergo contumelia non consistit in verbis.

2. Praeterea, contumelia videtur ad quandam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari seu vituperari factis quam verbis. Ergo videtur quod contumelia non consistit in verbis, sed magis in factis.

3. Praeterea, dehonoratio quae fit in verbis dicitur convicium vel improperium. Sed contumelia videtur differre a convicio et improperio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

Sed contra, nihil auditu percipitur nisi verbum. Sed contumelia auditu percipitur: secundum illud Ier. 20,10: "Audivi contumelias in circuitu". Ergo contumelia est in verbis.

Respondeo dicendum quod contumelia importat dehonorationem alicuius. Quod quidem contingit dupliciter. Cum enim honor alicui exhibetur propter aliquam excellentiam, uno modo aliquis alium dehonorat cum privat eum excellentia propter quam habebat honorem. Quod quidem fit per peccata contra illa de quibus supra dictum est (q.61-66). — Alio modo, cum aliquis id quod est contra honorem alicuius deducit in notitiam eius et aliorum. Et hoc proprie pertinet ad contumeliam. Quod quidem fit per aliqua signa. Sed sicut Augustinus dicit, in II "De doctr. christ."[1], "omnia signa verbis comparata, paucissima sunt: verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur". Et ideo contumelia, proprie loquendo, in verbis consistit. Unde Isidorus dicit, in libro "Etymol."[2], quod contumeliosus dicitur aliquis "quia velox est et tumet verbis iniuriae".

Quia tamen etiam per facta aliqua significatur aliquid, quae in hoc quod significant habent vim verborum significantium; inde est quod contumelia, extenso nomine, etiam in factis dicitur. Unde Rom. 1,30, super illud, "contumeliosos, superbos", dicit Glossa[3] quod contumeliosi sunt "qui

3. La deshonra que se infiere por palabras se llama insulto o improperio. Mas la contumelia parece distinguirse del insulto o improperio. Luego no se produce por palabras.

Por otra parte, nada se percibe por el oído sino la palabra. Pero la contumelia se percibe por el oído, según consigna el profeta Jeremías: "Oí contumelias en mi derredor". Luego la contumelia consiste en palabras.

Respuesta. La contumelia entraña la deshonra de alguien, y esto puede ocurrir de dos modos. En primer lugar, como el honor va adherido a cierta superioridad de una persona, se deshonra a ésta al privarle de la excelencia que le otorgaba ese honor, lo cual se produce por pecados de obra, acerca de los que ya se ha tratado.—En segundo término, se deshonra a alguien cuando se pone en su conocimiento y en el de los demás lo que es contrario al honor de aquél; y aquí se da propiamente la contumelia, que se realiza por medio de algunos signos. Mas, como observa San Agustín, "todos los signos, comparados con las palabras, son muy escasos, porque las palabras obtuvieron entre los hombres la primacía para expresar todas las concepciones del espíritu". Por eso estímase que la contumelia propiamente dicha consiste en una ofensa verbal, y de ahí que San Isidoro diga que "se llama contumelioso el que es ligero y su boca rebosa en palabras de injuria".

Sin embargo, como también ciertos hechos pueden expresar algo y tener fuerza de palabras significativas, de ahí también que la contumelia, tomada en un sentido lato, se extiende también a los actos. Así, sobre aquel texto de San Pablo, "hombres contumeliosos, soberbios", dice la Glosa que "son contumeliosos los que de

[1] C.3: ML 34,37.
[2] L.10 ad litt. C: ML 82,372.
[3] *Interl.* et LOMBARDI: ML 191,1335.

palabra u obra irrogan contumelias e insultos".

Soluciones. 1. Las palabras consideradas en su esencia, es decir, como sonidos audibles, no causan daño alguno al prójimo, salvo acaso cuando fatigan el oído; por ejemplo, si uno habla demasiado alto. En cambio, consideradas como signos representativos de algo para llevarlo al conocimiento de los demás, pueden ocasionar muchos daños, y entre éstos está el que el hombre sea lesionado por el detrimento causado a su honor o al respeto que otras personas deben manifestarle. Por esto es mayor la contumelia si uno echa en cara a otro sus defectos en presencia de muchos. No obstante, aun diciéndoselos a solas al interesado, puede existir contumelia en cuanto uno habla injustamente contra el respeto debido al que oye.

2. Si se deshonra a otro por un acto, es porque ese acto realiza o expresa un quebranto en la honra de éste. En el primer caso no hay contumelia, sino una de las especies de injusticia de que ya se ha tratado; mas en el segundo supuesto hay contumelia, en cuanto los actos pueden ser tan significativos como las palabras.

3. El insulto y el improperio consisten en palabras, como la contumelia, porque en todos estos casos se revela el defecto de alguna persona en detrimento de su honor. Ahora bien: tal defecto puede ser de tres clases, a saber: Primero, defecto de culpa, que se descubre por palabras ultrajantes.—Segundo, defecto en general de culpa y de pena, que se revela por el "insulto" (convitium), porque la palabra "vicio" puede aplicarse no sólo a defecto de alma, sino también del cuerpo, y, por ende, si uno dice de una manera injuriosa a otro que está ciego, le infiere ciertamente un insulto, mas no una contumelia o ultraje; pero, si

dictis vel factis contumelias et turpia inferunt".

Ad primum ergo dicendum quod verba secundum suam essentiam, idest inquantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt: nisi forte gravando auditum, puta cum aliquis nimis alte loquitur. Inquantum vero sunt signa repraesentantia aliquid in notitiam aliorum sic possunt multa damna inferre. Inter quae unum est quod homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui vel reverentiae sibi ab aliis exhibendae. Et ideo maior est contumelia si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis. Et tamen si sibi soli dicat, potest esse contumelia, inquantum ipse qui loquitur contra audientis reverentiam agit.

Ad secundum dicendum quod intantum aliquis aliquem factis dehonorat inquantum illa facta vel faciunt vel significant illud quod est contra honorem alicuius. Quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias iniustitiae species, de quibus supra dictum est (q.64-66). Secundum vero pertinet ad contumeliam inquantum facta habent vim verborum in significando.

Ad tertium dicendum quod convicium et improperium consistunt in verbis, sicut et contumelia: quia per omnia haec repraesentatur aliquis defectus alicuius in detrimentum honoris ipsius. Huiusmodi autem defectus est triplex. Scilicet defectus culpae, qui repraesentatur per verba contumeliosa. Et defectus generaliter culpae et poenae, qui repraesentatur per "convitium": quia "vitium" consuevit dici non solum animae, sed etiam corporis. Unde si quis alicui iniuriose dicat eum esse caecum, convicium quidem dicit, sed non contumeliam: si quis autem dicat alteri

quod sit fur, non solum convicium, sed etiam contumeliam infert.—Quandoque vero repraesentat aliquis alicui defectum minorationis sive indigentiae: qui etiam derogat honori consequenti quamcumque excellentiam. Et hoc fit per verbum "improperii", quod proprie est quando aliquis iniuriose alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur Eccli. 20,15: "Exigua dabit, et multa improperabit".—Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

uno dice a otro que es ladrón, no sólo le insulta, sino también le irroga contumelia.—Por fin, otras veces denuncia uno a otro el defecto de bajeza o de pobreza, lo cual también atenta al honor que va anejo siempre a alguna excelencia. Y esto se hace por las palabras de "improperio" o reproche, lo que ocurre propiamente cuando uno recuerda a otro de forma injuriosa el socorro que le prestó cuando sufría necesidad. De ahí que diga la Sagrada Escritura: "Dará poco y echará en cara mucho".—Mas a veces ocurre que una de estas denominaciones es tomada por la otra.

ARTICULO 2

Utrum contumelia seu convicium, sit peccatum mortale [a]

Si la contumelia o insulto es pecado mortal

Ad secundum sic procedituir. Videtur quod contumelia, vel convicium, non sit peccatum mortale.

1. Nullum enim peccatum mortale est actus alicuius virtutis. Sed conviciari est actus alicuius virtutis, scilicet eutrapeliae, ad quam pertinet bene conviciari, secundum Philosophum, in IV "Ethic." [a] Ergo convicium, sive contumelia, non est peccatum mortale.

2. Praeterea, peccatum mortale non invenitur in viris perfectis. Qui tamen aliquando convicia vel contumelias dicunt: sicut patet de Apostolo, qui ad Gal. 3,1 dixit: "O insensati Galatae". Et Dominus dicit, Lc. ult., 25: "O stulti, et tardi corde ad credendum!" Ergo convicium, sive contumelia, non est peccatum mortale.

3. Praeterea, quamvis id quod est peccatum veniale ex genere possit fieri mortale, non tamen peccatum quod ex genere est mortale potest esse veniale, ut supra habitum est (1-2 q.88 a.4.6).

Dificultades. Parece que la contumelia o insulto no es pecado mortal.

1. Ningún pecado mortal es acto de virtud; mas el insulto es acto de una virtud, a saber, de la eutrapelia (buen humor), a la que pertenece el satirizar finamente, según expresa Aristóteles. Luego el insulto o contumelia no es pecado mortal.

2. El pecado mortal no se da en los hombres perfectos, los cuales, sin embargo, profieren algunas veces insultos o contumelias, como ocurrió al mismo San Pablo al exclamar: "¡Oh gálatas insensatos!", y el Señor clamó: "¡Oh necios y de corazón lento para la fe!" Luego el insulto o contumelia no es pecado mortal.

3. Si bien lo que es pecado venial por su naturaleza puede convertirse en mortal, el pecado que es por su naturaleza mortal no puede transformarse en venial, como se ha expues-

[a] Infra q.158 a.5 ad 3; *In Gal.* 3 lect.1.

[a] C.8 n.10 (Bk 1128a33); S.Th., lect.16.

to. Luego, si el proferir un insulto o una contumelia fuese pecado mortal en su género, seguiríase que siempre constituía un pecado mortal. Mas esto parece falso, como es patente en el caso del hombre que lanza alguna palabra ultrajante por ligereza y por sorpresa o movido por ira no grave. Luego la contumelia o insulto no es por su género pecado mortal.

Por otra parte, sólo el pecado mortal merece la pena eterna del infierno. Ahora bien, el insulto o la contumelia merece la pena del infierno según el texto evangélico: "Quien llamare a su hermano fatuo será reo de la gehenna de fuego". Luego la afrenta o contumelia es pecado mortal.

Respuesta. Como ya se ha dicho, las palabras, en cuanto son ciertos sonidos, no causan daño al prójimo, sino sólo en cuanto entrañan una significación que procede de la intención interior. Por tanto, cuando se trata de pecados de palabras, parece debe considerarse sobre todo la intención con que se pronuncian. Por eso, implicando el insulto o la contumelia, por su esencia, cierta deshonra, si la intención del que las profiere tiende a quitar la honra a otro por medio de las palabras que pronuncia, esto es propia y formalmente insulto o contumelia, lo cual es pecado mortal, no menos que el hurto y la rapiña, pues el hombre no ama menos su honra que sus bienes materiales.

En cambio, si alguno pronuncia palabras de insulto o contumelia contra otro sin ánimo de deshonrarle, sino para corregirle o por otro motivo similar, no profiere un insulto o contumelia formal y directamente, sino accidental y materialmente, al expresar lo que puede ser insulto o contumelia. Y en esto hay unas veces pecado venial y otras ni siquiera hay pecado.—Mas en ello es preciso actuar con discreción para usar moderadamente de tal lenguaje, puesto

Si ergo dicere convicium vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quod semper esset peccatum mortale. Quod videtur esse falsum: ut patet in eo qui leviter et ex subreptione, vel ex levi ira dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contumelia vel convicium ex genere suo est peccatum mortale.

Sed contra, nihil meretur poenam aeternam inferni nisi peccatum mortale. Sed convicium vel contumelia meretur poenam inferni: secundum illud Mt. 5,22: "Qui dixerit fratri suo, Fatue, reus erit gehennae ignis". Ergo convicium vel contumelia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1 ad 1) dictum est, verba, inquantum sunt soni quidam, non sunt in nocumentum aliorum, sed inquantum significant aliquid. Quae quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maxime considerandum videtur ex quo affectu aliquis verba proferat. Cum igitur convicium, seu contumelia, de sui ratione importet quandam dehonorationem, si intentio proferentis ad hoc feratur ut aliquis per verba quae profert honorem alterius auferat, hoc proprie et per se est dicere convicium vel contumeliam. Et hoc est peccatum mortale, non minus quam furtum vel rapina: non enim homo minus amat suum honorem quam rem possessam.

Si vero aliquis verbum convicii vel contumeliae alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, sed forte propter correctionem vel propter aliquid huiusmodi, non dicit convicium vel contumeliam formaliter et per se, sed per accidens et materialiter, inquantum scilicet dicit id quod potest esse convicium vel contumelia. Unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale; quandoque autem absque omni peccato.—In quo tamen necessaria est discre-

tio, ut moderate homo talibus verbis utatur. Quia posset esse ita grave convicium quod, per incautelam prolatum, auferret honorem eius contra quem proferretur. Et tunc posset homo peccare mortaliter etiam si non intenderet dehonorationem alterius. Sicut etiam si aliquis, incaute alium ex ludo percutiens, graviter laedat, culpa non caret.

Ad primum ergo dicendum quod ad eutrapelum pertinet dicere aliquod leve convicium, non ad dehonorationem vel ad contristationem eius in quem dicitur, sed magis causa delectationis et loci. Et hoc potest esse sine peccato, si debitae circumstantiae observantur. Si vero aliquis non reformidet contristare eum in quem profertur huiusmodi locosum convicium, dummodo aliis risum excitet, hoc est vitiosum, ut ibidem[5] dicitur.

Ad secundum dicendum quod sicut licitum est aliquem verberare vel in rebus damnificare causa disciplinae, ita etiam et causa disciplinae potest aliquis alteri, quem debet corrigere, verbum aliquod conviciosum dicere. Et hoc modo Dominus discipulos vocavit stultos, et Apostolus Galatas insensatos. — Tamen, sicut dicit Augustinus, in libro "De serm. Dom. in monte"[6], "raro, et ex magna necessitate obiurgationes sunt adhibendae, in quibus non nobis, sed ut Domino serviatur, insistemus.

Ad tertium dicendum quod, cum peccatum convicii vel contumeliae ex animo dicentis dependeat, potest contingere quod sit peccatum veniale, si sit leve convicium, non multum hominem dehonestans, et proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonestandi: puta cum aliquis intendit aliquem per huiusmodi verbum leviter contristare.

que podría resultar tan grave el insulto que, proferido sin cautela, arrebatara el honor de aquel contra quien se lanza. En este caso puede el hombre pecar mortalmente, aunque no haya tenido intención de deshonrar a otro, igual que no está libre de culpa el que daña gravemente a otro si al jugar le hiere con imprudencia.

Soluciones. 1. Es propio de la eutrapelia o buen humor el que profiramos algún dicterio, no para deshonrar o contristar a aquel contra quien se pronuncia, sino más bien por diversión y chanza, y esto puede hacerse sin pecado si se guardan las condiciones debidas. Pero, si una persona no vacila en contristar a aquella contra quien profiere un improperio jocoso con tal de provocar la risa en otros, hay vicio en ello, como se expresa en el mismo argumento.

2. Así como es lícito azotar a alguien o dañarle en sus bienes por vía de corrección, también por vía de disciplina puede uno dirigir alguna palabra de afrenta a la persona a quien debe corregir. En este sentido, el Señor llamó a sus discípulos necios, y San Pablo, a los gálatas, insensatos.—Sin embargo, como observa San Agustín, "estas reprensiones deben hacerse rara vez y en caso de gran necesidad, y no con la intención de imponernos, sino de servir a Dios".

3. Dependiendo el pecado de insulto o contumelia de la intención del que lo comete, puede suceder que sea pecado venial si es leve el insulto, no muy deshonroso, y es proferido por cierta ligereza de espíritu o por algún leve movimiento de ira y sin propósito firme de deshonrar a otro, como cuando alguien pretende mortificar ligeramente a otra persona por medio de tales palabras.

---

[5] Ib. n.3 (BK 1128a4): S.TH., lect.16.
[6] L. 2 c.19: ML 34,1299.

ARTICULO 3

Utrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere

Si debe el hombre sufrir los ultrajes que le sean inferidos

Dificultades. Parece que nadie debe soportar los ultrajes que se le infieran.

1. El que soporta la contumelia que se le infiere, alienta la audacia del que le ultraja. Mas esto no debe hacerse. Luego el hombre no debe soportar la contumelia contra él lanzada, sino más bien responder al que le afrenta.

2. El hombre debe amarse más a sí mismo que a los demás. Ahora bien, nadie debe tolerar que se ultraje a un prójimo, según consigna el libro de los Proverbios: "Quien al necio impone silencio, aplaca la ira". Luego tampoco debe nadie sufrir los ultrajes contra él dirigidos.

3. A nadie es lícito vengarse por sí mismo, según la frase del Señor: "¡A mí la venganza!, yo retribuiré". Pero una persona se venga si repele los ultrajes, según aquella expresión de San Juan Crisóstomo: "Si quieres vengarte, guarda silencio, y habrás infligido un terrible golpe a tu enemigo". Luego no debe nadie soportar las palabras ultrajantes callando, sino más bien contestar.

Por otra parte, escribe el salmista: "Los que me buscaban males, proferían falsedades"; y después añade: "Mas yo, como si fuera sordo, no oía, y era como mudo que no abre su boca".

Respuesta. Así como la paciencia nos es necesaria en los actos que contra nosotros se hacen, así también en las palabras que contra nosotros se profieren. Ahora bien: la obligación de tener paciencia en esos actos que contra nosotros se realizan se refiere a la disposición habitual del alma que hemos de conservar, como manifiesta San Agustín al comentar aquel precepto del Señor: "Si alguien te golpeara en una mejilla, muéstrale la otra". Es decir, que el hombre debe estar dispuesto a obrar así para el caso en que fuere necesario, pero no siempre está de hecho obligado a proceder de tal manera, puesto que ni el mismo Señor lo hizo, sino que, después de haber recibido una bofetada, inquirió: "¿Por qué me hieres?", como recoge el evangelista. Todo esto es también aplicable a las palabras afrentosas que contra nosotros se profieran. Estamos, en efecto, obligados a tener el ánimo dispuesto a tolerar las afrentas si ello fuere conveniente; mas algunas veces conviene que rechacemos el ultraje recibido, principalmente por dos motivos. En primer término, por el bien de quien nos infiere la afrenta, para reprimir su audacia e impedir que repita tales cosas en el futuro, según aquel texto de los Proverbios: "Responde al necio según su necedad para que no se crea un sabio". En segundo lugar, por el bien de muchas otras personas, cuyo progreso espiritual podía ser impedido precisamente por los ultrajes que nos hayan sido hechos; y así dice San Gregorio que "aquellos cuya vida ha de servir de ejemplo a los demás deben, si les es posible, hacer callar a sus detractores, a fin de que no dejen de escuchar su predicación los que podrían oírla y no desprecien la vida virtuosa permaneciendo en sus depravadas costumbres".

Soluciones. 1. La audacia del hombre que insulta con ultrajes debe reprimirse con moderación, esto es, por deber de caridad y no para satisfacción del propio honor, por lo que advierte la Sagrada Escritura: "No respondas al necio según su necedad para que no se crea un sabio". En segundo lugar, por el bien de muchas otras personas, cuyo progreso espiritual podía ser impedido precisamente por los ultrajes que nos hayan sido hechos; y así dice San Gregorio que "aquellos cuya vida ha de servir de ejemplo a los demás deben, si les es posible, hacer callar a sus detractores, a fin de que no dejen de escuchar su predicación los que podrían oírla y no desprecien la vida virtuosa permaneciendo en sus depravadas costumbres".

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere.

1. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit convicianlis. Sed hoc non est faciendum. Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convicianti respondere.

2. Praeterea, homo debet plus se diligere quam alium. Sed aliquis non debet sustinere quod alteri convicium inferatur; unde dicitur Prov. 26,10: "Qui imponit stulto silentium iras mitigat". Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias illatas sibi.

3. Praeterea, non licet alicui vindicare seipsum: secundum illud (Heb. 10,30): "Mihi vindictam, et ego retribuam". Sed aliquis non resistendo contumeliae se vindicat: secundum illud Chrysostomi [1]: "Si vindicare vis, sile: et funestam ei dedisti plagam". Ergo aliquis non debet, silendo, sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 37,13-14: "Qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates"; et postea subdit: "Ego autem tanquam surdus non audiebam; et sicut mutus non aperiens os suum".

Respondeo dicendum quod sicut patientia necessaria est in his quae contra nos fiunt, ita etiam in his quae contra nos dicuntur. Praecepta autem patientiae in his quae contra nos fiunt, sunt in praeparatione animae habenda, sicut Augustinus, in libro "De sermi. Dom. in monte" [2], exponit illud praeceptum Domini (Mt.5, 39), "Si quis percusserit te in una maxilla, praebe ei et aliam": ut scilicet homo sit paratus hoc facere, si opus fuerit; non tamen hoc semper tenetur facere actu, quia nec ipse Dominus hoc fecit, sed, cum suscepisset alapam, dixit, "Quid me caedis?", ut habetur Io. 18,23. Et ideo etiam circa verba contumeliosa quae contra nos dicuntur, est idem intelligendum. Tenemur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas si expedions fuerit. Quandoque tamen oportet ut contumeliam illatam repellamus: maxime propter duo. Primo quidem, propter bonum eius qui contumeliam infert: ut videlicet eius audacia reprimatur, et de cetero talia non attentet; secundum illud Prov. 26,5: "Respondo stulto iuxta stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur". Alio modo, propter bonum multorum, quorum profectus impeditur per contumelias nobis illatas. Unde Gregorius dicit, "Super Ezech." [3], homil.9: "Hi quorum vita in exemplo imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere: ne eorum praedicationem non audiant qui audire poterant, et in pravis moribus remanentes, bene vivere contemnant".

Ad primum ergo dicendum quod audaciam convicianlis contumeliosi debet aliquis moderate reprimere: scilicet propter officium caritatis, non propter cupiditatem privati honoris. Unde dicitur Prov. 26,4: "Ne respondeas stulto

[1] *In Rom.* homil.22: MG 60,612.

[2] L.1 c.19: ML 34,1260.

[3] L.1: ML 76,877

cedad, a fin de que no te hagas semejante a él".

2. Al reprimir los ultrajes dirigidos contra el prójimo hay menor peligro de buscar la satisfacción del propio honor que cuando se rechazan las afrentas inferidas a uno mismo, y más bien parece que aquello se hace por sentimiento de caridad.

3. Si alguien calla con el fin de provocar con su silencio la ira del que le afrenta, incurre en una venganza; pero si una persona calla queriendo "dejar que pase la ira"—en expresión de San Pablo—, realiza un acto laudable, y así consigna la Sagrada Escritura: "No tengas litigio con hombre deslenguado y no eches leña en su fuego".

iuxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris".

Ad secundum dicendum quod in hoc quod aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas privati honoris sicut cum aliquis repellit contumelias proprias: magis autem videtur hoc provenire ex caritatis affectu.

Ad tertium dicendum quod si aliquis hoc animo taceret ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, pertineret hoc ad vindictam. Sed si aliquis tacent volens "dare locum irae" (Rom. 12,19), hoc est laudabile. Unde dicitur Eccli. 8,4: "Non litiges cum homine linguato, et non struas in ignem illius ligna".

ARTICULO 4

Utrum contumelia oriatur ex ira *

Si la contumelia nace de la ira

Dificultades. Parece que el ultraje o contumelia no dimana de la ira.

1. Dice la Escritura: "Donde hubiera soberbia, habrá también ultraje". Mas la ira es un vicio distinto de la soberbia. Luego la contumelia no nace de la ira.

2. Escríbese en los libros sagrados: "Todos los necios se mezclan en contumelia". Pero la necedad es un vicio opuesto a la sabiduría, como se ha probado, mientras que la ira se opone a la mansedumbre. Luego la contumelia no proviene de la ira.

3. Ningún pecado se disminuye en atención a su causa. Ahora bien, el pecado de contumelia es menor si se profiere por ira, porque peca mas gravemente el que por odio infiere un ultraje que el que lo hace por ira. Luego la contumelia no surge de la ira.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod contumelia non oriatur ex ira.

1. Quia dicitur Prov. 11,2: "Ubi superbia, ibi contumelia". Sed ira est vitium distinctum a superbia. Ergo contumelia non oritur ex ira.

2. Praeterea, Prov. 20,3 dicitur: "Omnes stulti miscentur contumeliis". Sed stultitia est vitium oppositum sapientiae, ut supra habitum est (q.46 a.1), ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira.

3. Praeterea, nullum peccatum diminuitur ex sua causa. Sed peccatum contumeliae diminuitur si ex ira proferatur: gravius enim peccat qui ex odio contumeliam infert quam qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

* Infra q.73 a.3 ad 3; q.158 a.7

Sed contra est quod Gregorius dicit, XXXI "Moral." [10], quod ex ira oriuntur contumeliae.

Respondeo dicendum quod, cum unum peccatum possit ex diversis oriri, ex illo tamen dicitur principalius habere originem ex quo frequentius procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem irae, qui est vindicta: nulla enim vindicta est irato magis in promptu quam inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maxime oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum quod contumelia non ordinatur ad finem superbiae, qui est celsitudo: et ideo non directe contumelia oritur ex superbia. Disponit tamen superbia ad contumeliam: inquantum illi qui se superiores aestimant, facilius alios contemnunt et iniurias eis irrogant. Facilius etiam irascuntur; utpote reputantes indignum quidquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in VII "Ethic." [11], "ira non perfecte audit rationem"; et sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia. Et propter hoc ex stultitia oritur contumelia, secundum affinitatem quam habet cum ira.

Ad tertium dicendum quod, secundum Philosophum, in II "Rhet." [12], "iratus intendit manifestam offensam, quod non curat odiens". Et ideo contumelia, quae importat manifestam iniuriam, magis pertinet ad iram quam ad odium.

[10] C.45: ML 76,621.
[11] C.6 n.1 (BK 1149a25): S.TH., lect.6.
[12] C.4 n.31 (BK 1382a8)

Por otra parte, San Gregorio dice que "de la ira nacen las contumelias".

Respuesta. Si bien un pecado puede provenir de diversas causas, se dice, no obstante, que principalmente procede de aquella que le origina con más frecuencia por su mayor proximidad al fin del mismo. Mas la contumelia tiene gran afinidad con el fin de la ira, que es la venganza, porque el hombre que está irritado no tiene medio más rápido para vengarse que ultrajar a otro. Por tanto, la contumelia surge cardinalmente de la ira.

Soluciones. 1. La contumelia no se ordena al fin de la soberbia, que es la exaltación, y, por consiguiente, la contumelia no procede directamente de aquélla. Sin embargo, la soberbia predispone al ultraje en cuanto que aquellos que se juzgan superiores desprecian más fácilmente a los otros y les injurian. Además se irritan con mayor facilidad, porque estiman indigno todo lo que va contra su voluntad.

2. Como dice Aristóteles, "la ira no atiende perfectamente a la razón"; y así el hombre irritado padece un defecto de razón, y en esto coincide con la necedad; por este motivo, la contumelia puede nacer de la necedad, según la afinidad que ésta tiene con la ira.

3. Según Aristóteles, "el hombre enojado se propone ofender abiertamente, de lo cual no se preocupa el que odia". Por tanto, el ultraje, que implica una injuria pública, pertenece más bien a la ira que al odio.

INTRODUCCION A LA CUESTION 73

EL DERECHO A LA FAMA Y LA INJUSTA DETRACCION

Después del honor viene la fama, uno de los *bienes del alma* que integran también *el patrimonio espiritual* del hombre. La fama es otro gran valor del espíritu, íntimamente ligado al honor, para componer los dos lo más valioso de *la dignidad de la persona humana*. Mas, por su *diferencia formal*, la lesión y daño en ambos valores da lugar a dos especies distintas de *injusticia*.

Santo Tomás expone con brevedad esta injusticia, consistente en la lesión de la fama o el pecado de *detracción* o *difamación*. También se da en el campo de relaciones involuntarias de justicia conmutativa este vicio de la lengua, el de mayor difusión entre todos y de más frecuente infracción en la convivencia humana, que, aun siendo llamado vulgarmente pecado *contra la caridad*, no lo es directamente—a no ser en la raíz del afecto interior y en los efectos—, sino que de un modo inmediato es verdadera injusticia.

Santo Tomás supone una *teoría de la fama* y del derecho a la misma, que hemos de recordar. Los puntos que considera son: el concepto de detracción (a.1), su naturaleza moral como pecado (a.2) y su gravedad (a.3); por fin, la responsabilidad de los que cooperan a la difamación (a.4).

I. La detracción como lesión de la fama (a.1)

El vicio de la *detracción*, sea como simple *difamación* o *maledicencia*, sea como *calumnia*, aparece en primer plano, para el análisis teológico del Aquinate, no por alguna otra malicia de falsedad o aversión al prójimo en él con frecuencia implicado, sino por ser disminución o daño de *la fama* del prójimo. Para conocerlo se ha de hacer resaltar primero este otro bien humano.

La *fama*—de *fando* = lo que se dice de uno, su reputación o nombre—tiene una primera acepción genérica: *es la divulgación del conocimiento y noticia de una cosa*. Se habla de la fama que alcanzó tal acontecimiento o personaje, de la buena o mala fama, hasta de la fama de malhechor, de ladrón, etc.

Pero, en su sentido propio, la fama verdadera es la buena. Equivale *al buen nombre o reputación* de alguien. Y se define como *la estimación común de la excelencia de una persona*. Aquel tiene mucha fama o buena fama cuyas excelentes cualidades y hechos son celebrados y propalados, por lo que se forma una opinión común favorable de él. Se dice que es un excelente profesor, comerciante, excelente en tal aspecto o cualidad.

Pero la fama verdadera es *principalmente de la virtud* y sólo secundariamente de las demás cualidades intelectuales o humanas en general, de la competencia profesional, fortuna, belleza, etc. Por eso, Soto la definía como algo que realza y envuelve la dignidad humana, como *la justa apreciación de nuestra dignidad* y nuestros méritos por los demás: *Bona aestimatio quae de homine habetur seu illaesae dignitatis status, moribus et legibus comprobatus* [1].

La fama es un concepto muy afín *al honor*. Ambos se fundan en las dotes excelentes y perfección del hombre. El honor es el signo externo de la estima que se tiene de esta excelencia, *el testimonio* que damos de la misma por muestras de respeto. La fama es la común estima que se tiene de uno ausente. El honrarle a uno y darle tales señales de honor nacerá de la buena opinión que se tenga de él. La fama es, pues, *la causa* de tal honor.

Y debemos sentar como principio básico que

Toda persona, física o moral, tiene un derecho natural a la fama ordinaria, derecho absoluto a la fama verdadera y relativo a la fama estimada, mientras no sea públicamente difamada.

Se trata, en efecto, de uno de los bienes del espíritu más nobles y de igual valor que el honor, puesto que se funda en la misma excelencia de la persona y de sus hechos, y sobre el que tiene el hombre legítima posesión, como *su patrimonio moral* y prolongación de su dignidad personal. *Inter res temporales videtur fama esse pretiosior*, vuelve a repetir el Angélico (a.2). El hombre, pues, tiene estricto *derecho* a ella como a su propia *integridad física* y exige de los demás ser tratado con aquella estima y respeto con que se trata a todas las gentes honestas de su clase y condición, mientras no haya destruído con hechos indignos y públicos esa base de estimación común.

Esta exigencia de derecho natural se extiende sólo a la fama *ordinaria* o *común*, no a la *extraordinaria*, a la que nadie tiene derecho si no la ha conquistado con hechos y cualidades salientes. Y es *derecho y propiedad absoluta sobre la fama verdadera*, la que responde y ha adquirido con su propio obrar.

A la *fama estimada*, que en realidad es falsa—de un pecador que con sus vicios ocultos ha perdido su honradez—, es también sentir unánime de los teólogos que se tiene justo derecho, aunque haya divergencias en señalar su fundamento [2]. La interpretación verdadera parece ser que tal derecho no reconoce un fundamento *positivo* y *directo* en los propios actos y honradez, sino se funda *negativamente* en ellos; el pecador oculto tiene *posesión legítima* de la buena fama pública, pues cada uno puede exigir se le estime y trate con honor, siempre que aparece públicamente que obra con rectitud y mientras que con malos hechos públicos no pruebe lo contrario: *Nemo praesumitur malus nisi probetur*.

Se funda además, *indirectamente, en la necesidad social*, porque sería un gran mal para el orden y la paz públicos el que se divulgaran los crímenes ocultos, por los odios y discordias que de ahí surgirían. Y en la misma necesidad del *bien privado*, porque la buena fama, al menos aparente, es muy necesaria para la buena conducta del individuo, que le retrae así de mayores pecados, y para su actuación social en la vida profesional y en el trato común, que encuentran obstáculos, a veces insuperables, en el desprestigio y la infamia públicas.

Derecho que ya no es universal, sino *relativo*, condicionado y limi-

---

[1] D. Soto, *Relectio de ratione tegendi et detegendi secretum* q.3 a.1.

[2] I. Farraher, *Detractio et ius ad famam*: Per. de re mor. can., 41 (1952) p.6-14; M. Zalba, *Theol. Mor. Summa* II n.994.

tado por un bien mayor, y que cesa cuando un bien notable, público o privado, lo exijan [3].

Todas estas consideraciones han de aplicarse también a las *personas morales,* asociaciones, corporaciones, etc. Valen aquí las mismas razones, pues la buena reputación pública les es necesaria para desarrollar su propia vida. Vale también, aunque en menor escala, para los muertos, en los cuales el sujeto del derecho, que es el alma, perdura. A la fama verdadera tienen pleno derecho, pero a la aparente y estimada en mucho menor grado, porque ya no les es necesaria para la vida social ni les causa dolor o perturba el bien público.

* * *

Supuestas estas nociones, se hace bien patente la idea de la injusticia contraria. En su nombre técnico y clásico latino es llamada *detracción* (*detractio* de *detrecto,* a su vez de *tracto* = arrastrar con violencia). Tanto éste como los términos originales *detrahere, subtrahere,* retienen el mismo sentido de substraer, disminuir, denigrar la fama. La detracción significa *la difamación* en todas sus formas, maledicencia, calumnia, etc. La idea y término vulgar de *murmuración* se refiere en su sentido original más bien a quejas, críticas por lo bajo. Pero su sentido actual es casi coincidente con el de difamación en todas sus formas y se emplea, sobre todo, para designar *lo imperfecto* en este género de detracciones.

Santo Tomás emplea la definición ya usada por San Alberto Magno, y que procede del comentario de Hesiquio al Levítico. La detracción es *denigratio alienae famae per verba occulta* [4]. Difamar es denigrar la fama de otro disminuyéndola o produciendo, con palabras y narraciones, mala reputación de él. Pues así como la buena fama *esclarece* el nombre de uno, la difamación *denigra y ensombrece,* empañando como una mancha la dignidad y honor personal.

La difamación se verifica *con palabras ocultas,* de murmullo o murmuración, que suponen a la persona difamada *ausente* e ignorante. Pero requiere que se digan los defectos del ausente delante de otros, uno o muchos (a.1 ad 1). Tal es su diferencia doble respecto de la contumelia o ultraje: *a)* ésta deroga el honor, y la detracción disminuye la fama; *b)* en el ultraje se lanzan a otro los defectos a la cara, implicando desprecio; mas el murmurador propala los defectos y vicios de otro a espaldas de él, implicando temor y astucia y como robándole su crédito y buen nombre. Por eso, dice el Angélico, la diferencia entre contumelia y detracción es como entre la rapiña y el robo; en ambos se roba y substrae el tesoro espiritual del honor del prójimo; pero en la contumelia, de un modo manifiesto; en la detracción, oculta y dolosamente.

Por último, la detracción ha de ser *injusta* y formal para que constituya este pecado. La difamación *material* y sin intención torcida, de quien revela un vicio oculto de otro por causa justa, es lícita.

La detracción es una sola *especie moral* de injusticia, porque la fama del prójimo es un bien global único, cualesquiera que sean los defectos y crímenes que se imputen. Sólo *la calumnia* añade nueva *especie a la detracción simple,* por la mentira que entraña, la cual, no obstante, es especie extrínseca a la lesión de la fama como tal. La calumnia añade, pues, sobre la maledicencia, la circunstancia agravante de *mayor injusticia* junto con el pecado de mentira.

En cambio, los modos accidentales de difamar al prójimo son numerosos. Santo Tomás menciona siete modalidades distintas de difamación,

[3] MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.426
[4] A.1 obi.1; C. SPICQ, *La justice* cit., p.303

directa e indirecta, y todas ellas muy comunes. Es la enumeración que procede de Hesiquio, ya reportada por San Alberto [5].

II. Gravedad de la detracción (a.2.3)

También es verdad bien cierta que *la detracción formal, simple o calumniosa, es pecado de injusticia grave en su género.*

En el plano teológico constituye *una doctrina católica,* constantemente enseñada en el Magisterio universal ordinario de la Iglesia. Las proposiciones condenadas por Inocencio XI (D 1193-4) señalan la gravedad de dos casos de difamación y calumnia.

Es, a la vez, enseñanza muy común en la Sagrada Escritura. Los textos bíblicos hablan del valor espiritual de la fama y el buen nombre, superior a los tesoros materiales [6]. Por ello se prohibe toda detracción (Prov. 24,21). San Pablo lo enumera entre los pecados que merecen la condenación eterna (1 Cor. 6,10; Rom. 1,30). Y en la Epístola de Santiago, en que tan duramente se combaten los pecados de la lengua (Iac. c.3), se condena entre ellos el de la «detracción» o murmuración entre los hermanos (Iac. 4,11), y se aduce la sentencia luminosa: *El que no falta con la palabra es varón perfecto* (Iac. 3,2).

Es bien patente la malicia de *injusticia* que encierra este vicio, pues ya hemos visto el derecho natural, inherente a la persona humana, a la posesión de la fama y buen nombre. El detractor, con su calumnia o maledicencia, *roba al prójimo* y le substrae, contra su voluntad, parte de este bien inapreciable, tan necesario para su vida y actuación humanas, por lo que comete injusticia contra él. La *justicia social* y la *caridad* también prohiben este vicio, ya que de la manifestación y difusión libre de los vicios ocultos se seguirían tantos trastornos para la paz y el orden social.

Respecto de su gravedad comparativa, afirma el Aquinate que la *detracción es más grave que el hurto,* si bien inferior en gravedad al homicidio y adulterio y a la misma contumelia (a.3). Y es que, dentro de la triple gradación de bienes humanos, la fama es un valor superior a los bienes de fortuna, aunque, como bien exterior, inferior a la vida corporal. La contumelia es mayor pecado, porque supone más desprecio e injuria, como la rapiña respecto del hurto.

Mas, como toda injusticia, la difamación no es siempre grave, pues admite parvedad de materia en un amplísimo margen. Son, a no dudarlo, mucho más frecuentes las faltas leves en este campo, bien por la misma ligereza de los pecados de la lengua o por las varias condiciones de la persona que difama y la difamada, etc., que nos abstenemos de detallar. *Para la difamación grave* haría falta, al menos, narrar algún delito grave y plenamente oculto de una persona de buen nombre a otros, lo que implicara un grave daño en su fama.

Consecuencias: 1.ª Obligación de reparar la fama

El Angélico intima expresamente esta obligación (a.2), común a todos los pecados de injusticia.

Toda detracción injusta lleva implicada la obligación de eficaz reparación o restitución de la fama lesionada y de todos los daños materiales que de ello se siguieren.

[5] A.1 ad 3; HESYCH., *Comment. in Lev.* 16,18. Cf. C. SPICQ, *La justice* cit., p.303.
[6] Eccl. 7,1; 10,11; Eccli. 41,15; Prov. 22,1.

La obligación afecta a toda difamación, bien fuera hecha por calumnias o por revelación de pecados ocultos. Ambas implican lesión de un derecho estricto, pues que el prójimo se hallaba en posesión legítima de su fama, verdadera o estimada. Y la *desigualdad de la injusticia subsiste* mientras no se dé satisfacción cumplida y se repare eficazmente esa pérdida del buen nombre.

También deben compensarse todos los daños materiales que el difamador ha causado. Su acción es injusta y le constituye en injusto damnificador. Y, por desgracia, *los daños reales* que pueden producirse de una difamación, calumniosa o no, son muchos. Se puede provocar, por detracciones injustas, la expulsión del infamado de su oficio o empleo, impedir que se arregle un negocio, que se obtenga una herencia, un puesto o cargo. Todos estos daños han de restituirse al damnificado o sus herederos.

Pero *el modo de reparación de la fama en sí*, que es personal, puede ofrecer dificultades y al menos ser susceptible de dos formas distintas, que Santo Tomás mencionaba antes (q.62 a.2 ad 2).

a) Si se trata de *calumnia*, el infamador debe retractarla eficazmente, en público o en privado, aun difamándose él mismo y manifestando, si es necesario, que mintió. De ordinario, en las retractaciones públicas no hará falta eso. Bastará la declaración de haberse equivocado, de haber padecido un engaño, recibido falsa información o fórmulas similares.

b) Pero en caso de *difamación simple* la dificultad es mayor, ya que los defectos divulgados son verdaderos. Bastará acudir a medios indirectos, de mayores alabanzas, de excusas, etc., para deshacer el mal efecto. El Angélico incluso indica, a falta de otros medios, *la compensación pecuniaria*, que al menos obliga por sentencia judicial, cuando la reparación de la fama, como la de agravios, es exigida *por vía jurídica*.

Existen, por fin, *causas que excusan* de esta carga, similares a las de toda restitución: *La ausencia del daño*, si la mala fama de hecho no se divulgó, porque se impidió el daño, otros ya lo sabían, etc. *Cese del daño*, porque la difamación ya se ha olvidado, habiendo recobrado el sujeto su crédito. *Impotencia*, si la reparación se hace moralmente imposible, porque se ha divulgado el delito por otra vía, etc. *Mutua compensación o condonación*, si ambas partes se han infamado mutuamente o porque, siendo gentes que no suelen restituir, se presume que se perdonan.

2.ª La detracción material o no injusta

También el Angélico considera, en el artículo 2, este aspecto complementario, que ofrece dos modalidades de detracción simplemente material o no culpable: la *manifestación* de un delito oculto y la *divulgación* de crímenes notorios. Se señalan comúnmente así las reglas de su licitud:

a) La revelación de un delito oculto es lícita y a veces obligatoria por causas proporcionalmente graves.

Se trata entonces de simple *detracción material*, pues ya dijimos que el pecador oculto tiene sólo *derecho relativo* a su fama aparente, condicionado a otros derechos o bienes superiores. Cesa entonces cuando se intenta conseguir este mayor bien, y la acción se torna indiferente *según la regla moral del voluntario indirecto*, ya que se sigue, junto con el mal efecto de infamia del prójimo, el otro bueno de una noticia útil al prójimo, y el mayor bien es razón suficiente para revelar el secreto defecto.

Las causas que justifican tal manifestación son bien conocidas, y el Aquinate las ha enumerado antes (q.70 a.1 ad 2): *El bien común*, que a veces exige, no sólo permite la declaración de faltas graves, cuando se ha de denunciar a quienes causan un daño de corrupción general. *El bien del mismo delincuente*, cuyas culpas se han de manifestar a veces a los superiores para la corrección y enmienda. *El bien de un tercero*, a quien se le puede, y a veces debe, advertir del peligro que le amenaza o del mal que le hacen con el pecado oculto, como a los amos el que los criados les roban; a la novia, el mal contagioso del novio, etc. *El bien del que revela*, el cual, en propia defensa o para su gobierno, quiere consultar, revelando el crimen oculto a persona prudente.

b) Revelar sin causa suficiente crímenes notorios o del dominio público a quienes los ignoran no es de suyo contrario a la justicia, aunque sí de ordinario culpa leve contraria a la caridad.

Se trata de faltas o crímenes que se han hecho más o menos públicos por la fama, con notoriedad de hecho o de *derecho*, por haber recibido sanción pública. En tales casos, el culpable ya ha perdido su derecho estricto a la fama, en virtud de la sentencia del juez o por la publicidad y divulgación del hecho. Una divulgación mayor, a personas que no conocen los hechos, es siempre en mayor daño y pérdida de la fama para el culpable, y lleva consigo pecado leve *contra la caridad*, a la vez que de mal ejemplo y escándalo para los oyentes. Tal es el pecado al menos siempre contenido en el vicio corriente de *la murmuración y crítica*.

A veces incluirá todavía *alguna injusticia*, cuando el crimen oculto se ha propalado por medios injustos y difamación culpable de otros. Su mayor divulgación no podrá ser, sin embargo, culpa grave.

La publicidad y crítica de crímenes ya notorios puede tener su justificación y *plena licitud*, por el bien común, *en la información de la prensa*. De igual suerte, la divulgación de los crímenes ocultos de los antepasados podrá tener su razón de ser por el cuidado de la verdad científica y de la plena objetividad histórica *en los investigadores* y divulgadores *de la historia*. Pero no hace falta recordar que ambas profesiones, máxime la del periodismo, de la prensa en general, han de ir sometidas a un riguroso código de moral profesional, uno de cuyos principios básicos debe ser el cuidado exquisito de la verdad y de la exacta información objetiva.

III. Los cooperadores a la detracción (a.4)

Santo Tomás considera, por último, el caso tan común de los que participan o cooperan en las habladurías y conversaciones de detracción y murmuración. Señala que pueden participar *activamente* a este pecado por los varios medios de cooperación *eficaz* al mismo, o sólo de un modo *pasivo*. Y su doctrina sobre la culpabilidad en ambos casos puede expresarse así:

Los cooperadores directos y activos a la detracción, sea por inducción a la misma, por aprobación o consentimiento en ella, pecan contra la justicia como el mismo detractor, y a veces contra la caridad para con él; los cooperadores indirectos, que no impiden la detracción, no se excusan de ordinario de falta contra la caridad.

Los primeros, en efecto, que toman *parte activa* en la difamación, alabando, aprobando, preguntando más, son cooperadores directos y causa eficaz de un pecado de injusticia. De ellos dice el Angélico que

son cómplices del mismo pecado, y a veces pecan más que el primer detractor.

Los segundos son los que oyen la difamación y, aunque no tomen parte en ella, se callan o no la impiden. Pecan sólo contra la caridad y en menor grado, porque no impiden el mal espiritual del prójimo y el daño para el difamado. Su falta, de ordinario, *es venial,* porque tienen *deber positivo* de resistir e impedir la falta, siempre que sea posible, refutando, imponiendo silencio o con otras señales positivas de desaprobación (a.4 ad 2). Los superiores tienen mayor obligación y pueden ser reos de culpa grave si, oyendo una calumnia o difamación grave, no la corrigen.

CUESTION 73

(In quatuor articulos divisa

De detractione

De la detracción

Ahora trataremos de la detracción.

Sobre esta materia resolveremos cuatro asuntos:

Primero: qué es la detracción.

Segundo: si es pecado mortal.

Tercero: su comparación con otros pecados.

Cuarto: si peca una persona por escuchar la difamación.

Deinde considerandum est de detractione (cf. q.72 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: quid sit detractio.

Secundo: utrum sit peccatum mortale.

Tertio: de comparatione eius ad alia peccata.

Quarto: utrum peccet aliquis audiendo detractionem.

ARTICULO 1

Utrum detractio sit «denigratio alienae famae per occulta verba» *

Si la detracción se define convenientemente diciendo que es "la denigración de la fama ajena por palabras ocultas"

Dificultades. Parece que la detracción no es "la denigración de la fama ajena por palabras ocultas", como algunos la definen.

1. Lo oculto y lo manifiesto son circunstancias que no constituyen la especie del pecado, ya que es accidental a éste el que sea conocido por muchas o por pocas personas. Mas

Ad primum sic proceditur. Videtur quod detractio non sit "denigratio alienae famae per occulta verba", ut a quibusdam [1] definitur.

1. Occultum enim et manifestum sunt circumstantiae non constituentes speciem peccati: accidit enim peccato quod a multis sciatur vel a paucis. Sed illud

* Infra q.74 a.1; *In Rom.* 1 lect.8

[1] Cf. ALBERTUM MAG., *Summa theol.* p.2 q.117 memb.2 a.1

quod non constituit speciem peccati non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in eius definitione. Ergo ad rationem detractionis non pertinet quod fiat per occulta verba.

2. Praeterea, ad rationem famae pertinet publica notitia. Si igitur per detractionem denigretur fama alicuius, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

3. Praeterea, ille detrahit qui aliquid subtrahit vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicuius etiam si nihil subtrahatur de veritate: puta cum aliquis vera crimina alicuius pandit. Ergo non omnis denigratio famae est detractio.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 10,11: "Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occulte detrahit". Ergo occulte mordere famam alicuius est detrahere.

todo aquello que no constituye la especie del pecado, no pertenece a su esencia ni debe entrar en su definición. Luego no es esencial a la detracción el que se realice por medio de conversaciones secretas.

2. La pública opinión es esencial al concepto de reputación o fama. Luego, si la difamación consiste en denigrar la fama de una persona, no podrá realizarse por medio de conversaciones secretas, sino por palabras dichas en público.

3. El que detrae, substrae o disminuye algo de un ser. Mas algunas veces se denigra la reputación de un hombre aun sin substraer nada a la verdad; por ejemplo, si se revelan crímenes verdaderos de alguien. Luego no toda denigración de la fama es detracción.

Por otra parte, se lee en el Antiguo Testamento: "La serpiente muerde en silencio, y el que difama secretamente a otro no hace menos que aquélla". Luego morder ocultamente la fama de alguien es difamar.

Respondeo dicendum quod sicut facto aliquis alteri nocet dupliciter, manifeste quidem sicut in rapina vel quacumque violentia illata, occulte autem sicut in furto et dolosa percussione; ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem laedit: uno modo, in manifesto, et hoc fit per contumeliam, ut supra dictum est (q.72 a.1; a.4 ad 3); alio modo, occulte, et hoc fit per detractionem. Ex hoc autem quod aliquis manifeste verba contra alium profert, videtur eum parvipendere, unde ex hoc ipso exhonoratur; et ideo contumelia detrimentum affert honori eius in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quam parvipendere: unde non directe infert detrimentum honori, sed famae; inquantum, huiusmodi verba occulte proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt facit malam opi-

Respuesta. Así como se puede dañar a otra persona por obra de dos maneras: públicamente, como ocurre en la rapiña o cualquier violencia inferida, y ocultamente, como acontece en el hurto o en la agresión con perfidia, así también puede lesionarse a otro de palabra en dos formas: públicamente, y entonces hay contumelia, como ya se ha expuesto, y ocultamente, y hay detracción. Cuando alguien profiere públicamente palabras contra otro, muestra que le estima en poco, y, en consecuencia, por eso mismo le deshonra; de ahí que la contumelia cause detrimento al honor de aquel contra quien se profiere. Mas el que en secreto habla contra otra persona, parece que la teme más bien que la menosprecia, y por eso no infiere directamente detrimento a su honor, sino a su reputación, en cuanto que el hombre

que profiere ocultamente tales palabras hace de su parte lo posible para que los oyentes formen mala opinión de aquel a quien denigra. Parece, en efecto, que lo que intenta y se propone con su difamación es que sean creídas sus palabras.

Por todo esto, resulta evidente que la detracción difiere de la contumelia por dos conceptos: Primero, por razón del modo de expresión, puesto que el contumelioso habla contra alguien abiertamente, mientras que el detractor habla en secreto. Segundo, por el fin intentado o daño inferido, ya que el contumelioso lesiona el honor, y el detractor, la fama.

Soluciones. 1. En las conmutaciones involuntarias, a las cuales se reducen todos los daños inferidos al prójimo por palabras o por actos, la clandestinidad y la publicidad diversifican la especie del pecado, porque lo involuntario por violencia es diferente de lo involuntario por ignorancia, según se ha expuesto.

2. Las palabras de detracción se llaman secretas, no en absoluto, sino respecto de aquel a quien se refieren, pues se profieren en ausencia suya y sin que lo sepa, mientras que el contumelioso habla en la cara del interesado. Por consiguiente, si uno habla mal de otro en su ausencia y delante de mucha gente, hay detracción, mientras que, si sólo el ofendido está presente, hay contumelia. No obstante, también, si se habla mal de un ausente a una sola persona, se lesiona la fama de aquél, no total, sino parcialmente.

3. Se dice que uno es detractor, no porque atenta a la verdad, sino porque disminuye la fama del prójimo, lo cual se verifica unas veces directa y otras indirectamente. Directamente, de cuatro modos: Primero, cuando imputa una cosa falsa a otro. Segundo, cuando con sus palabras exagera los pecados de éste. Tercero, cuando revela lo secreto. Cuarto, cuando dice que una acción buena ha sido hecha con mala intención. E intentione factum. Indirecte autem: vel negando bonum alterius; vel malitiose reticendo.

Ad primum ergo dicendum quod in voluntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo vel facto, diversificat rationem peccati occultum et manifestum: quia alia est ratio involuntarii per violentiam, et per ignorantiam, ut supra dictum est (q.66 a.4).

Ad secundum dicendum quod verba detractionis dicuntur occulta non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur: quia eo absente et ignorante, dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio male loquatur coram multis, ea absente, detractio est: si autem eo solo praesente, contumelia est. Quamvis etiam si uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam eius, non in toto, sed in parte.

Ad tertium dicendum quod aliquis dicitur detrahere non quia diminuat de veritate, sed quia diminuit famam eius. Quod quidem quandoque fit directe, quandoque indirecte. Directe quidem, quadrupliciter: uno modo, quando falsum imponit alteri; secundo, quando peccatum adauget suis verbis; tertio, quando occultum revelat; quarto, quando id quod est bonum dicit mala intentione factum. Indirecte autem: vel negando bonum alterius; vel malitiose reticendo.

directamente, ya negando el bien que otro hace, ya lanzando reticencias con malicia.

ARTICULO 2

Utrum detractio sit peccatum mortale [1]

Si la detracción es pecado mortal

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod detractio non sit peccatum mortale.

1. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod, sicut dictum est (a.1 ad 3), ad detractionem pertinet, est actus virtutis: vel caritatis, dum aliquis fratris peccatum occultum eius emendationem intendens; vel etiam est actus iustitiae, dum aliquis fratrem accusat. Ergo detractio non est peccatum mortale.

2. Praeterea, super illud Prov. 24,21, "Cum detractoribus non commiscearis", dicit Glossa [2]: "Hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum". Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur: quia multi abstinent a peccato mortali, peccata autem venialia sunt quae in omnibus inveniuntur. Ergo detractio est peccatum veniale.

3. Praeterea, Augustinus, in homilia "De igne purg." [3], inter "poenalia minuta" ponit, "quando cum omni facilitate vel temeritate maledicimus", quod pertinet ad detractionem. Ergo detractio est peccatum veniale.

Sed contra est quod Rom. 1,30 dicitur: "Detractores, Deo odibiles": quod Deo additur, ut dicit Glossa [4], "ne leve putetur propter hoc quod consistit in verbis".

Dificultades. Parece que la detracción no es pecado mortal.

1. No es pecado ningún acto de virtud. Ahora bien, revelar el pecado oculto que, como hemos expuesto, constituye la detracción, es acto de virtud, bien de caridad, cuando se denuncia el pecado del hermano procurando su enmienda, o bien de justicia, cuando se formula acusación contra el hermano. Luego la detracción no es pecado mortal.

2. Sobre aquel texto del libro de los Proverbios: "No te mezcles con los difamadores", comenta la Glosa: "En este vicio especialmente incurre casi todo el género humano". Mas ningún pecado mortal se encuentra en todo el género humano, porque muchas personas se abstienen de caer en él, mientras que los pecados veniales se cometen por todos. Luego la detracción es pecado venial.

3. San Agustín, en una homilía sobre "el fuego del purgatorio", coloca entre los "pecados leves" la maledicencia, "en que incurrimos con gran facilidad o temeridad", lo cual pertenece a la difamación. Luego ésta es pecado venial.

Por otra parte, escribe San Pablo: "Los detractores son aborrecidos por Dios", y esto se consigna, según la Glosa, "para que no se juzgue que esta falta es ligera por sólo consistir en palabras".

---

[1] *In Rom.* 1 lect. 5.
[2] *Ord.*: RABANUS MAURUS, *In Prov.* 24,21: ML 111,750.
[3] *Serm. suppos.* sermo 394: ML 39,1717.
[4] *Ordin.* et LOMBARDI: ML 191,1335.

Respuesta. Como se ha expuesto, los pecados de palabra deben ser juzgados principalmente conforme a la intención del que las pronuncia. Ahora bien, la detracción, por su naturaleza, se ordena a denigrar la reputación de alguien. De ahí que sea propiamente detractor el que habla de alguien en su ausencia con el fin de denigrar su fama. Y arrebatar a una persona su reputación es cosa muy grave, puesto que entre los bienes temporales parece que la fama es el más valioso, entrañando su pérdida el quedar privado el hombre de la posibilidad de hacer bien una multitud de cosas. Por este motivo, léese en la Escritura: "Conserva con cuidado la buena reputación, porque será para ti un bien más estable que mil tesoros grandes y preciosos". Por tanto, la detracción, de suyo, es pecado mortal.

Puede, sin embargo, ocurrir algunas veces que una persona pronuncie palabras por las que se lesione la fama de alguien sin tener esta intención, sino otra cualquiera; mas esto no es difamar directa y formalmente hablando, sino sólo materialmente y de una manera accidental. Y si las palabras que quebrantan la reputación ajena son proferidas por alguien en atención a un bien o a un fin necesario y observando las debidas circunstancias, no hay pecado ni puede hablarse de detracción.—Mas, aunque las pronuncie por ligereza de espíritu o por alguna causa no necesaria, no hay pecado mortal, a menos que lo que dice sea tan grave que perjudique notablemente la fama de alguien, sobre todo en lo relativo a la honestidad de la vida, pues entonces por la calidad misma de las palabras habría pecado mortal.

Y tiene uno la obligación de restituir la fama del mismo modo que se ha de restituir cualquier cosa robada, en la forma ya expuesta al tratar de la restitución.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (q.72 a.2) dictum est, peccata verborum maxime sunt ex intentione dicentis diiudicanda. Detractio autem, secundum suam rationem, ordinatur ad denigrandam famam alicuius. Unde ille, per se loquendo, detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur, eo absente, ut eius famam denigret. Auferre autem alicui famam valde grave est: quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cuius defectum homo impeditur a multis bene agendis. Propter quod dicitur Eccli. 41,15: "Curam habe de bono nomine: hoc enim magis permanebit tibi quam mille thesauri magni et pretiosi". Et ideo detractio, per se loquendo, est peccatum mortale.

Contingit tamen quandoque quod aliquis dicit aliqua verba per quae diminuitur fama alicuius, non hoc intendens, sed aliquid aliud. Hoc autem non est detrahere per se et formaliter loquendo, sed solum materialiter et quasi per accidens. Et si quidem verba per quae fama alicuius diminuitur proferat aliquis propter aliquod bonum vel necessarium debitis circumstantiis observatis, non est peccatum: nec potest dici detractio.—Si autem proferat ex animi levitate, vel propter aliquid non necessarium, non est peccatum mortale: nisi forte verbum quod dicitur sit adeo grave quod notabiliter famam alicuius laedat, et praecipue in his quae pertinent ad honestatem vitae; quia hoc ex ipso genere verborum habet rationem peccati mortalis.

Et tenetur aliquis ad restitutionem famae, sicut ad restitutionem cuiuslibet rei subtractae: eo modo quo supra dictum est (q.62 a.2 ad 2), cum de restitutione ageretur.

Ad primum ergo dicendum quod revelare peccatum occultum alicuius propter eius emendationem denuntiando, vel propter bonum publicae iustitiae accusando, non est detrahere, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod glossa illa non dicit quod detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit, "paene". Tum quia "stultorum infinitus est numerus" (Eccle. 1,15), et pauci sunt qui ambulant per viam salutis. Tum etiam quia pauci vel nulli sunt qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicunt unde in aliquo, vel leviter, alterius fama minoratur: quia, ut dicitur Iac. 3,2, "si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir".

Ad tertium dicendum quod Augustinus loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate ex lapsu linguae.

Soluciones. 1. Revelar un pecado oculto del prójimo, ya denunciándolo para lograr su enmienda, ya formulando acusación a causa del bien de la justicia pública, no es difamar, como hemos expuesto.

2. La glosa citada no dice que la detracción se encuentre en todo el género humano, sino que añade "casi". Así, la Escritura dice: "Es infinito el número de los necios", y son pocos los que caminan por la vía de la salvación. También puede afirmarse que hay pocos hombres — o ninguno—que alguna vez no digan, por ligereza de espíritu, algo con que se lesione ligeramente la fama de una persona en algún punto, pues, como dice el apóstol Santiago, "el que no ofende de palabra, es varón perfecto".

3. San Agustín se refiere al caso en que una persona revele una falta leve de otra sin intención de perjudicarla, y sólo por ligereza de espíritu o por descuido de lengua.

ARTICULO 3

Utrum detractio sit gravius omnibus peccatis quae in proximum committuntur

Si la detracción es el pecado más grave de los que se cometen contra el prójimo

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod detractio sit gravius omnibus peccatis quae in proximum committuntur.

1. **Quia super illud Ps. 108,4,** "Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi", dicit Glossa[5]: "Plus nocent in membris detrahentes Christo, quia animas crediturorum interficiunt, quam qui eius carnem, mox resurrecturam, peremerunt". Ex quo videtur quod detractio sit gravius peccatum quam homicidium: quanto gravius est occidere animam quam occidere corpus. Sed homicidium

Dificultades. Parece que la detracción es el pecado más grave de todos los que se cometen contra el prójimo.

1. Sobre la frase del salmista: "En vez de amarme, hablan mal de mí", dice la Glosa: "Más daño causan a Cristo los que le difaman en sus miembros, pues matan las almas de los que habían de creer, que los que crucificaron su carne, que había de resucitar después". De aquí se desprende que la detracción es un pecado más grave que el homicidio, en la medida en que es más grave

[5] *Ordin.*; AUGUST., *Enarr. in Psalm* ps.108,4: ML 32,1433

matar el alma que matar el cuerpo. Ahora bien, el homicidio es el pecado más grave de los que se cometen contra el prójimo. Luego la detracción es el pecado más grave de todos.

2. La detracción parece ser un pecado más grave que la contumelia, puesto que el hombre puede repeler la contumelia y no la detracción oculta. Mas la contumelia, a su vez, parece ser mayor pecado que el adulterio, ya que el adulterio une dos personas en una sola carne, mientras que la contumelia divide en muchos aspectos a los que están unidos. Luego la detracción es mayor pecado que el adulterio, que tiene mucha gravedad entre los otros pecados que se cometen contra el prójimo.

3. La contumelia nace de la ira, y la detracción de la envidia, como señala San Gregorio.' Ahora bien: siendo la envidia un pecado mayor que la ira, la detracción será pecado más grave que la contumelia, y, por tanto, resulta lo que anteriormente hemos dicho.

4. Un pecado es tanto más grave cuanto más grave defecto produce. Mas la detracción causa un gravísimo defecto, a saber, la ceguera de la mente, pues dice San Gregorio: "¿Qué otra cosa hacen los detractores sino soplar en el polvo, llenándose con él los ojos, de manera que, mientras más difaman, menos ven la verdad?" Luego la detracción es el pecado más grave de todos los que se cometen contra el prójimo.

Por otra parte, es más grave pecar de obra que de palabra. Y la detracción es pecado de palabra, mientras que el adulterio, el homicidio y el hurto son pecados de obra. Luego la detracción no es más grave que los demás pecados contra el prójimo.

Respuesta. Los pecados cometidos contra el prójimo deben calificarse

est gravius inter cetera peccata quae in proximum committuntur. Ergo detractio est simpliciter inter omnia gravior.

2. Praeterea, detractio videtur esse gravius peccatum quam contumelia: quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem. Sed contumelia videtur esse malus peccatum quam adulterium: per hoc quod adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detractio est malus peccatum quam adulterium: quod tamen, inter alia peccata quae sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

3. Praeterea, contumelia oritur ex ira, detractio autem ex invidia: ut patet per Gregorium, XXXI "Moral."[6] Sed invidia est malus peccatum quam ira. Ergo et detractio est malus peccatum quam contumelia. Et sic idem quod prius.

4. Praeterea, tanto aliquod peccatum est gravius quanto graviorem defectum inducit. Sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excaecationem mentis: dicit enim Gregorius[7]: "Quid aliud detrahentes faciunt nisi quod in pulverem sufflant et in oculos suos terram excitant: ut unde plus detractionis perflant, inde minus veritatis videant?" Ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quae committuntur in proximum.

Sed contra, gravius est peccare facto quam verbo. Sed detractio est peccatum verbi: adulterium autem et homicidium et furtum sunt peccata in factis. Ergo detractio non est gravius ceteris peccatis quae sunt in proximum.

Respondeo dicendum quod peccata quae committuntur in proximum sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta quae proximo inferuntur: quia ex hoc habent rationem culpae. Tanto autem est malus nocumentum quanto malus bonum demitur. Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animae et bonum corporis et bonum exteriorum rerum, bonum animae, quod est maximum, non potest alicui ab alio tolli nisi occasionaliter, puta per malam persuasionem, quae necessitatem non infert: sed alia duo bona, scilicet corporis et exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis praeeminet bono exteriorum rerum, gravia sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori quam ea quibus infertur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cetera peccata quae sunt in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi iam actu existens: consequens est autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanae, per quam est introitus ad vitam. Consequenter autem sunt exteriora bona. Inter quae, fama praeeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis: unde dicitur Prov. 22,1: "Melius est nomen bonum quam divitiae multae". Et ideo detractio, secundum suum genus, est malus peccatum quam furtum, minus tamen quam homicidium vel adulterium.—Potest tamen esse alius ordo propter circumstantias aggravantes vel diminuentes.

Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis, qui gravius peccat si ex deliberatione peccet quam si peccet ex infirmitate vel incautela. Et secundum hoc peccata locutionis habent aliquam levitatem: inquantum de facili ex lapsu linguae proveniunt, absque magna praemeditatione.

[6] C.45: ML 76,621.
[7] *Registrum* l.II indict.4 ep.2 *Ad Palladium*: ML 77, 1120.

esencialmente según el daño que le causan, puesto que de ello deriva su culpabilidad. Ahora bien: tanto mayor es el daño cuanto mayor es el bien que se destruye. Pero, habiendo tres clases de bienes del hombre: los del alma, los del cuerpo y las cosas exteriores, el bien del alma, que es el más excelso, no puede ser destruido por otra persona sino indirectamente; por ejemplo, por mal consejo que no entrañe necesidad, mientras que las otras dos clases de bienes, los del cuerpo y las cosas exteriores, pueden sernos arrebatados violentamente por otro. Y, puesto que el bien del cuerpo es superior a los bienes exteriores, son más graves los pecados que causan perjuicio al cuerpo que aquellos otros que producen daño en las cosas exteriores. Por consiguiente, entre los pecados que se cometen contra el prójimo, el más grave es el homicidio, por el que se destruye la vida del prójimo ya en acto existente; sigue después el adulterio, que va contra el orden legítimo de la generación humana, por la que se entra en la vida. Están, por último, los bienes exteriores, entre los que la reputación vale más que las riquezas, porque es más afín a los bienes espirituales; por lo que se lee en el libro de los Proverbios: "Mejor es el buen nombre que grandes riquezas". Por consiguiente, la detracción, por su naturaleza, es pecado más grave que el hurto, pero menos que el homicidio o el adulterio.—Sin embargo, puede alterarse esta jerarquía por las circunstancias agravantes o atenuantes que concurran.

Accidentalmente se valora la gravedad del pecado en relación con el delincuente, porque comete un pecado más grave si peca por deliberación que si peca por debilidad o imprevisión; y, con arreglo a esto, los pecados de palabra pueden ser leves en cuanto fácilmente proceden de un descuido de la lengua sin gran premeditación.

Soluciones. 1. Los que difaman a Cristo obstaculizando la fe de sus miembros, atentan a su divinidad, sobre la que descansa la fe. Por consiguiente, no cometen una simple detracción, sino una blasfemia.

2. Es pecado más grave la contumelia que la detracción, en cuanto entraña mayor desprecio del prójimo, igual que la rapiña es pecado más grave que el hurto, según se ha expuesto. Mas la contumelia no es pecado más grave que el adulterio, porque la gravedad de éste no se valora por la unión de los cuerpos, sino por el desorden que produce en la generación humana. Y el contumelioso no es causa suficiente de la enemistad entre otras personas, sino que sólo ocasionalmente separa a los que están unidos, en el sentido de que por el hecho de propalar los defectos de alguien aleja a otros hombres, en lo que puede, de la amistad de aquél, aunque a ello no sean constreñidos por sus palabras. Así, también el detractor es ocasionalmente un homicida, en cuanto por sus palabras da a otro ocasión para odiar o despreciar al prójimo. Por lo cual, en una carta de Clemente I se consigna que "los detractores son homicidas", es decir, indirectamente, pues "el que aborrece a su hermano es homicida", como escribe San Juan.

3. "La ira busca una venganza abierta", como observa Aristóteles. Por ello la detracción, que se realiza en secreto, no es hija de la ira, como la contumelia, sino más bien de la envidia, que procura por todos los medios amenguar la gloria del prójimo. Sin embargo, de ahí no se sigue que la detracción sea más grave que la contumelia, porque de un vicio menor puede provenir mayor pecado, y así de la ira nacen el homicidio y la blasfemia. El origen, en efecto, de todo pecado se determina por su inclinación a un fin, lo

Ad primum ergo dicendum quod illi qui detrahunt Christo impedientes fidem membrorum ipsius, derogant divinitati eius, cui fides innititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia.

Ad secundum dicendum quod gravius peccatum est contumelia quam detractio, inquantum habet maiorem contemptum proximi: sicut et rapina est gravius peccatum quam furtum, ut supra dictum est. Contumelia tamen non est gravius peccatum quam adulterium: non enim gravitas adulterii pensatur ex coniunctione corporum, sed ex deordinatione generationis humanae. Contumeliosus autem non sufficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum dividit unitos; inquantum scilicet per hoc quod mala alterius promit, alios, quantum in se est, ab eius amicitia separat, licet ad hoc per eius verba non cogantur. Sic etiam et detractor occasionaliter est homicida: inquantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis[8] dicitur "detractores esse homicidas", scilicet occasionaliter: quia "qui odit fratrem suum, homicida est", ut dicitur I Io. 3,15.

Ad tertium dicendum quod quia "ira quaerit in manifesto vindictam inferre", ut Philosophus dicit, in II "Rhet."[9], ideo detractio, quae est in occulto, non est filia irae, sicut contumelia; sed magis invidiae, quae nititur qualitercumque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quod detractio sit gravior quam contumelia: quia ex minori vitio potest oriri malus peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium et blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis: gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

Ad quartum dicendum quod quia "homo laetatur in sententia oris sui", ut dicitur Prov. 15,23, inde est quod ille qui detrahit incipit magis amare et credere quod dicit; et per consequens proximum magis odire; et sic magis recedere a cognitione veritatis. Iste tamen effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quae pertinent ad odium proximi.

[8] Cf. PSEUDUM CLEMENTEM ROMANUM, ep. decretal. 1 *Ad Iacob.*; GRATIANUM, *Decretum* p.2 causa 33 q.3 *De poenit.* d.1 can.24 *Homicidiorum*.
[9] C.2 n.1 (BK 1378a31).

que tiene lugar por la adhesión a bienes perecederos, mientras que la gravedad del pecado se determina en razón del apartamiento de los bienes verdaderos.

4. Puesto que "el hombre se complace en la sentencia de su boca", como dice la Sagrada Escritura, síguese que el que difama comienza a amar y creer más aquello que dice, y, por consiguiente, a aborrecer más al prójimo, separándose así cada vez más del conocimiento de la verdad. Sin embargo, este efecto puede derivarse también de otros pecados cometidos por el odio al prójimo.

ARTICULO 4

Utrum audiens qui tolerat detrahentem graviter peccet[a]

Si el que oye y tolera al detractor peca gravemente

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod audiens qui tolerat detrahentem non graviter peccet.

1. Non enim aliquis magis tenetur alteri quam sibi ipsi. Sed laudabile est si patienter homo suos detractores toleret: dicit enim Gregorius "Super Ezech."[10], homil.9: "Linguas detrahentium, sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant; ita per suam malitiam excitatas debemus aequanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat". Ergo non peccat aliquis si detractionibus aliorum non resistat.

2. Praeterea, Eccli. 4,30 dicitur: "Non contradicas verbo veritatis ullo modo". Sed quandoque aliquis detrahit verba veritatis dicendo, ut supra dictum est (a.1 ad 3). Ergo videtur quod non semper teneatur homo detractionibus resistere.

Dificultades. Parece que el que oye y tolera al detractor no peca gravemente.

1. Nadie está obligado a hacer por otro más que por sí mismo; ahora bien, es laudable que el hombre tolere pacientemente a sus detractores, pues escribe San Gregorio en una homilía sobre Ezequiel: "Del mismo modo que no debemos provocar intencionadamente las conversaciones de los detractores, a fin de que ellos no perezcan, también debemos soportar con ecuanimidad las suscitadas por su malicia para que se acreciente el mérito en nosotros". Luego no se peca si no se rechazan las detracciones dirigidas contra el prójimo.

2. Está escrito en los Sagrados Libros: "No contradigas nunca una palabra de verdad". Mas algunas veces se comete detracción diciendo palabras verdaderas, como se ha expuesto. Luego parece que no siempre está obligado el hombre a repeler a los detractores.

[a] *In Psal.* ps.14.
[10] L.1 · ML 76,877

3. Nadie debe impedir lo que redunda en utilidad del prójimo. Ahora bien, la detracción es frecuentemente útil a aquellos contra quienes se dirige, pues dice el papa Pío I: "Algunas veces la detracción se concita contra los buenos para humillar a los que la adulación de sus familiares o el favor de las demás gentes había exaltado demasiado". Luego no se deben impedir las detracciones.

Por otra parte, San Jerónimo dice: "Vigila para que no tengas la lengua o el oído con comezón; esto es, no difames a otros ni oigas a los que difaman".

Respuesta. Según el apóstol San Pablo, "son dignos de muerte no sólo los que cometen pecados, sino también los que aprueban a los que los cometen", lo cual puede acontecer de dos modos: Primero, directamente, esto es, cuando uno induce a otro a pecar o se complace en el pecado. Segundo, indirectamente, cuando no se impide pudiendo impedirlo, y esto sucede algunas veces no por complacencia con el pecado, sino por cierto temor humano. Debe, pues, decirse que, si alguien escucha las difamaciones sin rechazarlas, parece que aprueba al detractor y por ello se hace partícipe de su pecado. Si le induce a difamar o solamente se complace en la difamación por odio a aquel a quien se denigra, no peca menos que el detractor, y a veces peca más. De ahí que escriba San Bernardo: "No es fácil decir cuál de estas dos cosas es más punible: difamar o escuchar al detractor".—Pero, si el que escucha no se complace en el pecado, y sólo por temor, negligencia o incluso por cierta vergüenza se abstiene de rechazar al detractor, peca ciertamente, pero mucho menos que el detractor, y la mayoría de las veces su pecado es venial. Puede, no obstante, incurrirse

3. Praeterea, nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est in utilitatem eorum contra quos detrahitur: dicit enim Papa [11]: "Nonnunquam detractio adversus bonos excitatur, ut quos vel domestica adulatio vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet". Ergo aliquis non debet detractiones impedire.

Sed contra est quod Hieronymus dicit [12]: "Cave ne linguam aut aures habeas prurientes: aut aliis detrahas, aut alios audias detrahentes".

Respondeo dicendum quod, secundum Apostolum, ad Rom. 1,32, "digni sunt morte non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui facientibus peccata consentiunt". Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, directe: quando scilicet quis inducit aliquem ad peccatum, vel ei placet peccatum. Alio modo, indirecte, quando scilicet non resistit, cum resistere possit: et hoc contingit quandoque non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem. Dicendum est ergo quod si aliquis detractiones audiat absque resistentia, videtur detractori consentire: unde fit particeps peccati eius. Et si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio, propter odium eius cui detrahitur, non minus peccat quam detrahens: et quandoque magis. Unde Bernardus dicit [13]: "Detrahere, aut detrahentem audire, quid horum damnabilius sit, non facile dixerim".—Si vero non placeat ei peccatum, sed ex timore vel negligentia vel etiam verecundia quadam omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens, et plerumque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale:

[11] GRATIANUS, *Decretum* p.2 causa 6 q.1 aprend. ad cn.9 Ores
[12] Ep.52 *Ad Nepotianum*: ML 22,538.
[13] *De consider.* l.2 c.13: ML 182,756.

vel propter hoc quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere; vel propter aliquod periculum consequens; vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale, ut supra habitum est (q.10 a.3).

Ad primum ergo dicendum quod detractiones suas nullus audit: quia scilicet mala quae dicuntur de aliquo eo audiente, non sunt detractiones, proprie loquendo, sed contumeliae, ut dictum est (a.1 ad 2). Possunt tamen ad notitiam alicuius detractiones contra ipsum factae aliorum relationibus pervenire. Et tunc sui arbitrii est detrimentum suae famae pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut supra dictum est (q.72 a.3). Et ideo, in hoc potest commendari eius patientia quod patienter proprias detractiones sustinet.—Non autem est sui arbitrii quod patiatur detrimentum famae alterius. Et ideo in culpam vertitur si non resistit, cum possit resistere: eadem ratione qua tenetur aliquis "sublevare asinum alterius iacentem sub onere", ut praecipitur Deut. 22,4; Ex. 23,5.

Ad secundum dicendum quod non semper debet aliquis resistere detractori arguendo eum de falsitate, maxime si quis sciat verum esse quod dicitur. Sed debet eum verbis redarguere de hoc quod peccat fratri detrahendo: vel saltem ostendere quod ei detractio displiceat per tristitiam faciei; quia, ut dicitur Prov. 25,23, "ventus Aquilo dissipat pluvias: et facies tristis linguam detrahentem".

Ad tertium dicendum quod utilitas quae ex detractione provenit non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilo minus est detractoribus resistendum: sicut et raptoribus vel oppressoribus aliorum, quamvis ex hoc oppressis vel spoliatis per patientiam meritum crescat.

también aquí en pecado mortal, ya porque a uno corresponda por su cargo corregir al detractor, ya por algún peligro consiguiente, ya por la raíz de aquella abstención, el respeto humano, que puede ser algunas veces pecado mortal, como se ha expuesto.

Soluciones. 1. Nadie oye las difamaciones que le afectan, porque cuando se habla mal de alguien en su presencia, no hay detracción propiamente hablando, sino contumelia, como se ha expuesto. Sin embargo, las detracciones hechas contra alguien pueden llegar a su conocimiento por los relatos de otras personas, y en este caso queda a su arbitrio tolerar el detrimento de su reputación, a no ser que esto redunde en peligro de otros, como se ha dicho. Por consiguiente, puede ser elogiada en este punto su paciencia si soporta con resignación esas difamaciones que le afectan.—En cambio, no está a su arbitrio tolerar el daño de la fama de otra persona y, por lo tanto, incurre en falta si no lo rechaza pudiendo hacerlo, por la misma razón que se nos obliga a "levantar el asno ajeno que yace bajo el peso de la carga", según escribe el Deuteronomio.

2. No siempre se debe rechazar al detractor, tachándole de falsedad, máxime si se sabe que es cierto cuanto dice. Pero debe argüírsele que peca por difamar a su hermano, o al menos hacerle ver, por la severidad de nuestro rostro, que su detracción nos desagrada. Por eso léese en el libro de los Proverbios que "el viento del Norte disipa las lluvias, y la faz severa hace callar a la lengua detractora".

3. La utilidad que puede resultar de una difamación no se deriva de la intención del detractor, sino de la disposición de Dios, que hace brotar el bien de cualquier mal. Por eso no debe rechazarse menos a los que detractan que a los que raptan u oprimen a otros; aunque el mérito de los que son oprimidos o despojados se acreciente por sufrir con pacien-

INTRODUCCION A LA CUESTION 74

LA SUSURRACION

Puede conservarse en su versión latina esta otra forma de detracción, que no tiene exacta correspondencia en alguna palabra simple de nuestra lengua. Es el que *siembra cizaña*, el que siembra discordias susurrando habladurías al oído, etc.

Se trata de una *subespecie* de maledicencia, que puede definirse: «La detracción por la que se siembra discordia entre amigos», «murmuración secreta del prójimo para disolver la amistad con él» [1].

Es un pecado muy afín a la detracción, porque *contiene la materia* de detracción o palabras difamatorias, y aun conviene «en la forma» o modo oculto de hablar mal del prójimo. De ahí el nombre latino de *susurro*, el que susurra al oído del prójimo palabras denigrantes contra el amigo. Pero Santo Tomás afirma que difiere *en el fin*, y, por lo tanto, *en especie*, porque el efecto que persigue el susurrón no es el daño de la infamia, sino el de *disolver una amistad*. De ahí también los otros circunloquios con que llama este feo vicio la Escritura: «el de doble lengua», «doblez de corazón», «el que siembra discordias entre hermanos».

Sobre su calificación moral, Santo Tomás enseña que

El pecado de susurración es mortal en su género y más grave que la detracción o contumelia (a.2).

En numerosos textos del Antiguo Testamento se condena, en efecto, este vicio del *chismoso* o susurrón, del «hombre de doble lengua» o «sembrador de cizaña», textos que el Aquinate ha recogido muy nutridamente, con afán casi de coleccionista, en la pequeña cuestión. Pero es de notar, y el Angélico mismo lo advierte, que en los textos bíblicos se emplean estos gráficos nombres *como sinónimos* de la detracción, combinados, en el paralelismo hebreo, con otros que designan a los simples difamadores.

Pero es *verdadero* ese efecto de sembrar discordias y destruir la amistad que esa forma de murmuración produce. Por eso el Angélico arguye que es mayor este vicio que la mera detracción o contumelia, porque el bien de la *amistad*, del que el amigo se hallaba en justa y pacífica posesión, y que la lengua del chismoso destruye o perturba, es superior a la fama y el honor.

La simple discordia, que la susurración provoca, es, sin duda, simple pecado opuesto a la caridad. Pero el tal chismoso o susurrón no sólo peca contra la caridad, sino contra la justicia, porque ha usado de un medio injusto, la detracción, que va siempre supuesta en este vicio, para llevar a ese efecto de la desunión [2].

---

[1] PRÜMMER, *Theol. mor.* II n.188; MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.432.

[2] M. ZALBA, *Theol. mor* II n.996,4°, quien sostiene que no siempre es pecado de injusticia.

Y el pecado será más o menos grave según la influencia que ejerza en la disolución de la amistad y el carácter de ésta. Mayor pecado si disuelve amistades íntimas, entre esposos, hermanos, etc. Y nulo si influye en destruir una amistad nociva, v. gr., con una concubina.

CUESTION 74

(In duos articulos divisa)

De susurratione

De la susurración

Deinde considerandum est de susurratione (cf. q.72 introd.).
Et circa hoc quaeruntur duo.
Primo: utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione.
Secundo: quod horum sit gravius.

Toca ahora tratar de la susurración.

Sobre esta materia examinaremos dos puntos:

Primero: si la susurración es un pecado distinto de la detracción.

Segundo: cuál de los dos es más grave.

ARTICULO 1

Utrum susurratio sit peccatum distinctum a detractione *

Si la susurración es pecado distinto de la detracción

Ad primum sic proceditur. Videtur quod susurratio non sit peccatum distinctum a detractione.

1. Dicit enim Isidorus, in libro "Etymol." [1]: "Susurro de sono locutionis appellatur: quia non in facie alicuius, sed in aure loquitur, detrahendo". Sed loqui de altero detrahendo ad detractionem pertinet. Ergo susurratio non est peccatum distinctum a detractione.

2. Praeterea, Lev. 19,16 dicitur: "Non eris criminator nec susurro in populis". Sed criminator idem videtur esse quod detractor. Ergo etiam susurratio a detractione non differt.

3. Praeterea, Eccli. 28,15 dicitur: "Susurro et bilinguis maledictus erit". Sed bilinguis videtur esse detractor. Ergo susurratio non differt a detractione.

Dificultades. Parece que la murmuración no es pecado distinto de la detracción.

1. Dice San Isidoro: "El susurrador toma este nombre del sonido de la voz; porque al difamar no habla a la faz de alguien, sino al oído". Y eso es la detracción, que consiste en hablar de otro difamando. Luego la susurración no es pecado distinto de la detracción.

2. Léese en el Levítico: "No incriminarás ni murmurarás en el pueblo". Pero incriminar parece ser lo mismo que difamar. Luego tampoco difiere la susurración de la detracción.

3. Léese también en la Sagrada Escritura: "El murmurador y el hombre de dos lenguas será maldi-

---

* Infra q.75 a.1; *In Rom.* 1 lect.8.

[1] L.1o ad litt. S: ML 82,394

to". Mas parece que un hombre de doble lengua es un detractor, por cuanto los detractores suelen hablar con dos lenguas, a saber, con una en ausencia del difamado y con otra en presencia. Luego susurrador es lo mismo que detractor.

Por otra parte, sobre aquellas palabras de San Pablo: "Susurradores, detractores", comenta la Glosa: "Susurradores son los que siembran la discordia entre los amigos; detractores, los que niegan o disminuyen lo bueno de otros".

Respuesta. La susurración y la difamación coinciden en la materia y aun en la forma, o sea, la manera de agresión, puesto que en ambas se habla mal del prójimo ocultamente. Por esta semejanza se toma a veces uno de estos pecados por el otro; y así, sobre aquel texto bíblico: "No seas tenido por murmurador", añade la Glosa: "esto es, por detractor tiende a denigrar la reputación del prójimo, a cuyo fin propala principalmente sobre el prójimo aquellas especies con que puede destruirse o, al menos, disminuirse su fama; mientras que el murmurador tiende a romper la amistad, como consigna la glosa citada, y también dice el libro de los Proverbios: "Suprimido el murmurador, cesan las rencillas". Por lo tanto, el susurrador profiere contra el prójimo aquellas especies malas que pueden conmover contra él el ánimo del auditorio, según el pasaje bíblico: "El hombre pecador turbará a los amigos y en medio de los que viven en paz pondrá enemistad".

Soluciones. 1. El murmurador, en cuanto que habla mal de otro, incurre en difamación; pero difiere del detractor en que no se propone directamente decir algo malo de otro, sino propalar todo aquello que pueda excitar los ánimos de una persona

tur idem esse quod detractor: quia detractorum est duplici lingua loqui, aliter scilicet in absentia et aliter in praesentia. Ergo susurro est idem quod detractor.

Sed contra est quod Rom. 1,29-30, super illud "susurrones, detractores", dicit Glossa[1]: "Susurrones, inter amicos discordiam seminantes; detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt".

Respondeo dicendum quod susurratio et detractio in materia conveniunt, et etiam in forma, sive in modo loquendi: quia uterque malum occulte de proximo dicit. Propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur: unde Eccli. 5,16, super illud, "Non appareas susurro", dicit Glossa (interl.): "idest detractor". Differunt autem in fine. Quia detractor intendit denigrare famam proximi: unde illa mala de proximo praecipue profert ex quibus proximus infamari possit, vel saltem diminui eius fama. Susurro autem intendit amicitiam separare: ut patet per glossam inductam (nt. 2), et per id quod dicitur Prov. 26,20: "Susurrone subtracto, iurgia conquiescunt". Et ideo susurro talia mala profert de proximo quae possunt contra ipsum commovere animum audientis: secundum illud Eccli. 28,11: "Vir peccator conturbabit amicos, et in medio pacem habentium immittit inimicitiam".

Ad primum ergo dicendum quod susurro, in quantum dicit malum de alio, dicitur detrahere. In hoc tamen differt a detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere; sed quidquid sit illud quod possit animum unius turbare contra alium, etiam si sit simpliciter bonum, et tamen apparens malum, inquantum displicet ei cui dicitur.

Ad secundum dicendum quod criminator differt et a susurrone et a detractore. Quia criminator est qui publice aliis crimina imponit, vel accusando vel conviciando: quod non pertinet ad detractorem et susurronem.

Ad tertium dicendum quod bilinguis proprie dicitur susurro. Cum enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere: et ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio. Propter quod dicitur Eccli. 28,15: "Susurro et bilinguis maledictus", et subditur: "Multos enim turbant pacem habentes".

[1] *Interl.* Rom.1,29; *Ordin.* Rom.1,30; LOMBARDI: ML 191,1335.

contra otra, aunque lo que diga sea verdaderamente bueno y en apariencia malo, por cuanto desagrada a quien se le dice.

2. El incriminador difiere del murmurador y del detractor, porque aquél es el hombre que públicamente imputa crímenes a otras personas, ya acusando, ya insultando, lo que no hacen ni el detractor ni el murmurador.

3. En sentido propio es llamado "hombre de dos lenguas" el murmurador. En efecto, cuando una amistad liga a dos personas, se esfuerza en romperla por ambas partes a la vez, y para ello se vale de su doble lengua con cada uno de los interesados, hablando a uno mal del otro. Por ello, la Sagrada Escritura consigna: "Maldito sea el susurrador y el hombre de doble lengua", y añade: "porque perturbará a muchos que viven en paz".

ARTICULO 2

Utrum detractio si gravius peccatum quam susurratio

Si la detracción es pecado más grave que la susurración

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod detractio sit gravius peccatum quam susurratio.

1. Peccata enim oris consistunt in hoc quod aliquis mala dicit. Sed detractor dicit de proximo ea quae sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia vel diminuitur fama: susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quae scilicet displiceant audienti. Ergo gravius peccatum est detractio quam susurratio.

2. Praeterea, quicumque aufert alicui famam, aufert ei non solum unum amicum, sed multos: quia unusquisque refugit amicitiam infamium personarum; unde contra quendam dicitur, II Par. 19,2: "His qui oderunt Dominum amicitia iungeris". Susurratio autem aufert unum solum

Dificultades. Parece que la detracción es pecado más grave que la susurración.

1. Los pecados de palabra consisten en verter malos conceptos. Mas el detractor dice del prójimo cosas absolutamente malas, que acarrean la infamia o disminuyen la reputación, mientras que el susurrador no se cuida de publicar más que apariencias de mal, que desagradan al que las escucha. Luego la detracción es pecado más grave que la susurración.

2. El que arrebata a alguien su fama, le roba no sólo un amigo, sino muchos, puesto que todo el mundo rehuye la amistad de personas infamadas. Por eso se reprocha en el texto sagrado: "Te unes en amistad con los que odian al Señor". Pero la susurración roba un solo amigo.

Luego es pecado más grave la detracción que la susurración.

3. El apóstol Santiago escribe: "El que difama a su hermano difama a la ley", y por consiguiente a Dios, que es el legislador; por eso la detracción parece ser pecado contra Dios, y, por tanto, gravísimo, como se ha demostrado. Mas el pecado de susurración va contra el prójimo. Luego el pecado de detracción es más grave que el de susurración.

Por otra parte, dícese en el Antiguo Testamento: "Sobre el hombre de doble lengua hay una marca pésima: el sembrador de cizaña se atrae el odio, la enemistad y la afrenta".

Respuesta. Según se ha dicho, el pecado contra el prójimo es tanto más grave cuanto mayor es el daño que al prójimo se infiere; y es tanto mayor ese daño, cuanto más excelso sea el bien que se destruye. Pero el amigo es el más valioso de todos los bienes exteriores, puesto que "sin amigos nadie puede vivir", como afirma Aristóteles. Por eso se lee en el Antiguo Testamento: "No hay nada comparable a un amigo fiel". Ahora bien, para que un hombre se haga digno de la amistad de otros necesita poseer una reputación óptima, que la difamación destruye. De ahí que la susurración sea mayor pecado que la detracción, y aun que la contumelia, ya que "el amigo es preferible al honor, y vale más ser amado que ser honrado", como escribe Aristóteles.

Soluciones. 1. La especie y gravedad del pecado se determinan más bien por su fin que por el objeto material. Por consiguiente, atendido el fin que persigue, la susurración es más grave, aunque el difamador propale algunas veces peores conceptos.

amicum. Gravius ergo peccatum est detractio quam susurratio.

3. Praeterea, Iac. 4,11 dicitur: "Qui detrahit fratri suo, detrahit legi"; et per consequens Deo, qui est legislator: et sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum, quod est gravissimum, ut supra habitum est (q.20 a.3; 1-2 q.73 a.3). Peccatum autem susurrationis est in proximum. Ergo peccatum detractionis est gravius quam peccatum susurrationis.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 5,17: "Denotatio pessima super bilinguem: susurratori autem odium et inimicitia et contumelia".

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.73 a.3; 1-2 q.73 a.8), peccatum in proximum tanto est gravius quanto per ipsum malus nocumentum proximo infertur: nocumentum autem tanto malus est quanto malus est bonum quod tollitur. Inter cetera vero exteriora bona praecominet amicus: quia "sine amicis nullus vivere posset", ut patet per Philosophum, in VIII "Ethic."[3] Unde dicitur Eccli. 6,15: "Amico fideli nulla est comparatio": quia et optima fama, quae per detractionem tollitur, ad hoc maxime necessaria est ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo susurratio est maius peccatum quam detractio, et etiam quam contumelia: quia "amicus est melior quam honor, et amari quam honorari", ut in VIII "Ethic."[4] Philosophus dicit.

Ad primum ergo dicendum quod species et gravitas peccati magis attenditur ex fine quam ex materiali obiecto. Et ideo ratione finis susurratio est gravior: quamvis detractor quandoque peiora dicat.

[3] C.1 n.1 (Bk 1155a5): S.Th., lect.1.
[4] C.8 n.2 (Bk 1159a25); S.Th., lect.8

Ad secundum dicendum quod fama est dispositio ad amicitiam, et infamia ad inimicitiam. Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit. Et ideo ille qui operatur ad aliquid quod est dispositio ad inimicitiam, minus peccat quam ille qui directe operatur ad inimicitiam inducendam.

Ad tertium dicendum quod ille qui detrahit fratri, intantum videtur detrahere legi inquantum contemnit praeceptum de dilectione proximi. Contra quod directius agit qui amicitiam disrumpere nititur. Unde hoc peccatum maxime contra Deum est: quia "Deus dilectio est", ut dicitur I Io. 4,8.16. Et propter hoc dicitur Prov. 6,16: "Sex sunt quae odit Dominus, et septimum detestatur anima eius": et hoc septimum ponit v.19 "eum qui seminat inter fratres discordiam".

2. La buena fama es una condición necesaria para la amistad, mientras que la infamia dispone a la enemistad. Mas lo que es una condición o disposición para algo, es menos que el término a que se ordena. Por consiguiente, el que realiza un acto que dispone a la enemistad peca menos que el que directamente actúa con el fin de producir esa enemistad.

3. El que difama a su prójimo parece difamar a la ley en la misma medida en que desprecia el precepto de amor al prójimo, precepto contra el que obra más directamente el que se esfuerza en romper una amistad. Por ende, este pecado va principalmente contra Dios, puesto que "Dios es caridad", según escribe el evangelista San Juan. Y así consigna el libro de los Proverbios: "Hay seis cosas que aborrece el Señor, y una séptima que es detestada por su Espíritu", siendo esta última "el que siembra la discordia entre sus hermanos".

INTRODUCCION A LA CUESTION 75

LA IRRISION O BURLA

La irrisión o burla se relaciona con el pecado de contumelia, como el anterior de susurración con la detracción. Es como una *subespecie* de aquel pecado del deshonor o ultraje de palabras al prójimo, y comprende toda suerte de chanzas, burlas de mal gusto o mofas por las que se infiere alguna ofensa a otro. Sólo se excluyen de este vicio el humorismo de buen gusto con el prójimo, las bromas o dicterios inofensivos y que no le duelen, que Santo Tomás los ha incluído en la *eutrapelia* (q.72 a.2 ad 1), la virtud de la conversación agradable y deleitosa.

La irrisión puede definirse como «el pecado o vicio de echar en cara defectos o culpas al prójimo de un modo jocoso y con intención, no de injuriarle, sino de causarle rubor». Se trata de un reproche abierto, dirigido a otro no para causarle mengua en su honor, sino burlándose, tomando a risa sus defectos con el fin de avergonzarle. Conviene con la contumelia en la materia, porque siempre infiere algún desdoro al honor y dignidad del prójimo. Pero difiere *en el fin*—y por lo tanto *en especie*—, por la intención que implica, no de injuria directa, sino de lesión del rubor, de ofensa de otro en su vergüenza. Pero el rubor, que se define *temor de la deshonra* (a.1 ad 1), es ya muy afín a la ofensa injuriosa.

Aunque única en su especie, la irrisión puede revestir diversas formas. Corresponden a los nombres latinos de *irrisio*, cuando se hace burla con palabras y chanzas que provocan a risa; *subsannatio*, cuando es hecha con gestos, como los judíos se mofaban de Jesús en la cruz moviendo la cabeza (Mt. 27,40-1); *illusio*, que es burlarse y reírse de otro engañándole (a.1 ad 2).

Respecto de su valoración moral, el Angélico contesta con distinción:

a) **La irrisión, si es de cosas o defectos no graves, es pecado venial en su género, y puede no serlo cuando se hace por fines de corrección o de pura broma.**

Tales burlas se refieren a un mal del prójimo; pero el mal, si es grande, no se toma a broma, sino en serio. Por eso tales burlas, en su propio plano de risa sobre defectos leves que no ofenden gravemente, no pasan de culpa venial.

b) **Mas la irrisión sobre cosas reputadas leves sólo por desprecio a la persona, es culpa grave en su género, tanto mayor cuanto más es el respeto que se debe a la persona** (a.2).

Supone, en efecto, un grave menosprecio a una persona cuando sus grandes males son tomados a risa y reputados en nada, haciendo de ellos materia de ludibrio. La injuria puede ir *in crescendo*, como en la irrisión y burla a los ancianos, a los justos, a los propios padres.

Dentro de este tipo de burla, llamado también *escarnio, es gravísima* la irrisión de Dios, como los judíos que con saña y odio se burlaban de Cristo cuando estaba en la cruz, porque entonces—como dicen los textos bíblicos—es blasfemia contra Dios (Is. 37,23; Mt. 27,41-4).

CUESTION 75

(In duos articulos divisa)

De derisione

La mofa o burla

Deinde considerandum est de derisione (cf. q.72 Introd.).

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo: utrum derisio sit peccatum speciale distinctum ab aliis peccatis quibus per verba nocumentum proximo infertur.

Secundo: utrum derisio sit peccatum mortale.

Ahora hay que tratar de la mofa o burla.

En esta materia estudiaremos dos puntos:

Primero: si la burla es un pecado especial distinto de los otros pecados de palabra por los que se infiere daño al prójimo.

Segundo: si la burla es pecado mortal.

ARTICULO 1

Utrum derisio sit speciale peccatum

Si la burla es un pecado especial

Ad primum sic proceditur. Videtur quod derisio non sit speciale peccatum ab aliis praemissis distinctum.

1. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio. Sed subsannatio ad contumeliam videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui a contumelia.

2. Praeterea, nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Huiusmodi autem sunt peccata: quae si manifeste de aliquo dicuntur, pertinent ad contumeliam; si autem occulte, pertinent ad detractionem sive susurrationem. Ergo derisio non est vitium a praemissis distinctum.

3. Praeterea, huiusmodi peccata distinguuntur secundum nocumenta quae proximo inferuntur. Sed per derisionem non infertur aliud nocumentum proximo quam in honore vel fama vel detrimento amicitiae. Ergo derisio non

Dificultades. Parece que la burla no es un pecado especial distinto de los anteriormente estudiados.

1. Hacer a alguien objeto de irrisión parece ser la misma cosa que burlarse de él; mas la irrisión pertenece a la contumelia. Luego la burla no parece distinguirse de la contumelia.

2. Nadie es objeto de burla sino por alguna cosa torpe de que el hombre se ruboriza, como son los pecados. Si éstos son inculpados a alguien públicamente, hay contumelia, y si lo son ocultamente hay detracción o susurración. Luego la burla no es un vicio distinto de los mencionados con anterioridad.

3. Estos pecados se distinguen entre sí por razón del daño que infieren al prójimo. Ahora bien, la burla sólo puede inferir daño al prójimo en su honor, en su reputación o en

sus amistades. Luego la burla no es un pecado distinto de los antedichos.

Por otra parte, la burla se hace a manera de juego, por lo que también es llamada irrisión. Mas ninguno de los pecados predichos se comete por juego, sino con seriedad. Luego la burla difiere de todos los demás estudiados.

Respuesta. Según se ha dicho, los pecados de palabra deben ser principalmente valorados por la intención del que los profiere. Por tanto, según los diversos fines perseguidos por quien habla contra el prójimo, se distinguirán tales pecados. Así, pues, del mismo modo que quien insulta intenta deprimir el honor del insultado, y el detractor trata de quebrantar la reputación, y el sembrador de discordia busca destruir una amistad, también el que se burla tiene intención de hacer ruborizarse a aquel de quien se burla. Y, puesto que este fin es distinto de los otros, también el pecado de burla se distingue de los pecados susodichos.

Soluciones. 1. La irrisión y la burla convienen en el fin, pero difieren en el modo. Porque "la burla se hace con la boca", esto es, con palabras y carcajadas, mientras que "la irrisión se lleva a cabo frunciendo el ceño", como escribe la Glosa comentando aquel texto del salmista: "El que habita en los cielos se burlará de ellos". Aunque tales matices no diversifican la especie del pecado, tanto la irrisión como la burla difieren de la contumelia, como distinta cosa es el rubor y la deshonra, pues el rubor es un signo del "temor de la deshonra", en frase de San Juan Damasceno.

2. Por la obra virtuosa, el hombre merece el respeto y la estimación de los demás y obtiene en sí mismo la gloria de una buena con-

est peccatum distinctum a praemissis.

Sed contra est quod irrisio fit ludo: unde et "illusio" nominatur. Nullum autem praemissorum ludo agitur, sed serio. Ergo derisio ab omnibus praedictis differt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.72 a.2), peccata verborum praecipue pensanda sunt secundum intentionem proferentis. Et ideo secundum diversa quae quis intendit contra alium loquens, huiusmodi peccata distinguuntur. Sicut autem aliquis convitiando intendit convitiati honorem deprimere, et detrahendo diminuere famam, et susurrando tollere amicitiam; ita etiam irridendo aliquis intendit quod ille qui irridetur erubescat. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam peccatum derisionis distinguitur a praemissis peccatis.

Ad primum ergo dicendum quod subsannatio et irrisio conveniunt in fine, sed differunt in modo: quia "irrisio fit ore", idest verbo et cachinnis: "subsannatio autem naso rugato", ut dicit Glossa[1] super illud Ps. 2,4. "Qui habitat in caelis irridebit eos". Talis tamen differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt a contumelia, sicut erubescentia a dehonoratione: est enim erubescentia "timor dehonorationis", sicut Damascenus dicit[2].

Ad secundum dicendum quod de opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur et famam; apud seipsum bonae conscientiae gloriam, secundum

[1] LOMBARDI: ML 191,71.
[2] *De fide orth.* l.2 c.15: MG 94,937

illud II ad Cor. 1,12: "Gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae". Unde e contrario de actu turpi, idest vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor et fama: et ad hoc contumeliosus et detractor turpia de alio dicunt. Apud seipsum autem per turpia quae dicuntur aliquis perdit conscientiae gloriam per quandam confusionem et erubescentiam: et ad hoc turpia dicit derisor. Et sic patet quod derisor communicat cum praedictis vitiis in materia, differt autem in fine.

Ad tertium dicendum quod securitas conscientiae et quies illius magnum bonum est: secundum illud Prov. 15,15: "Secura mens quasi iugo convivium". Et ideo qui conscientiam alicuius inquietat confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

ciencia, según las palabras de San Pablo: "Nuestra gloria es ésta: el testimonio de nuestra conciencia". De ahí que, inversamente, por un acto indigno o vicioso se pierdan fama y honor entre los demás, y con este fin, tanto el que ultraja como el que difama, atribuyen a otro cosas torpes. Mas, desde el punto de vista de la víctima, pierde ésta, por las cosas malas que se dicen, la gloria de la conciencia, debido a cierta confusión y vergüenza que sufre, y precisamente con este fin propala tales cosas el que se burla de alguien. Síguese de todo ello que la burla se confunde con los demás pecados precedentes por su materia, pero difiere de ellos por el fin.

3. La seguridad y la paz de la conciencia son un gran bien, según el libro de los Proverbios: "Un espíritu tranquilo es como un perpetuo festín". Por consiguiente, el que turba la conciencia de alguien cubriéndole de confusión le infiere un daño especial. Por ende, la burla es un pecado especial.

ARTICULO 2

Utrum derisio possit esse peccatum mortale

Si la burla puede ser pecado mortal

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod derisio non possit esse peccatum mortale.

1. Omne enim peccatum mortale contrariatur caritati. Sed derisio non videtur contrariari caritati: agitur enim ludo quandoque inter amicos; unde et "delusio" nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

2. Praeterea, derisio illa videtur esse maxima quae fit in iniuriam Dei. Sed non omnis derisio quae vergit in iniuriam Dei est peccatum mortale. Alioquin quicumque recidivat in aliquod peccatum veniale de quo poenituit, peccaret mortaliter: dicit enim

Dificultades. Parece que la burla no puede ser pecado mortal.

1. Todo pecado mortal va contra la caridad. Mas la burla no parece oponerse a la caridad, porque a veces no es más que un juego entre amigos, por lo que se llama también chanza. Luego la burla no puede ser pecado mortal.

2. La peor de todas las burlas parece ser la que entraña una injuria a Dios. Mas no toda burla que redunda en perjuicio de Dios es pecado mortal; de otra manera, todo el que reincidiese en algún pecado venial del que se arrepintió, pecaría

mortalmente, pues dice San Isidoro que "comete una burla y no está realmente arrepentido el que reincide en aquello de que se arrepintió". Seguiríase también que toda simulación sería pecado mortal, porque, según comenta San Gregorio, el avestruz representa al "simulador", que se burla del "caballo", es decir, del hombre justo, y del "jinete", esto es, de Dios. Luego la burla no es un pecado mortal.

3. La contumelia y la detracción parecen ser pecados más graves que la burla, puesto que es peor hacer algo en serio que en broma. Mas no toda detracción o contumelia es pecado mortal. Luego mucho menos la burla.

Por otra parte, léese en los Proverbios: "Dios se burla de los burladores". Ahora bien, esa burla de Dios consiste en castigar el pecado mortal por toda la eternidad, como advierte el salmista: "El que habita en los cielos se reirá de ellos". Luego la burla es pecado mortal.

Respuesta. La burla sólo recae sobre algún mal o defecto. Ahora bien, si éste es grande, no hay que tomarlo en juego, sino en serio. Por consiguiente, si se toma en juego o causa risa—de lo que proceden los nombres de irrisión ("irrisio") y diversión ("illusio")—, es porque se considera ese mal como cosa insignificante. Mas puede considerarse un mal como pequeño de dos modos: primero, en sí mismo; segundo, por razón de la persona. Así, cuando alguien se ríe del mal o de un defecto de otra persona, o se divierte con ello porque en sí es un mal pequeño, comete un pecado venial y leve por su naturaleza.—Mas, si toma como pequeño ese mal sólo por razón de la persona, como ocurre con los defectos de los niños y de los tontos, que ordinariamente se estiman en poco,

Isidorus[3] **quod "irrisor est, et non poenitens, qui adhuc agit quod poenitet". Similiter etiam sequeretur quod omnis simulatio esset peccatum mortale: quia sicut Gregorius dicit, in "Moral."**[4]**, per "struthionem" significatur simulator qui deridet "equum", idest hominem iustum, et "ascensorem", idest Deum. Ergo derisio non est peccatum mortale.**

3. Praeterea, contumelia et detractio videntur esse graviora peccata quam derisio: quia malus est facere aliquid serio quam loco. Sed non omnis detractio vel contumelia est peccatum mortale. Ergo multo minus derisio.

Sed contra est quod dicitur Prov. 3,34: "Ipse deridet illusores". Sed derisor Dei est aeternaliter puniri pro peccato mortali: ut patet per id quod dicitur in Ps. 2,4: "Qui habitat in caelis irridebit eos". Ergo derisio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod irrisio non fit nisi de aliquo malo vel defectu. Malum autem si sit magnum, non pro ludo accipitur, sed seriose. Unde si in lusum vel risum veniatur (ex quo "irrisionis" vel "illusionis" nomen sumitur), hoc est quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum, dupliciter: uno modo, secundum se; alio modo, ratione personae. Cum autem aliquis alterius personae malum vel defectum in ludum vel risum ponit, quia secundum se parvum malum est, est veniale et leve peccatum secundum suum genus. — Cum autem accipitur quasi parvum ratione personae, sicut defectus puerorum et stultorum parum ponderare solemus, sic aliquem illudere vel irridere est eum omnino parvipendere, et eum tam vilem aestimare ut de

[3] *Sent.* l.2 c.16: ML 83,619.
[4] *Moral.* l.30 c.15: ML 76,588.

eius malo non sit curandum, sed sit quasi pro luco habendum. Et sic derisio est peccatum mortale. Et gravius quam contumelia, quae similiter est in manifesto: quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriose, illusor autem in ludum; et ita videtur esse maior contemptus et dehonoratio.

Et secundum hoc, illusio est grave peccatum: et tanto gravius quanto maior reverentia debetur personae quae illuditur. Unde gravissimum est irridere Deum et ea quae Dei sunt: secundum illud Is. 37,23: "Cui exprobrasti? Et quem blasphemasti? Et supposuisti exaltasti vocem tuam?" Et postea subdi ur: "Ad sanctum Israel". — Deinde secundum locum tenet derisio parentum. Unde dicitur Prov. 30,17: "Oculum qui subsannat patrem et despicit partum matris suae, effodiant eum corvi de torrentibus, et comedant eum filii aquilae".—Deinde lusorum derisio gravis est: quia "honor est virtutis praemium". Et contra hoc dicitur Iob 12,4: "Derisui patet iusti simplicitas". Quae quidem derisio valde nociva est: quia per hoc homines a bene agendo impediuntur; secundum illud Gregorii[5]**: "Qui in aliorum actibus exoriri bona conspiciunt, mox ea manu pestiferae exprobrationi evellunt".**

Ad primum ergo dicendum quod ludus non importat aliquid contrarium caritati respectu eius cum quo luditur: potest tamen importare aliquid contrarium caritati respectu eius de quo ludi-

[5] Ib. l.20 c.14: ML 76,155.

entonces esa burla o irrisión implica menospreciar totalmente al prójimo y juzgarle tan vil que no ha de inquietarse por su mal, sino que se le debe estimar como objeto de diversión. Este género de burla es pecado mortal, y aún más grave que la contumelia, que también se hace al descubierto, porque el contumelioso parece tomar en serio el mal de otro, mientras que quien se burla lo toma a risa, y así resulta mayor el desprecio y la deshonra.

Según todo esto, la burla es un pecado grave, tanto más grave cuanto mayor respeto se debe a la persona sobre quien recaiga la burla. Por consiguiente, la peor de todas es burlarse de Dios y de las cosas divinas, según dice el profeta Isaías: "¿A quién has insultado y contra quién has alzado tu voz?" Y luego añade: "Contra el Santo de Israel".—Viene en segundo término la burla contra los padres, por lo que dice el libro de los Proverbios: "El ojo del que hace burla de su padre y desprecia a la madre que le engendró, será arrancado por los cuervos del torrente y comido por los hijos de las águilas".—Ocupa el tercer lugar por su gravedad la burla que recae sobre los justos, porque el "honor es el premio de la virtud", en frase de Aristóteles. También laméntase Job de que "sea escarnecida la sencillez del justo". Esta burla es muy nociva, porque pone obstáculos a los hombres en la práctica del bien, según dice San Gregorio: "Hay quienes ven brotar el bien en las obras del prójimo y se apresuran a arrancarlo en seguida con mano de mortífera censura".

Soluciones. 1. La burla no implica cosa alguna contraria a la caridad respecto de la persona con quien se juega; pero puede encerrar algo contrario a la caridad en relación con aquel de quien uno se mo-

fa, porque se le desprecia, como se ha expuesto.

2. Quien reincide en un pecado de que se arrepintió y quien finge sus sentimientos, no se burla formalmente de Dios; mas sí se presta a esta interpretación, puesto que actúa como quien se burla. Sin embargo, cuando alguien peca venialmente, no puede en rigor decirse que reincide ni que finge, sino que hay en él una disposición a la recaída y una manera imperfecta de obrar.

3. La burla, por su naturaleza, es cosa menos grave que la detracción o la contumelia, porque no implica desprecio, sino juego. Algunas veces, sin embargo, entraña mayor desprecio que la contumelia, como se ha dicho, y en este caso es pecado grave.

tur, propter contemptum, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod ille qui recidivat in peccatum de quo poenituit, et ille qui simulat, non expresse Deum irridet, sed quasi interpretative, inquantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat vel simulat, sed dispositive et imperfecte.

Ad tertium dicendum quod derisio, secundum suam rationem levius aliquid est quam detractio, vel contumelia: quia non importat contemptum sed ludum. Quandoque tamen habet maiorem contemptum quam etiam contumelia, ut supra (in c) dictum est. Et tunc est grave peccatum.

INTRODUCCION A LA CUESTION 76

LA MALDICION

Es otro de los pecados de palabra contra el prójimo y muy común no sólo en el lenguaje de la antigüedad, sino en las gentes de todos los tiempos, sobre todo en medios vulgares y entre mujeres malhabladas.

El Angélico dedica los dos primeros artículos al examen de la naturaleza de este vicio en sí (a.1) y en sus diversas formas (a.2), y los dos siguientes, al análisis de su malicia moral absoluta (a.3) y comparativa (a.4).

1. CONCEPTO DE MALDICIÓN.—Deriva la idea de *maldición* de su mismo sentido verbal: *malum dicere*, decir mal contra otro. De las tres modalidades como puede proferirse un mal contra el prójimo, la primera, o la *forma enunciativa*, traduce la idea de *maledicencia* y comprende todos los pecados anteriores de palabra, en especial la detracción o murmuración.

La maldición implica algo más. Porque puede uno proferir un mal contra el prójimo no sólo en forma enunciativa, hablando mal de él, sino en alguna otra forma *causal*, *imperativa* y *optativa*. El modo causal imperativo compete principalmente a Dios, cuya palabra, afirma el Angélico, es *causa* de todo lo que enuncia. Se trata de una forma *teológica* de maldición según la cual Dios aparece, en muchos pasajes bíblicos, maldiciendo tanto a algunas criaturas como a los hombres, como cuando Jesús maldice a la higuera (Mt. 21,19), que «al instante se secó».

La maldición divina es eficaz, ya que la palabra de Dios causa los males que de un modo imperativo enuncia. Pero se ha de advertir que Dios no puede ser causa del mal de culpa o el pecado, por lo que las *maldiciones* o *imprecaciones* divinas en este sentido o las que han lanzado los profetas en nombre de Dios, de cegar las mentes y endurecer los corazones de los hombres para que pequen y no se conviertan y sufran luego los castigos, se han de entender—dado el tono y *género literario* de las expresiones bíblicas—como *meras permisiones y predicciones divinas* del pecado de los hombres y reales amenazas causales de los castigos o males de pena, según explica Santo Tomás en sus correspondientes lugares [1].

El hombre, en cambio, puede proferir un mal contra otros de forma *causal*, sólo en sentido *imperativo* secundario y más comúnmente *optativo*. Tal es el pecado de la *maldición*, definida por el Aquinate: locución «*por la cual se pronuncia un mal contra alguien* imperando o deseando» (a.3; cf. a.1).

El tono imperativo secundario sólo puede tener valor como amenaza o mandato de hacer males a otros—lo cual más bien se reduce a pecados de obra—, o como peticiones dirigidas a Dios—y así «los profetas imprecaban males a los pecadores» (a.1)—, o en el sentido de *maleficios*, como

[1] 1-2 q.79 a.2-4; 2-2 q.25 a.6; q.83 a.8 ad 1; q.158 a.2 etc

vulgarmente las gentes creen que las maldiciones de brujas y agoreros tienen el valor de fórmulas mágicas, con eficacia para producir los males que enuncian.

Pero este *sentido mágico y vulgar* de las maldiciones tiene carácter *supersticioso*. Los hechiceros y brujas sólo pueden dar a sus fórmulas de maldiciones eficacia de *maleficios*, que acarrean los males que pronuncian por intervención diabólica, lo cual no es creíble, y en todo caso se ha de huir de ellos. Sólo los santos, por la oración, pueden obtener de Dios castigos para los demás o el cumplimiento de sus imprecaciones. No ha de temerse, pues, observa Vitoria [3], que tengan eficacia las maldiciones de los hombres sino por virtud divina, a modo de las *imprecaciones* proféticas (*imprecare* = pedir algo contrario).

Resta, pues, para las maldiciones comunes, el tono *optativo o de simples deseos de un mal* a otros. Pero, si la maldición no tiene ningún carácter sagrado o sentido religioso de invocación divina, en la definición común de los teólogos se ha conservado ese sentido de *apetación* de un mal. Maldición, dicen, *es imprecación de un mal para otro en cuanto mal*.

Este mal se puede desear o apetar para el prójimo, como *mal*, por simple deseo del mal ajeno y odio a los demás. Tal es la maldición *formal*, antes definida. *La maldición material*, en cambio, es la *expresión de un deseo* del mal de otro *bajo razón de bien*, por alguna intención buena, o de *justicia*—que se cumplan los castigos que el culpable merece—, o de bien útil—que le sobrevengan males temporales al pecador para que se convierta o no dañe a los otros.

2. MALICIA DE ESTE VICIO.—Es doctrina común, con Santo Tomás, que *la maldición propia y formal es pecado grave en su género contra la caridad y la justicia*.

La Escritura condena gravemente a los maldicientes. *Quien maldiga a su padre o a su madre, sea castigado con la muerte; caiga su sangre sobre él* (Lev. 20,9). Y San Pablo enumera a *los maldicientes* entre los pecadores que merecen la exclusión del reino de Dios (1 Cor. 6,10).

Es patente el pecado contra la caridad, porque el desear un mal al prójimo en cuanto *mal* es algo opuesto a la caridad, ya que el deseo del mal es odio al prójimo. Y la maldición formal es expresión de ese mal a otros en cuanto mal. Como tal, contiene pecado de distinta especie según los distintos males que se desean.

A su vez, la maldición imperante o imprecativa, que supone ser de alguna manera causa eficaz del mal del prójimo e inferirle un daño, es *injusticia*. De ella dice el Angélico (a.4) que es pecado más grave que los otros pecados de palabras, ya que éstos sólo hablan el mal del prójimo, mas no lo causan. Tal, al menos, sucederá en las maldiciones supersticiosas o diabólicas que tienen algo de *maleficios*.

Las maldiciones comunes, en cambio, que implican un simple deseo expresado del mal del prójimo, tienen un mínimo de injusticia, fuera de un cierto deshonor o contumelia, y vienen a reducirse a meros pecados contra la caridad; por eso son de *menor gravedad* que la detracción o contumelia, que infieren un *daño real* a la fama del prójimo (a.4).

Y muy bien añaden los teólogos, con Santo Tomás (a.3), y lo expresan las catecismos, que tanto las maldiciones en materia leve o aun las que expresan un daño grave, de muerte, enfermedad, accidente, etc., contra el prójimo, pero dichas sin tal intención o afecto de mal grave, por simple ira momentánea, ligereza o sin plena advertencia, no pasan de *pecado venial*. Tal será el caso de las mujeres que con gran ligereza formulan

[3] VITORIA, *Comment. in 2-2* q.76 a.4 n.2.

maldiciones, sobre todo las madres que maldicen a los hijos, no siendo en fórmulas de tal gravedad que produzcan escándalo [a].

En cambio, las palabras de maldición se harán más graves cuando van dirigidas a los superiores, como los hijos que maldicen a los padres, etc. Estas, en materia notable, implican grave falta de respeto, aun proferidas sin deseo interior de un mal grave. Gravísima es la maldición contra Dios, que es a la vez *blasfemia*.

Las maldiciones a los animales y seres irracionales, en sí mismos, es «algo ocioso y vano»; con relación a los hombres o como posesión de ellos, equivalen a deseo del mal de los mismos hombres. Pero maldecirlos como criaturas de Dios, entraña maldición implícita del mismo Dios y blasfemia.

CUESTION 76

(In quatuor articulos divisa)

De maledictione

De la maldición

Deinde considerandum est de maledictione (cf. q.72 introd.).
Et circa hoc quaeruntur quatuor.
Primo: utrum licite possit aliquis maledicere homini.
Secundo: utrum licite possit aliquis maledicere irrationali creaturae.
Tertio: utrum maledictio sit peccatum mortale.
Quarto: de comparatione eius ad alia peccata.

Se ha de tratar ahora de la maldición. Y sobre esto se preguntan cuatro cosas:

Primera: si puede alguien lícitamente maldecir al prójimo.

Segunda: si es lícito maldecir a la criatura irracional.

Tercera: si la maldición es pecado mortal.

Cuarta: su comparación con los demás pecados.

ARTICULO 1

Utrum liceat maledicere aliquem [a]

Si es lícito maldecir a alguien

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non liceat maledicere aliquem.

1. Non est enim licitum praeterire mandatum Apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur II ad Cor. 13,3. Sed ipse praecipit, Rom. 12,14: "Benedicite, et nolite maledicere". Ergo non licet aliquem maledicere.

Dificultades. Parece que no es lícito maldecir a nadie.

1. No está permitido transgredir un precepto del Apóstol, que hablaba en nombre de Cristo, como consta en el texto sagrado. Ahora bien: el Apóstol ordenó a los romanos: "Bendecid y no maldigáis". Luego no es lícito maldecir a nadie.

[a] *Sent.* 4 d.18 q.2 a.1 q.ª2 ad 1; *In Iob* 3 lect.1; *De virtut.* q.2 a.8 ad 15; *In Rom.* 11 lect.1; 12 lect.3.

[3] VITORIA, l.c.; BILLUART, *Tract. de iustitia* diss.15 a.4 par.3.

2. Todos los hombres están obligados a bendecir a Dios, según expresa Daniel: "Hijos de los hombres, bendecid al Señor". Pero, como señala el apóstol Santiago, no puede una misma boca maldecir al hombre y bendecir a Dios. Luego a nadie es lícito maldecir a otro.

3. El que maldice a alguien parece que le desea un mal, sea de culpa o de pena, pues la maldición es una cierta imprecación. Mas no es lícito desear el mal ajeno, sino que se debe orar por todos a fin de que se libren del mal. Luego a nadie es lícito maldecir.

4. El diablo, por su obstinación, es el ser más malvado de todos. Sin embargo, a nadie es lícito maldecir al diablo ni maldecirse a sí mismo, pues leemos en la Sagrada Escritura: "Cuando el impío maldice al diablo, maldice a su propia alma". Luego mucho menos es lícito maldecir al prójimo.

5. Sobre aquellas palabras de Balaam: "¿Cómo maldeciré a quien Dios no maldijo?", comenta la Glosa: "No puede tenerse un justo motivo de maldición cuando se ignoran los sentimientos del pecador". Mas el hombre no puede adivinar los sentimientos de otro hombre ni tampoco saber si es maldito de Dios. Luego a nadie es lícito maldecir a otro hombre.

Por otra parte, está escrito en el Deuteronomio: "¡Maldito sea el que no observa las palabras de esta ley!" También Eliseo maldijo a los niños que se burlaban de él, según relatan los Sagrados Libros.

Respuesta. Maldecir es lo mismo que "decir lo malo". Mas de tres maneras se puede decir algo: Primera, a manera de enunciación, que se expresa con el verbo en modo indicativo; en este sentido, maldecir no es otra cosa que referir lo malo de otro, lo cual constituye una detracción,

2. Praeterea, omnes tenentur Deum benedicere: secundum illud Dan. 3,82: "Benedicite, filii hominum, Domino". Sed non potest ex ore eodem procedere benedictio Dei et maledictio hominis, ut probatur Iac. 3,9 sqq. Ergo nulli licet aliquem maledicere.

3. Praeterea, ille qui aliquem maledicit, videtur optare eius malum culpae vel poenae: quia maledictio videtur esse imprecatio quaedam. Sed non licet desiderare malum alterius: quilibet enim orare oportet pro omnibus ut liberentur a malo. Ergo nulli licet maledicere.

4. Praeterea, diabolus per obstinationem maxime subiectus est malitiae. Sed non licet alicui maledicere diabolum, sicut nec seipsum: dicitur enim Eccli. 21,30: "Cum maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam". Ergo multo minus licet maledicere hominem.

5. Praeterea, Num. 23,8, super illud, "Quomodo maledicam cui non maledixit Dominus?" dicit Glossa [1]: "Non potest esse iusta maledicendi causa ubi peccantis ignoratur affectus". Sed homo non potest scire affectum alterius hominis: nec etiam utrum sit maledictus a Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

Sed contra est quod Deut. 27,26 dicitur: "Maledictus qui non permanet in sermonibus legis huius". Elisaeus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur IV Reg. 2,24.

Respondeo dicendum quod maledicere idem est quod "malum dicere". Dicere autem tripliciter se habet ad id quod dicitur. Uno modo, per modum enuntiationis: sicut aliquid exprimitur modo indicativo. Et sic maledicere nihil est aliud quam malum alterius referre: quod pertinet ad detractionem. Unde quandoque maledici detractores dicuntur. — Alio modo dicere se habet ad id quod dicitur per modum causae. Et hoc quidem primo et principaliter competit Deo, qui omnia suo verbo fecit: secundum illud Ps. 32,9; 148,5: "Dixit, et facta sunt". Consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum. Et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. — Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur quasi expressio quaedam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur. Et ad hoc instituta sunt verba optativi modi.

Praetermisso igitur primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet quod facere aliquid et velle illud se consequuntur in bonitate et malitia, ut ex supradictis patet (1-2 q.20 a.3). Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum et illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius inquantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum. Et hoc est maledicere per se loquendo. — Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum. Nec erit maledictio per se loquendo, sed per accidens: quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum.

Contingit autem malum aliquod dici imperando vel optando sub ratione duplicis boni. Quandoque quidem sub ratione iusti. Et sic iudex licite maledicit illum cui praecipit iustam poenam inferri. Et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando. Sic etiam Prophetae quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinae iustitiae (licet huiusmodi imprecationes possint etiam per modum praenuntiationis intelligi). —

[1] *Ordin.*; ORIGENES, *In Num.* homil.15: MG 12,687.

por cuya razón algunas veces los detractores son llamados maldicientes.— Segunda, a manera de causa, cuando el decir causa lo expresado; esta forma corresponde primaria y principalmente a Dios, que hizo todo con su palabra, según el salmista: "Habló, y todas las cosas fueron hechas". Mas también, y en segundo término, corresponde a los hombres, que con el imperio de su palabra mueven a otros a hacer algo; para esto ha sido instituído el modo imperativo del verbo.—Tercera, el decir puede ser también cierta expresión de los sentimientos de la persona que desea lo que con la palabra expresa, y para esto se ha instituído el modo optativo.

Dejando, pues, a un lado el primer modo de maldecir, que consiste en la simple enunciación del mal, tratemos de las otras formas. Acerca de ello se ha de observar que hacer algo y desearlo son actos correlativos en cuanto a su bondad o malicia, como se desprende de lo expuesto en otro lugar. Por consiguiente, en estos dos modos, por los que se expresa algo malo en forma imperativa u optativa, hay idéntica razón de licitud o ilicitud. Si, pues, uno ordena o desea el mal a otro en cuanto es un mal e intentándolo directamente, será ilícito maldecir bajo una u otra forma, y ésta es la maldición rigurosamente hablando.—Pero si uno ordena o desea el mal de otro en atención a un bien, entonces es lícito, y no habrá maldición en sentido propio, sino materialmente, ya que la intención principal del que habla no se orienta al mal, sino al bien.

Mas ese mal, ordenado o deseado bajo concepto de bien, puede serlo por un doble motivo. Unas veces por justicia, y así un juez maldice lícitamente a aquel a quien manda le sea aplicado un justo castigo, y la Iglesia maldice anatematizando; también los profetas imprecan algunas veces en las Escrituras males contra los pecadores, conformando en cier-

to modo su voluntad a la justicia divina, aunque tales imprecaciones pueden también entenderse a manera de profecías. Otras veces se dice algún mal por razón de utilidad, como cuando alguien desea a un pecador que tenga una enfermedad o impedimento cualquiera para que se haga mejor, o al menos para que cese de perjudicar a otros.

Soluciones. 1. El Apóstol prohibe la maldición propiamente dicha, la que encierra intención de mal.

2. Lo mismo debe contestarse al segundo argumento.

3. Desear un mal a alguien en atención a un bien no es contrario al afecto con que a éste se le desea absolutamente el bien, sino que más bien se conforma con ese sentimiento.

4. En el diablo hay que distinguir la naturaleza y la culpa. Su naturaleza es buena, proviene de Dios y no es lícito maldecirla; en cambio, debe maldecirse su culpa, según aquel texto del libro de Job: "Maldíganle los que maldicen el día". Mas, cuando un pecador maldice al diablo por razón de su culpa, se estima a sí mismo por ese motivo digno de maldición. Y en este sentido se dice que maldice a su alma.

5. Los sentimientos del pecador, aunque no se vean directamente, pueden, no obstante, percibirse por algún pecado manifiesto por el cual debe aplicarse castigo. Parejamente, aunque no sea posible conocer a quién maldice Dios con reprobación eterna, puede, sin embargo, saberse quién es maldito de Dios en razón de la culpabilidad de su falta actual.

Quandoque vero dicitur aliquod malum sub ratione utilis: puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam aegritudinem, aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus prohibet maledicere per se loquendo, cum intentione mali.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum quod optare alicui malum sub ratione boni non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum, sed magis habet conformitatem ad ipsum.

Ad quartum dicendum quod in diabolo est considerare naturam, et culpam. Natura quidem eius bona est, et a Deo: nec eam maledicere licet. Culpa autem eius est maledicenda: secundum illud Iob 3,8: "Maledicant ei qui maledicunt diei". Cum autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum simili ratione iudicat maledictione dignum. Et secundum hoc dicitur maledicere animam suam.

Ad quintum dicendum quod affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato, pro quo poena est infligenda. Similiter etiam, quamvis sciri non possit quem Deus maledicit secundum finalem reprobationem, potest tamen sciri quis sit maledictus a Deo secundum reatum praesentis culpae.

DIBLIOTECA

ARTICULO 2

Utrum liceat creaturam irrationalem maledicere [*]

Si es lícito maldecir a la criatura irracional

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat creaturam irrationalem maledicere.

1. Maledictio enim praecipue videtur esse licita inquantum respicit poenam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpae nec poenae. Ergo eam maledicere non licet.

2. Praeterea, in creatura irrationali nihil invenitur nisi natura, quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet, etiam in diabolo, ut dictum est (a.1 ad 4). Ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

3. Praeterea, creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora; aut est transiens, sicut tempora. Sed sicut Gregorius dicit, in VI "Moral." [2], "otiosum est maledicere non existenti; vitiosum vero si existeret". Ergo nullo modo licet maledicere creaturae irrationali.

Sed contra est quod Dominus maledixit ficulneae, ut habetur Mt. 21,9; et "Iob maledixit diei suo", ut habetur Iob 3,1.

Respondeo dicendum quod benedictio vel maledictio ad illam rem proprie pertinet cui potest aliquid bene vel male contingere, scilicet rationali creaturae. Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter. Uno quidem modo, per modum subventionis: inquantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanae necessitati. Et hoc modo Dominus homini dixit, Gen.

Dificultades. Parece que no es lícito maldecir a la criatura irracional.

1. La maldición principalmente es lícita en cuanto atiende al castigo. Mas la criatura irracional no es susceptible ni de culpa ni de castigo. Luego no es lícito maldecirla.

2. En la criatura irracional no hay más que la naturaleza que Dios creó. Y no es lícito maldecir la naturaleza, ni aun la del diablo según lo expuesto. Luego en ningún caso es lícito maldecir a la criatura irracional.

3. La criatura irracional o es estable, como los cuerpos, o es transitoria, como el tiempo. Pero, como dice San Gregorio, "es vano maldecir lo que no existe y vicioso maldecir lo que existe". Luego de ningún modo es lícito maldecir a la criatura irracional.

Por otra parte, el Señor maldijo a la higuera, según el Evangelio de San Mateo, y "Job maldijo el día de su nacimiento", como recoge la Sagrada Escritura.

Respuesta. Sólo se puede bendecir o maldecir propiamente al ser que sea susceptible de que le sobrevenga un bien o un mal, es decir, a la criatura racional. Pero también se dice que sobreviene un bien o un mal a las criaturas irracionales en cuanto guardan relación con la criatura racional, para la cual existen. Esta ordenación puede ser de varios modos: Primero, a modo de subvención o socorro, esto es, en cuanto por las criaturas irracionales se provee a la ne-

[*] Infra a.4 ad 1.

[2] C.2. ML 75,634.

cesidad humana, y en este sentido el Señor dijo al hombre: "Maldita sea la tierra que tú trabajas", esto es, haciendo de su esterilidad castigo para el hombre. Así ha de entenderse también el texto bíblico: "Benditos sean tus graneros", y "Maldito sea tu granero". De igual modo David maldijo a los montes de Gélboe, según lo interpreta San Gregorio.—Segundo, la criatura irracional puede ordenarse a la racional a modo de significación, y así el Señor maldijo a la higuera como símbolo de Judea.—Puede, por último, ordenarse la criatura irracional a la racional a título de continente geográfico y cronológico, y en este concepto maldijo Job el día de su nacimiento, a causa del pecado original que contrajo al nacer y a causa también de los sufrimientos subsiguientes al mismo. En este sentido puede también entenderse la maldición que David lanzó sobre la montaña de Gélboe, según relata el Antiguo Testamento, a causa de la mortandad del pueblo que en ella había acontecido.

Así, pues, maldecir a los seres irracionales, en cuanto son criaturas de Dios, entraña un pecado de blasfemia, y maldecirlas consideradas en sí mismas es ocioso y vano, y, por consiguiente, ilícito.

Soluciones. De lo dicho se desprende la contestación a las objeciones.

2,17: "Maledicta terra in opere tuo": ut scilicet per eius sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur Deut. 28,5: "Benedicta horrea tua", et infra (v.17): "Maledictum horreum tuum". Sic etiam David maledixit montes Gelboe (II Reg. 1,21), secundum Gregorii expositionem [3].—Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis. Et sic Dominus maledixit ficulneam, in significationem Iudaeae. — Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis vel loci. Et sic maledixit Iob diei nativitatis suae, propter culpam originalem, quam nascendo contraxit, et propter sequentes poenalitates. Et propter hoc etiam potest intelligi David maledixisse montibus Gelboe, ut legitur II Reg. 1,21: scilicet propter eaedem populi quae in eis contigerat.

Maledicere autem rebus irrationalibus inquantum sunt creaturae Dei, est peccatum blasphemiae.—Maledicere autem eis secundum se consideratis, est otiosum et vanum: et per consequens illicitum.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICULO 3

Utrum maledicere sit peccatum mortale

Si maldecir es pecado mortal

Dificultades. Parece que maldecir no es pecado mortal.

1. San Agustín enumera la maldición entre los pecados leves y ve-

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod maledicere non sit peccatum mortale.

1. Augustinus enim in homilia "De igne purgatorio" [4], numerat

[3] Ib. c.4: ML 75,636.
[4] *Serm. suppos.* serm.104: ML 30,1947

maledictionem inter levia peccata. Haec autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

2. Praeterea, ea quae ex levi motu mentis procedunt non videntur esse peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex levi motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

3. Praeterea, gravius est malo facere quam maledicere. Sed malo facere non semper est peccatum mortale. Ergo multo minus maledicere.

Sed contra, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit a regno Dei: secundum illud I ad Cor. 6,10: "Neque maledici neque rapaces regnum Dei possidebunt". Ergo maledictio est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quod maledictio de qua nunc loquimur, est per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando vel optando. Velle autem, vel imperio movere ad malum alterius, secundum se repugnat caritati, qua diligimus proximum volentes bonum ipsius. Et ita secundum suum genus est peccatum mortale. Et tanto gravius quanto personam cui maledicimus magis amare et revereri tenemur: unde dicitur Lev. 20,9: "Qui maledixerit patri suo, et matri, morte moriatur".

Contingit tamen verbum maledictionis prolatum esse peccatum veniale, vel propter parvitatem mali quod quis alteri, maledicendo, imprecatur: vel etiam propter affectum eius qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo, aut ex subreptione aliqua talia verba profert; quia peccata verborum maxime ex affectu pensantur, ut supra dictum est (q.72 a.2).

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

niales. Luego la maldición no es pecado mortal, sino venial.

2. Las cosas que se hacen por ligereza de espíritu no parecen constituir pecados mortales. Y algunas veces la maldición se profiere por ligereza. Luego la maldición no es pecado mortal.

3. Es más grave hacer el mal que maldecir. Pero hacer mal no es siempre pecado mortal. Luego mucho menos maldecir.

Por otra parte, sólo el pecado mortal excluye del reino de Dios. Ahora bien, la maldición excluye del reino de Dios, según el apóstol San Pablo: "Ni los maldicientes ni los ladrones poseerán el reino de Dios". Luego la maldición es pecado mortal.

Respuesta. La maldición de que ahora tratamos aquí es aquella que consiste en invocar un mal contra alguien, ya en forma imperativa, ya optativa. Pero querer el mal de otro o mandar que se le infiera es opuesto de suyo a la caridad, por la cual amamos al prójimo y queremos su bien. Por ello, según su propio género, es pecado mortal, y tanto más grave cuanto más obligados estamos a amar y reverenciar a la persona a quien maldigamos. De ahí que esté escrito en el Levítico: "El que maldijere a su padre y a su madre, sea muerto".

Sin embargo, puede ocurrir que proferir una palabra de maldición sea sólo pecado venial, ya por la pequeñez del mal que uno desee a otro al maldecirle, ya también por los sentimientos del que profiere tales palabras de maldición cuando lo hace por ligereza o en broma o por algún aturdimiento, porque los pecados de palabra se valoran principalmente por los sentimientos o intención del agente, como se ha expuesto.

Soluciones. Con lo anterior quedan resueltas las objeciones.

ARTICULO 4

Utrum maledicere sit gravius peccatum quam detractio

Si maldecir es pecado más grave que difamar

Dificultades. Parece que la maldición es un pecado más grave que la detracción.

1. La maldición parece ser una especie de blasfemia, como se desprende del aquel texto de la epístola canónica de San Judas, donde se lee que "el arcángel San Miguel, cuando disputaba con el diablo y reclamaba el cuerpo de Moisés, no se atrevió a pronunciar contra él una sentencia de blasfemia", y aquí se emplea la palabra "blasfemia" por maldición, según observa la Glosa. Pero la blasfemia es un pecado más grave que la detracción. Luego la maldición es más grave que la detracción.

2. El homicidio es más grave que la difamación, como se ha expresado ya. Ahora bien, la maldición tiene igual valor que el pecado de homicidio, pues San Juan Crisóstomo afirma: "Si dijeres (a Dios): Maldice a este hombre, destruye su casa y haz perecer todos sus bienes, en nada diferirás del homicida". Luego la maldición es más grave que la detracción.

3. Una causa tiene más eficacia que un signo. Pero quien maldice causa un mal por su mandato, mientras que quien difama sólo designa el mal ya existente. Luego más gravemente peca el maldiciente que el detractor.

Por otra parte, la detracción nunca puede ser buena, mientras que la maldición puede ser buena o mala, como consta de lo anteriormente expuesto. Luego es más grave la detracción que la maldición.

Respuesta. Según se ha dicho en la Primera Parte, hay dos clases de

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod maledictio sit gravius peccatum quam detractio.

1. Maledictio enim videtur esse blasphemia quaedam: ut patet per id quod dicitur in Canonica Iudae, 9, quod "cum Michael Archangelus, cum diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore, non est ausus iudicium inferre blasphemiae"; et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundum Glossam (interl.). Blasphemia autem est gravius peccatum quam detractio. Ergo maledictio est gravior detractione.

2. Praeterea, homicidium est detractione gravius, ut supra dictum est (q.73 a.3). Sed maledicto est par peccato homicidii: dicit enim Chrysostomus, "Super Matth."[3]: "Cum dixeris: Maledic ei, et domum everte, et omnia perire fac, nihil ab homicida differs". Ergo maledictio est gravior quam detractio.

3. Praeterea, causa praeeminet signo. Sed ille qui maledicit causat malum suo imperio: ille autem qui detrahit solum significat malum iam existens. Gravius ergo peccat maledicus quam detractor.

Sed contra est quod detractio non potest bene fieri. Maledictio autem fit bene et male, ut ex dictis patet (a.1). Ergo gravior est detractio quam maledictio.

Respondeo dicendum quod, sicut in Primo (q.48 a.5) habitum

[3] Homil.19: MG 57,285.

est, duplex est malum: scilicet culpae, et poenae. Malum autem culpae pejus est, ut ibidem ostensum est (a.6). Unde dicere malum culpae pejus est quam dicere malum poenae: dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum igitur, susurronem et detractorem, et etiam derisorem, pertinet dicere malum culpae: sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum poenae, non autem malum culpae, nisi forte sub ratione poenae. Non tamen est idem modus dicendi. Nam ad praedicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpae solum enuntiando: per maledictionem vero dicitur malum poenae vel causando per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enuntiatio culpae peccatum est inquantum aliquod nocumentum ex hoc proximo infertur. Gravius autem est nocumentum inferre quam nocumentum desiderare, ceteris paribus. Unde detractio, secundum communem rationem, gravius peccatum est quam maledictio simplex desiderium exprimens. Maledictio vero quae fit per modum imperii, cum habeat rationem causae, potest esse detractione gravior, si malus nocumentum inferat quam sit denigratio famae; vel levior, si minus.

Et haec quidem accipienda sunt secundum ea quae per se pertinent ad rationem horum vitiorum. Possunt autem et alia per accidens considerari quae praedicta vitia vel augent vel minuunt.

Ad primum ergo dicendum quod maledictio creaturae inquantum creatura est, redundat in Deum, et sic per accidens habet rationem blasphemiae: non autem si maledicatur creatura propter cul-

mal: el mal de la culpa y el mal de la pena, siendo el mal de la culpa el peor, como allí hemos visto. Por cónsiguiente, decir la culpa es peor que hablar de la pena, siempre que sea igual el modo de expresión. Pero el contumelioso, el susurrador, el detractor y aun el que hace burla de otro, hablan de la culpa o falta ajena, mientras que el maldiciente, tal como aquí le entendemos, invoca el castigo, o mal de la pena, y no el mal de la culpa, a no ser que ésta se tome bajo la razón de pena. Sin embargo, no es idéntica la forma de expresión, pues en los cuatro vicios enumerados se habla de la culpa o falta ajena solamente a modo de enunciación; en cambio, en la maldición se dice o invoca el mal de la pena, ya en forma imperativa para causarlo, ya a título de deseo. Mas la misma enunciación de la culpa es un pecado, en cuanto se infiere con ello algún daño al prójimo. Ahora bien, en igualdad de circunstancias, es más grave inferir un perjuicio que desearlo simplemente. De ahí que la detracción, en su acepción más general, es pecado más grave que la maldición expresada en forma de simple deseo; pero la maldición formulada en forma imperativa, en cuanto tiene valor de causa, puede ser: o más grave que la detracción, si infiere un daño mayor que la denigración de la fama, o más leve, si el daño es menor.

Estos extremos deben valorarse según lo que formalmente pertenece a la esencia de estos vicios. Sin embargo, pueden tenerse en cuenta también otras circunstancias accidentales que aumenten o disminuyan la gravedad de dichos pecados.

Soluciones. 1. La maldición de la criatura, en cuanto es tal criatura, repercute sobre Dios, y puede tener así, accidentalmente, razón de blasfemia. No sucede esto si se maldice a la criatura por una culpa o falta

suya. Y la misma distinción hay que hacer para la detracción.

2. Según se ha expresado, la maldición incluye en una de sus formas el deseo del mal, por cuya razón, si el que maldice desea la muerte de otro, es homicida en el deseo; pero difiere del homicida en cuanto que no comete el acto exterior, que añade algo a la voluntad.

3. La objeción vale sólo para la maldición que implica mandato.

pam. Et eadem ratio est de detractione.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est (in c; a.1-3), maledictio uno modo includit desiderium mali. Unde si ille qui maledicit velle malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida. Differt tamen inquantum actus exterior aliquid addicit voluntati.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de maledictione secundum quod importat imperium.

INTRODUCCION A LA CUESTION 77

EL FRAUDE EN LA COMPRAVENTA

En las dos cuestiones siguientes se estudian los pecados que acontecen en la materia de cambios o «conmutaciones voluntarias», es decir, en *las relaciones de justicia contractuales*, pues Santo Tomás definía tales cambios voluntarios, actos «por los que uno transfiere su posesión a otro» (q.61 a.3).

Se trata, por lo mismo, de todo el campo de relaciones de *contratos*, entendidos éstos en su acepción tradicional más amplia, como englobando los *contratos bilaterales*, o propiamente tales, y todo el conjunto de los llamados *actos o negocios jurídicos*, es decir, los actos voluntarios de *translación de dominio* a otros, o también de adquisición de dominio, de aceptación de derechos y deberes sobre algo.

El Angélico no ha hecho preceder a este breve análisis de los pecados contrarios un estudio *sobre los contratos y sus especies*, o al menos una consideración general *de contractibus*, si bien conocía ya y enumeraba con Aristóteles *15 formas* o tipos de contratos, lo que constituye una buena división de los mismos (q.61 a.3). Los supone conocidos y tratados por canonistas y legistas, pues, como advierte Báñez, *exstant libri de contractibus in utroque iure* [1]. No había costumbre, al parecer, de trasladar el estudio de los mismos a la teología moral, a Sumas y Sentenciarios, y el Angélico no lo hizo. Sólo posteriormente comenzó a introducirse el tema *de contractibus* en los *Comentarios a las Sentencias* (IV *Sent.* dist.15), que en los teólogos siguientes, sobre todo a partir de Molina, iba a recibir una extensión tan desmesurada, lo que sigue haciéndose en los manuales de moral modernos, adentrándose, con exceso quizá, en el campo ajeno de lo puramente jurídico.

El Angélico no reconoce en todo este campo de relaciones de justicia contractuales sino *dos especies de injusticia: el fraude* en el contrato de compraventa y la *usura* en el de mutuo. Añade que «en los demás cambios voluntarios o contratos no se encuentra ninguna otra especie de pecado distinta del robo y la rapiña» (pról.). Es extraño, pues que en cualesquiera otros contratos se multiplican también los fraudes y engaños, en los que de mil modos se substraen los bienes del prójimo.

Cayetano interpretaba con razón la aporía, observando que realmente se dan los mismos fraudes en todos los demás actos jurídicos o contratos; pero que la afirmación del Aquinate se refiere a que en ellos no se encuentra ningún otro vicio especial distinto del fraude y la usura, con el hurto y rapiña, los cuales condensan todas las formas de injusticia que en aquéllos se cometen. Bastaba, pues, tratar del fraude en la materia principal, que es la compraventa, como figura de todos los que ocurren en los demás negocios humanos o relaciones contractuales.

[1] D. Báñez, *De iure et iustitia* in q.77 a.1.

Pero Cayetano insiste en que *la injusticia del fraude* se distingue en especie del hurto y la rapiña, por el engaño y dolo que en él se implica y porque parece una substracción injusta de bienes del prójimo, pero no involuntaria o violenta, puesto que el paciente ha consentido en el trato [2].

Los autores modernos no la consideran, sin embargo, como vicio substancialmente distinto del hurto común. La defraudación en las ventas es, sin duda, nueva figura de injusticia, en cuanto a *la materia* en que se da, que es en el trato comercial. Mas sólo parece *accidentalmente* distinta del robo y estafa comunes, que difieren *por el modo* de cometerlos, por la completa ignorancia o involuntariedad del dueño a quien se le substrae lo suyo. Al fin, ambos pecados se refieren a *la misma injusticia en los bienes del prójimo* por substracción o retención injusta de esos bienes. Por eso, en el lenguaje común, tanto el comerciante que defrauda como el ladrón vulgar *roban* al prójimo. El fraude sólo parece contener nuevo pecado por el engaño y mentira en él implicados, de suyo leves.

Lo importante era saber cuándo se da tal injusticia y cuándo se realiza tal fraude o robo, para lo cual interesaba analizar las leyes de justicia e injusticia en este contrato de compraventa, el más común y paradigma de los demás.

Es lo que el Santo lleva a cabo en esta breve cuestión. En ella analiza ordenadamente *las condiciones* y leyes *de licitud y justicia* en este contrato: *primero*, por parte *de la venta misma* (a.1); luego, por relación con la cosa vendida y los defectos de la misma (a.2), así como por parte del vendedor y sus obligaciones respecto de estos defectos (a.3); por fin, analiza la licitud misma de las actividades mercantiles o del negocio lucrativo bajo su aspecto humano y social (a.4).

Sólo podemos añadir una breve glosa a lo expuesto por el Angélico, pues ya hemos rebasado ampliamente el espacio concedido a nuestro comentario.

I. El principio fundamental de justicia contractual (a.1)

La injusticia especial en las transacciones de compraventa es denominada *fraude o defraudación*. Este término hace apelación a engaños o maniobras dolosas en los tratos y actividades comerciales. Fraude es «el vicio por el que uno engaña al prójimo con daño del mismo» (a.1). De ahí que haya venido a significar toda suerte de engaños o trampas en los contratos, es decir, todo acto por el que, engañándole a uno, se le causa un perjuicio.

Pero este daño es en los bienes materiales, en cuanto que se substrae al prójimo algo, no se le da lo que le corresponde o se retiene injustamente de lo suyo. El fraude significa, pues, *una modalidad del hurto*, y se distingue, como dijimos, sólo *accidentalmente* del robo común, por el empleo de medios falaces para substraer o retener lo ajeno y porque se verifica en la materia de transacciones voluntarias, máxime en la compraventa.

Pero esta injusticia del fraude se comete cuando se quebrantan las condiciones del contrato justo. El examen de este vicio se hace por eso, con Santo Tomás, bajo una forma positiva, señalando *las leyes de licitud y justicia* en toda transacción comercial.

[2] CAJETAN., *Comment. in 2-2 q.77 a.1 n.1.*

Y el Angélico enuncia, ante todo, *un principio general* de justicia en la compraventa, pero al que daba validez para todo el campo de contratos bilaterales y onerosos.

1. **Para la justicia de toda compraventa se requiere, de suyo, la igualdad entre el valor de la mercancía y el precio pagado, es decir, un precio justo, de tal manera que vender la cosa más cara o comprarla más barata de su valor propio es injusto e ilícito.**

Tal es *la ley de equivalencia entre lo dado y recibido*, válida para todo contrato oneroso. Esta ley es anterior y obliga por encima de cualquier consentimiento de las partes, que en el fraude sólo tendría apariencias de libre.

Santo Tomás lo fundamenta en el razonamiento obvio de que la compraventa—como todos los convenios contractuales—ha sido introducida *para común utilidad de ambas partes*. Por eso debe hacerse siempre este contrato en rigurosa igualdad objetiva, porque lo que ha sido hecho para común utilidad no debe ser más gravoso a uno que a otro. En ambas partes se presume la misma voluntad de no perder en el trato hecho, por lo que es injusto inducirle a uno a convenir en un precio superior al valor de las cosas. El principio así fácilmente se reduce a la máxima primera prohibitiva de la injusticia: «Lo que no quieras para ti no lo hagas a otro». Nadie, en efecto, quisiera que otros le vendieran más caras las cosas que su justo valor, pues nadie consiente en padecer un daño. Por ende, no debe inferir el mismo daño a los demás, vendiéndoles más caro de lo que las cosas valen.

Con ello Santo Tomás rechaza la teoría del Derecho romano—es también de la economía liberal—, el cual proclamaba la libertad omnímoda para convenir en un puro precio convencional, permitiendo a las partes apelar a todos los medios, aun dolosos, para asegurarse la ventaja sobre el otro. El Aquinate hace alusión a estos textos romanistas [3], interpretándolos en el sentido de que la ley humana permitía esto como un mal menor con tal de que fueran hechos sin fraude, porque no puede reprimir todas las injusticias. Sólo si el exceso del precio llegaba a la mitad de lo justo intervenía la ley, haciendo rescindible el contrato, añade el Angélico aludiendo a otro texto de Justiniano [4].

Las consecuencias de este principio de *justicia natural* son muy hondas y deberían llevarse a la práctica. Todos hemos lamentado los daños padecidos en los años de mayor crisis por abusos tan enormes de precios cometidos por quienes explotaban el hambre del pobre, máxime en los artículos de primera necesidad. Y, en otros campos de contratos distintos, los empresarios y patronos tampoco cumplen toda la justicia conmutativa, si se contentan con unas bases reglamentarias de salarios que oficialmente se marcan, pero que debían tener valor de tope mínimo cuando la cuantía enorme de los beneficios obtenidos muestra bien a las claras que el trabajo, el factor más importante de la producción, no está remunerado según su valor real. Los patronos de conciencia se creen entonces obligados a algún reparto de beneficios o sistemas de primas y gratificaciones entre sus obreros. Y serán ésos, al menos, los casos en que la participación en los beneficios es exigida, y debe ser introducida, por verdadera justicia conmutativa.

Añade el Aquinate que, *por excepción, es lícito vender a más precio y comprar más barato del precio justo*. Y es que puede uno, aun en los

[3] A.1 obi.1.ª; *Digest.* l.4 tit.4,16 (Pomponius, saec.II); l.19 tit.11,22 (Paulus).
[4] A.1 ad 1; *Codex* l.4 tit.44,2. Cf. SPICQ, *La justice* t.3 p.318.

contratos onerosos, ceder espontáneamente en su derecho y exigir menos que el valor de la mercancía en gracia del comprador. Y, aparte de esta vía de parcial regalo u «obsequio de la casa», puede la venta en cuestión ser especialmente gravosa al vendedor y de una utilidad especial para el comprador. Deben entonces valorarse estos especiales daños o utilidades, que se suman al precio objetivo, según la ley de los factores subjetivos que intervienen en los precios, de que luego se habla.

II. La moral de los precios

Ya por lo expuesto se hace bien patente el principio de que *toda la justicia* en la compraventa se cifra y condensa *en la ley de equivalencia* entre la mercancía y el precio, es decir, en el justo precio.

Mas la dificultad estriba en saber esta equivalencia entre las cosas y su precio o en determinar el precio de las cosas. El Angélico no se ha detenido en analizar teorías economistas, aún inexistentes, sobre el valor económico de las cosas y la formación de los precios en el mercado. Pero sí conoce y recuerda algunos conceptos básicos sobre esto. La idea del *precio* hace referencia al *valor: Es el valor de las cosas expresado* en el signo monetario, la medida cuantitativa del valor de una mercancía evaluada en dinero (a.1).

Pero el valor es, ante todo, una *categoría económica*, nacida en la vida mercantil y aplicada a las cosas venales. No se olvide que toda la especulación filosófica sobre los valores tuvo su punto de partida en los economistas y nació de los problemas y preocupaciones económicas.

Así, pues, el valor es el objeto del juzgar valorativo que procede por vía de estimación o aprecio. Y el valor económico es *la estimabilidad de los bienes materiales que son aptos para satisfacer las necesidades humanas*. Esta aptitud es *la utilidad* de las cosas, que las hace servibles y *deseables*. Y en dicha atracción y estima que ejercen las cosas sobre el apetito consiste justamente su valor, cuyo concepto se inscribe en la categoría metafísica del *bien útil*, medido por *una relación* de mayor o menor *conveniencia al apetito humano*.

Por eso sabe Santo Tomás que el valor económico es, ante todo, un *valor de utilidad o valor de uso*, basado en la *objetiva* «estimatividad» o «apetibilidad» de las cosas, cuyo elemento fundamental de apreciación está dado por las exigencias de la naturaleza humana—las necesidades de alimentarse, vestirse, habitación, etc.—y en las cualidades intrínsecas de las cosas que las hacen «preciosas» o valiosas en la medida en que son aptas para servir a las necesidades o comodidades del hombre; de suerte que medir *el valor* de un objeto será medir al mismo tiempo su capacidad de prestar algún *servicio* o su utilidad correspondiente para el que está sujeto a las necesidades humanas [5].

Y añade aquí (a.2 ad 3), siguiendo a San Agustín, que esta «preciosidad» y valor útil de los objetos no depende tanto de la nobleza de su naturaleza o jerarquía entitativa—«pues un caballo a veces se vende más caro que un siervo»—cuanto de ciertas cualidades que la hacen apta para servir *a los usos humanos*.

Pero este criterio es a todas luces insuficiente. Bien sabe el Angélico que este *valor objetivo o utilidad* directa de las cosas no siempre constituye *su precio, o el valor económico* de las mismas, que es su potencia de cambio o la suma de dinero considerada como equivalente de cada objeto. Hay muchos objetos, como el agua, el aire, la tierra, el pan y otros artículos sumamente valiosos e indispensables al hombre, los cuales, por su abundancia, sólo obtienen un módico precio en las transacciones comerciales.

Por eso Santo Tomás reconoce ya que *el precio* de los bienes materiales, expresión de *su valor de cambio* en dinero, depende de un conjunto de *factores* variables que se superponen a la utilidad económica de los objetos y pueden modificar profundamente la apreciación de su estimabilidad objetiva. El Angélico menciona alguno de estos factores que intervienen en la formación de los precios o en las variaciones del mercado y del *valor comercial de las cosas*. Son, entre otras, la *diversitas loci et temporis* (a.4 ad 2), factor decisivo sobre todo en la economía de la Edad Media, en que el transporte de las mercancías, sobre todo desde lejanos países, tenía que influir en que cobraran un enorme *valor de cambio* o precio de venta; también *la escasez* de ciertos artículos, como metales preciosos, que, además de sus cualidades naturales, tan valiosas, *son raros*, y ello aumenta en gran escala su valor de cambio [6]; y de una manera general la *carestía frumenti*, o de artículos necesarios en los lugares de venta (a.3 obj.4), que influye tanto en el alza de los precios y puede provocar el fenómeno contrapuesto de la abundancia de vendedores—*per superventum negotiatorum*, a.3 ad 4—, lo cual a su vez influirá *en el menor valor* de las mercancías, cuando son en mayor cantidad ofrecidas. Con lo cual el Angélico ya ha esbozado *la ley esencial de la oferta y de la demanda*, por la que principalmente es regulado el valor económico en los mercados o toda la economía de los precios. Por fin, el Aquinate ha hecho también intervenir la remuneración del trabajo, o *stipendium laboris* [7], para la apreciación del valor en los objetos fabricados. Con ello, se ha dicho, Santo Tomás modificó la noción aristotélica del valor, al introducir el elemento trabajo y su retribución, que se hizo preponderante con la desaparición de la esclavitud [8].

El Aquinate se sitúa, pues, con la tradición católica en general, en un término medio entre las dos opuestas teorías de los economistas para explicar el valor de cambio: *la escuela puramente objetivista*, según la cual todo el valor dependerá de la utilidad de las cosas, absoluta o relativa al comprador, o de la cantidad de trabajo almacenado en ellas para su elaboración, como quiere la teoría clásica marxista. O bien *las teorías puramente subjetivistas* de la escuela liberal, para las cuales el valor es algo meramente *subjetivo*, que depende sólo de la estimación y arbitrio humanos y va exclusivamente regido por la ley de la oferta y la demanda, que mediría las necesidades y deseos de los hombres.

Su solución recoge la verdad de ambas tendencias opuestas. El valor de cambio de las cosas depende de un doble fundamento:

[5] *In Ethic.* 5 lect.9, ed. Spiazzi (Taurini 1949) n.980: «Rebus pretia imponuntur, secundum quod homines indigent eis ad suum usum». C. SPICQ, *La justice* t.3 app.2 (Paris 1935) p.421.

[6] A.2 ad 1; *Polit.* 1 lect.7, ed R. Spiazzi (Taurini 1951) n.116: «Et hiusmodi sunt metalla, puta aes, ferrum et argentum et alia huiusmodi: haec enim sunt secundum se utilia, in quantum ex eis fiunt vasa vel aliqua instrumenta, et tamen de facili portari poterant ad remotum locum, quia *modicum de istis, propter eorum raritatem, valebat multum de aliis rebus*».

[7] A.4c.; *In Ethic.* 5 lect.9 n.980.983; 1-2 q.114 a.1.

[8] S. HAGENAUER, *Das «iustum pretium» bei Thomas von Aquin* (Stuttgart 1931); F. SCHAUB, *Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlauteren Handel im Mittelalter* (Freiburg in Br. 1905) p.204ss.

a) *De un factor objetivo,* que es la utilidad interna de las mismas o su aptitud a satisfacer a los usos humanos. Esta utilidad está determinada principalmente por las cualidades físico-químicas de dichas cosas, que las hacen valiosas para el hombre y fundan su uso propio. Pero, además, el costo de producción con todos sus elementos de materias primas, trabajo acumulado en su manufacturación, agentes de venta y publicidad, etcétera, señalan otro factor objetivo importante y fuente legítima de plusvalía.

b) Pero, a su vez, dicho valor comercial se basa, en última instancia, *en un fundamento subjetivo,* que es la común estimación humana y los elementos y factores que la integran. Ello lo atestigua el hecho patente de las variaciones que experimentan los precios en el mercado permaneciendo la misma utilidad intrínseca de las cosas, pues que la variación se refiere a veces a los mismos géneros. Los teólogos posteriores conocieron y detallaron aún más estos factores extrínsecos que intervienen en la formación y cambios de los precios en el mercado y habían sido indicados por el Angélico. Son los principales: a) *La abundancia o carestía* de los productos, fenómeno que influye siempre en la baja o alza de precios. Las cosas, para que valgan, han de ofrecerse en cantidad limitada a los usos humanos, pues los productos naturales, como el agua, aire, etc., tienen valor económico nulo mientras no escaseen. b) *La abundancia o escasez de compradores,* y correlativamente de vendedores, cuya influencia es decisiva, produciendo la famosa *ley de la oferta y la demanda,* el gran factor regulador de los precios en el mercado y, para los economistas liberales, el único principio del valor económico de las cosas. c) *La mayor o menor intensidad de la demanda* de un producto, causada por un mayor deseo o estima del mismo, que a su vez proviene de los gustos de la época, de las modas, etc., provocando el alza o depreciación del valor de las cosas. d) *Una mayor abundancia* o escasez de dinero o del poder adquisitivo del mismo, que a su vez trae mayor demanda de productos, lo que influye tan favorablemente en el aumento del valor de las cosas y de la producción misma. e) *El modo de fabricación*—en serie o manual y de artesanía—y *los modos favorables de venta*—en gran cantidad, a plazos, a crédito, etc.—ya eran también notados por nuestros teólogos como causas legítimas de baja o de alza de los precios [9].

No parece, pues, que tenga apoyo en Santo Tomás la doctrina que le atribuye A. Sandoz, y que sólo refleja la teoría sobre la formación de precios del neomarginalismo austríaco [10]. Según ésta, el elemento determinativo del precio en el mercado sería el valor de uso personal. El costo de producción no influiría directamente en la fijación del precio, sino en la medida en que motivaría la oferta o la demanda. En consecuencia, no el precio de costo o los otros elementos subjetivos, sino la necesidad del consumidor, cuyas decisiones quedan subordinadas a la ley de la sociedad, sería criterio suficiente en la fijación de los precios.

Pero esto es reducir el factor decisivo y casi único en la formación de los precios a la ley de la oferta y la demanda e instaurar el principio liberalista de *la libre concurrencia* como norma reguladora de los mercados y de toda la vida económica. Tal liberalismo económico y su principio directivo han sido reprobados por la encíclica *Quadragesimo anno* [11]. Y Santo Tomás no justificaba el principio liberalista del fundamento puramente subjetivo de los precios, sino hemos visto que conjugaba armónicamente los elementos objetivos y primarios del valor de las cosas con los factores subjeticos.

[9] Así VITORIA, *Comentarios a la 2-2* q.77 a.1 n.3; MOLINA, *De iustitia et iure* tr.2 disp.348.

[10] A. SANDOZ, *La notion du juste prix:* Rev. Thom., 49 (1939) p.285-308. Cf. A. DAUPHIN-MEUNIER, *La doctrina económica de la Iglesia,* vers. esp. (Valencia 1952) p.157ss. Sobre las teorías económicas marginalistas del valor informa A. CUVILLIER, *Manuel de sociologie* (París, PUF, 1950) II p.442ss.

EL PRECIO JUSTO.—Se trata ahora de averiguar los criterios y normas para *el precio justo,* aquel que debe ajustarse a la ley fundamental de Santo Tomás, de *una equivalencia objetiva* entre la suma del dinero dado y el valor de cambio de las cosas, objeto de transacción en el mercado.

Bien conocidos son los modos de evaluación de este precio justo en la tradición canónica y teológica, que el liberalismo trató de abolir sustituyéndolos por su universal principio de la libre y desenfrenada concurrencia. Según ésos, se distinguían el *precio legal, precio vulgar* y *precio convencional.*

a) Se ofrece en primera línea el *precio legal,* las tarifas o *tasas* impuestas por la autoridad civil sobre artículos de más necesidad. Son impuestas por las leyes públicas en circunstancias sobre todo excepcionales de penuria y escasez de productos, de mercados no suficientemente abastecidos o situaciones de inestabilidad económica, en que el juego de la oferta y la demanda no puede producir su efecto normal en el mercado, para evitar con ello el acaparamiento y el alza injustificada de precios. Conocidas y ya en uso en la Edad Media, fueron ampliamente utilizadas también en los siglos posteriores. Célebres, entre otras, fueron en España las tasas sobre el trigo desde la famosa pragmática de Felipe II, que la imponía en el reino.

El valor obligatorio, la justicia y, sobre todo, la conveniencia de estas tasas legales fueron duramente combatidos por los teólogos defensores de las leyes penales, ya desde Navarro, Molina y Sánchez, y más aún por los teólogos de los siglos XIX y XX, partidarios de esta corriente merepenalista de las leyes [12].

Pero era *muy común* entre los teólogos clásicos, y subsiste «casi unánime» entre los modernos, la opinión que enseña, con Santo Tomás y San Ligorio, que *el precio legal, si existe, obliga en conciencia,* por justicia legal y conmutativa, y *representa de suyo el precio justo,* salvo casos de excepción basados en legítima epiqueya o en que conste claramente su injusticia [13].

Santo Tomás, en efecto, pronuncia que «es de competencia de los rectores de la ciudad determinar las justas medidas de las cosas venales.. y que no es lícito transgredir estas tasas»: *Et ideo has mensuras publica auctoritate vel consuetudine institutas praeterire non licet* (a.2 ad 2).

Parece, además, enseñanza común del magisterio ordinario de la Iglesia. El *Código social de Malinas,* que refleja auto-izadamente esta doctrina católica, declara que, «según los casos, el precio corriente es objeto de una tasa oficial emanada del Estado, del Municipio o de la profesión...

[11] Enc. *Quadragesimo anno,* vers. esp. en «Colección de encíclicas y documentos pontificios», ed.4.ª (Madrid 1955) n.37 p.409ss.

[12] De ello informa ampliamente M. ZALBA, *El precio legal* (Madrid 1943); ID., *El precio legal en los autores escolásticos:* Rev. Intern. Soc., 2 (1943) p.201-245; 3 (1943) p.139-157.

[13] M. ZALBA, *El precio justo:* Pom. Soc., 4 (1949) p.397-417; ID., *Theol. mor.* II n.760; T. URDÁNOZ, *La obligación de las leyes de tasas y el abuso de precios:* Cienc. Tom., 66 (1943) p.233-250; J. AZPIAZU, *Los precios abusivos ante la moral* (Madrid 1941); ID., *Moral profesional económica* (Madrid 1944) c.8-10.

Si existe esta tasa oficial hay, en principio, obligación de someterse a ella» [14].

Nadie puede, en efecto, negar competencia a la autoridad pública para intervenir en esta materia económica y social e imponer medidas necesarias para el bien común. Como las leyes civiles que determinan los derechos individuales, así pueden éstas imponer condiciones en las transacciones contractuales de los súbditos y obligarles a determinadas medidas en los precios. Aunque el precio natural oscile en más, o en menos, la tasa legal, al imponer una tarifa indivisible, equivale a un convenio o precio fijo contratado entre ambos, enseñaban nuestros teólogos, como Soto y Báñez [15].

Y es también patente que habrá bastantes casos de excepción y de legítima epiqueya, en que no será ilícito preterir tales disposiciones legales. Ya San Ligorio señalaba los casos en que dichas leyes de tasas han caído en desuso porque la mayoría de los ciudadanos no las cumplen y el Estado no toma medidas eficaces para hacerlas respetar, o «que las circunstancias hayan variado notablemente», por la devaluación de la moneda o el alza del coste de vida, y ya las escalas de precios, mantenidas rígidas y sin flexible adaptación a tales fluctuaciones económicas, resultan inferiores al valor real y costo de producción y no compensen los gastos ni dejen margen alguno de beneficio [16]. Con mayor razón son excusados de injusticia, en no seguir las tasas, los *colaboradores pasivos*, que ya son víctimas de una primera usura de precios, teniendo que comprar por encima de las tasas oficiales y vender, por lo mismo, más caro para ejercer una pequeña industria o negocio necesario para la vida, o han de compensarse de un injusto vejamen por el alza de precios sufrida en los artículos que ellos han comprado

No se excusarán, en cambio, de infracción de la justicia, aun conmutativa, con obligación de restituir, los *primeros promovedores* del abuso de precios o infractores del régimen legal de tasas, que, habiendo adquirido los productos a precios de tasa o tarifas moderadas, se aprovechan de la escasez y graves necesidades para revenderlos a precios exorbitantes y abusivos que ninguna razón de beneficio legítimo puede justificarlo. Y no sólo los primeros introductores, sino *todos los colaboradores activos* del mercado negro que, sin grave necesidad que lo justifique, continúan el negocio abusivo y la infracción de las tasas, encareciendo aún más los artículos. *A fortiori*, son también reos de flagrante injusticia y usura de precios todos los funcionarios de organismos oficiales o sindicales encargados de la justa distribución de artículos intervenidos y sometidos a tasa legal que ocultan y substraen al mercado parte de esos géneros para luego ofrecerlos a precios abusivos.

b) *El precio corriente o vulgar.*—Pero el precio legal supone siempre un estado de excepción y señala un límite impuesto por la autoridad pública sobre el precio de los artículos más necesarios para la vida, en beneficio de las clases pobres. No sería conveniente que se impusiera la tasación legal de todos los productos, como sería un gran inconveniente e injusticia que el Estado interviniera en todo el proceso de la economía y en toda la marcha de las transacciones particulares o relaciones contractuales. Todo mercado bien abastecido debe tender a normalizarse,

[14] *Código social de Malinas*, vers. esp del P. I. GONZÁLEZ (Bilbao 1954) n.133 (122) p.135.
[15] D. SOTO, *De iustitia et iure* l.6 q.2 a.3; D. BÁÑEZ, *De iure et iustitia* in q.77 a.1 dub.3.
[16] S. A. M. DE LIGORIO, *Theol. mor.* l.3 tr.5 n.803; M. ZALBA, *Theol. mor.* II n.750.

a la nivelación y estabilidad de los precios mediante el libre juego de las fuerzas económicas, sobre todo de *la ley de la oferta y la demanda*, que han de señalar el valor real y el precio justo de los productos.

Tales precios, así libremente fijados por la libre concurrencia de compradores y vendedores mediante la acción de las dos fuerzas que se oponen, la concurrencia de vendedores, que impele a la baja, y la de compradores, que empuja al alza, se llaman el precio *corriente, usual* o *vulgar*. Y cuando falta un precio legal, constituye, en principio, el *precio justo* de las cosas. Este precio corriente es *determinado por la estimación común*.

De ella hablaba ya el Derecho romano como medida justa del precio común de las cosas: «*Pretia rerum non ex affectione nec utilitate singulorum, sed communiter fungi* (aestimari)» [17]. Y de la misma apreciación hablan todos los teólogos, considerándola, al par que la ley, como norma justa *constitutiva* de los precios.

La razón es que las transacciones comerciales tienen una utilidad común y función social, han de expresar los usos y utilidades comunes y requieren, por lo tanto, un *juicio valorativo común y general*. No es la estimación exclusiva de los vendedores ni exclusiva de los consumidores. Es un juicio colectivo, resultante de los intereses encontrados y en cuya formación han debido concurrir, con igualdad de derechos y poder, todos los interesados» [18].

Es un hecho patente que tal precio corriente o usual no es algo rígido, sino que está sujeto a oscilaciones aun dentro de los mismos artículos y en la misma temporada. El fenómeno lo notaba ya Santo Tomás: *Pretium iustum rerum quandoque non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequalitatem iustitiae* (a.1 ad 1).

Por eso los teólogos señalaban dos extremos lícitos, *sumo e ínfimo*, precios topes que oscilaban entre un 10 ó un 20 por 100 sobre la media del precio usual. *Precio sumo* es aquel más allá del cual ningún vendedor de conciencia osaría vender; *ínfimo*, el nivel más bajo que alcance un artículo en el mercado de la temporada. Tales oscilaciones del precio corriente, que dan suficiente margen para valorar las diferencias de calidad, se entendía tratándose de los productos de uso diario. Las variaciones en la compraventa de objetos no frecuentes en el mercado eran más difíciles de determinar. San Ligorio admitía que una finca evaluada en 20.000 ducados, al cabo de un año podía lícitamente comprarse en 12.000 [19].

El vendedor puede esforzarse, por medios honestos, en obtener el precio más favorable dentro del *sumo* corriente, o el comprador dentro del ínfimo usual. Pero ha de verse una injusticia y verdadera defraudación en la conducta de quien tratara de arrancar, por cualquier clase de medios, precios más allá de los márgenes sumo e ínfimo. Por su parte, el vendedor puede ofrecer sus mercancías a precios inferiores al mínimo en saldos, liquidaciones, por competencia con otros, etc., aun con la mala intención de arruinar a otros concurrentes; en ello no hay injusticia. Pero sí la habrá *en los medios bastante usuales e injustos de compensarse* del bajo precio pactado, adulterando el género con otros de mala calidad o de calidades inferiores o elevando el precio sobre el sumo permitido en otros artículos más necesarios y de venta más segura. Este

[17] *Digest.* l.9 tít.2,l.33.
[18] *Código social de Malinas* n.136 (122), vers cit., p.123.
[19] *Theol. mor.* l.3 tr.5 n.804.

proceder mercantil, al menos como medida general y respecto de distintos clientes, no hay duda que implica defraudación injusta.

Pero todo ello es verdad del precio corriente en un régimen normal de mercado libre y suficientemente abastecido de productos, en que la concurrencia de los vendedores equivale a la concurrencia de los compradores entre sí. Entonces se tiene el caso *ideal*, cuando existen mayores probabilidades de tener un precio corriente muy próximo *al precio justo*. Pero no cabe duda que este precio corriente, sobre todo en nuestros tiempos, es con frecuencia *falseado* y no siempre es expresión de la estimación común. En nuestros días, el acaparamiento y especulacion pueden aprovecharse fácilmente de las circunstancias desfavorables de los mercados para producir profundas alteraciones en el juego normal de fijación de precios. Son éstas principalmente la penuria y escasez, las crisis económicas con los mercados y precios no estabilizados, con los consiguientes monopolios, injustas concurrencias y especulaciones, que provocan artificiales oscilaciones y bruscas alzas. Sobreviene incluso el derrumbamiento de todo el sistema de precios estables y la alza constante de los mismos.

En tal situación podemos decir que no se da precio usual, el cual requiere cierta estabilidad. La *estimación común* ha sido profundamente alterada, y se encuentra a merced sólo de los acaparadores y avaros vendedores, que exigen por sus mercancías precios exorbitantes sin competición ni resistencia alguna por parte del comprador.

Justamente es ésta la situación frecuente del mercado en los tiempos actuales. La evolución de la técnica y la vida social nos alejan cada vez más de ese estado ideal de concurrencia perfectamente organizada que la teoría clásica supone, y obliga al Estado a intervenir. El momento actual del mercado es calificado de «concurrencia imperfecta», en que fácilmente se produce el monopolio o predominio de uno u otro de los concurrentes [20]. La «común estimación» ya no responde a *un juicio colectivo* sobre el valor objetivo de los productos, en que estén representados los intereses de todos. Se impone hoy día cada vez más un régimen de *economía dirigida*, en que se organice por instituciones públicas adecuadas esa «común estimación» y los precios *sean fijados* por organismos más o menos oficiales, sean sindicales o técnicos y profesionales y, al menos, controlados por los poderes públicos. Hoy día es ya común esta apelación a una *regulación* más o menos oficial de los precios o régimen de economía dirigida, dada la complejidad enorme de los factores que intervienen en la producción y en la formación del valor real de las cosas, por lo que «la común estimación» indicadora del precio justo no es posible dejarla a merced de intereses privados y fuerzas particulares incontroladas, sino de quienes han de atender al bien público y común utilidad [21].

Se vuelve así al viejo principio, que ya había sido fijado por Santo Tomás, como norma general en la fijación de los precios justos y no sólo del precio legal: *In unoquoque loco ad rectores civitatis pertinet determinare quae sint iustae mensurae rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum* (a.2 ad 2). Y el Angélico nos advierte sobre la movi-

[20] J. MARCHAL, *Le mécanisme des prix et la structure de l'économie* (Medicis 1946); A. CUVILLIER, *Manuel de sociologie* (París 1950) II n.162 p.450; L. LACHANCE, A. HENRY, *Initiation théologique* III (París 1952) p.854-5.

[21] *Código social de Malinas* cit., n.136 (122) 138 (124); A. PEINADOR, *De iure et iustitia* (Madrid 1954) n.232; A. MICHEL, *Vente et achat;* Dict. Théol. Cath., t.15 col.2628; M. ZALBA, *Theol. mor.* II n.764,5.°

lidad extrema y variación constante que experimentan los precios de las cosas en los mercados, por lo que tal intervención pública reguladora de los mismos deberá ser en extremo flexible para reflejar con exactitud los precios justos. Sólo «los precios de temporada», o de cada campana y hasta de cada feria, podrán ajustarse a esta realidad económica tan mudable.

c) *Precio justo natural y precio de excepción.*—De aquí se desprende cómo debe darse *una norma básica* para la formación de los precios, a la cual deben sujetarse todos estos métodos o formas de evaluar el precio justo, sean métodos de *precio legal* o de la *común y pública estimación*. Y es que todas estas formas, para que representen *el precio justo*, deben adecuarse al valor real o precio natural de las cosas, el que contenga su verdadero valor de cambio en las circunstancias y lugares dados.

Tal es el llamado *precio natural* o valor natural de las cosas, al que ahora vuelven los moralistas y economistas como constituyendo el verdadero *precio justo, base* de las otras valoraciones. Pero, antes que de él hablaran A. Smith o los marginalistas, ya era comúnmente reconocido como precio justo básico por los moralistas clásicos. Escoto habla ya del cómputo del mismo, y Vitoria alega las 15 reglas que Conrado de Summenhardt proponía para la formación de este *precio natural*, base de cualquier otra valoración justa. Porque, añade Vitoria, antes de que se forme *la estimación común* sobre el precio de las cosas—porque ésta no existe por acaparamiento u otros trastornos del mercado, o bien porque las cosas no son aún de venta común, pues son pocos los vendedores o bien son los primeros que lanzan un producto al mercado—deben los vendedores poner *el precio* a tales productos, correspondiente a *su valor real* o justo y que sea base de toda estimación común [22].

Dichos teólogos señalaban ya *los elementos* que han de entrar en la constitución de ese precio «razonable y no arbitrario» que decía Vitoria, y que en substancia son los mismos que establece la técnica industrial moderna: *a)* El llamado *precio de costo*, o todos los elementos del coste de producción: materias primas, salarios o mano de obra, interés y amortización del capital, riesgos, impuestos, reparación y reposición de maquinaria, reservas, etc.; *b)* más *un beneficio* justo y moderado, tanto como interés del simple capital—accionista, obligacionista o capital industrial—como para remuneración del industrial o propietario que llevan la empresa, y los márgenes de beneficios que al comercio mayorista y detallista se asignan. Las leyes hoy día han fijado e impuesto los márgenes de beneficio e interés permitidos a los diversos factores de la industria y comercio. Mas no se excluyen, además, *c)* los *beneficios extraordinarios*, o provecho que en circunstancias favorables pueden producir las empresas, muy superiores a todos los gastos de producción y tarifas de beneficios normales, los cuales sin injusticia pueden repartirse—después de recortados por el fisco—, con tal de que los precios aún no rebasen las tarifas corrientes y dichos beneficios sean repartidos en verdadera justicia, no sólo al capital y dirección, sino también, proporcionalmente, al trabajo [23].

[22] F. DE VITORIA, *Comentarios a la 2-2, De iustitia* q.77 a.1 n.2, ed.3.° Beltrán de Heredia (Salmanticae 1934) t.4 p.118; CONRADUS, *De contractibus* q.56 concl.1.ª; L. MOLINA, *De iustitia* tr.2 disp.345-347; SCOT., *In IV Sent.* d.15 q.2 a.2. Cf. M. ZALBA, *Theol. mor.* II n.759,2.°

[23] VERMEERSCH, *Theol. mor.* II n.433; GENICOT-SALMANS, *Theol. mor.* I n.633; J. AZPIAZU, *Los precios abusivos ante la moral* (Madrid 1941) p.54ss.; ID., *La moral del hombre de negocios* (Madrid 1944) c.IX p.140.166ss.; M. ZALBA, *Theol. mor.* II n.559,3.°

Este criterio básico en la formación del *precio natural* o normal se ha de combinar con otros elementos del *interés o utilidad social* que otros sociólogos católicos, y sobre todo los de la escuela marginalista, sostienen como esencial en la formación del valor económico *y precio natural* de las cosas [24]. No ya como factor esencial, pero sí al menos como complementario debe tenerse este criterio de atender también al consumidor, su capacidad económica y las necesidades sociales, y no sólo al beneficio del productor y coste de producción, en la formación del valor económico de las cosas. Y es que el comercio es una *institución social*, cuyas reglas se ajustan al bien común de la sociedad y no sólo de los individuos. Los teólogos clásicos, como Vitoria, atendían también a estos factores sociales—como la gran necesidad de los artículos y la penuria y poca capacidad de los compradores—para dar por justo precio uno que resultara, por estas razones, inferior al *precio natural* o valor real de la mercancía y nada remunerador para el vendedor. Por el mismo motivo suponían otros, como los Salmanticenses, que el precio *legal* es obligatorio—lo que será verdad en muchos casos—aun siendo inferior al precio natural y no compense, con suficiente margen de beneficio, al comprador [25].

El Angélico conoce también *un precio de excepción* con relación a los tipos de precio justo hasta aquí considerados. Por eso formula el principio complementario de que, *excepcionalmente, es lícito vender más caro o comprar a menos precio del valor real de la cosa* (a.1).

Se trata de las llamadas *causas extrínsecas o títulos especiales* que hacen lícito vender sobre el precio sumo o comprar a precio inferior al ínfimo de un producto que ha obtenido su precio corriente, o también referido a su precio natural. Estas causas vienen a agregarse al valor real de los objetos, por lo que aumentan su valoración relativa, estableciendo la equivalencia, si no real, al menos de prestación o en la transacción misma.

Santo Tomás, con los antiguos, se fija, sobre todo, *en los daños de emergencia* que al vendedor sobrevienen. Para hacer un favor al postor, vende a éste productos que le van a hacer falta o con los que se priva de una mayor ganancia, porque van a encarecer muy pronto (*damnum emergens, lucrum cessans*). También los *múltiples riesgos* de la venta, máxime en el comercio antiguo, pueden ser compensados. Y la *utilidad especial* que le reportaba la cosa o el *afecto particular* que a ella tenía, y de que se desprende en favor de otro, pueden ser causas de mayor evaluación y pérdidas de que puede compensarse con la venta más cara. El Santo, en cambio, y los autores clásicos, como San Ligorio, niegan que pueda ser causa para aumentar el precio *la especial utilidad del comprador*, porque tal mayor ventaja se debe a «una condición especial del comprador, y nadie puede vender lo que no es suyo». Tal doctrina sigue aún siendo muy justa y verdadera en la economía actual. El vendedor no debe reportar provecho de esa utilidad mayor que obtiene un comprador, sea por sus condiciones o industria especial, sea por la escasez y necesidad de artículos. Y es que no se debe traficar con la miseria y necesidades de los pobres. Constituye, pues, propia e injusta especulación, que lleva al acaparamiento y alza abusiva de precios, el tratar de beneficiarse de una mayor utilidad de las mercancías que sea debida, sobre todo, a su

[24] A. MÜLLER, *La moral y la vida de los negocios*, vers. esp. (Bilbao 1951) p.69-70; C. SPICQ, *La justice* III app.2 (París 1934) p.428; V HEYLEN, *Tr. de iure et iustitia*[5] (Malinas 1950) p.411; O. VON NELL-BREUNING, *Grundzüge der Börsenmoral* (Freiburg i. Br. 1928) p.38-41.

[25] SALMANTICENSES, *Curs. theol. mor.* tr.14 c.2 n.112. Contradicen esta apreciación otros escolásticos, a quienes cita y sigue M. ZALBA, *Theol. mor.* II n.759.769.

escasez, pues es ley de sana economía social tender a reducir lo más posible el precio de los artículos más utilitarios.

A la par que éstos, son reconocidos como *causas legítimas* de aumento de precio los *modos especiales de venta* favorables al comprador; son tales la venta a plazos, a crédito o también la venta al detalle, las subastas, etc., porque aumentan los riesgos del vendedor, su trabajo y gastos, lo que justifica, a su vez, el precio más alto.

Por parte *del comprador* hay también razones que justifican la adquisición de artículos a precios bajos: *la oferta espontánea* del vendedor que se ve obligado a deshacerse de su mercancía por el riesgo de que ésta se deteriore o porque, pasada la temporada, se ve forzado a liquidar a precios inferiores de saldo. Las cosas así ofrecidas, decía Cayetano, «pierden su valor hasta en una tercera parte» [26]. Es también el caso de la venta a precios inferiores por competencia y para mayor publicidad de las casas comerciales. Se trata de medios lícitos de comercio, si bien el vendedor no puede después resarcirse de ello con medios injustos, como adulteración de géneros, falta en el peso, medida, etc.

En cambio, todos los teólogos conocieron y condenaron el principal de los medios abusivos o títulos ilegítimos del aumento de precios, que es *el acaparamiento u ocultación de géneros*, con el alza posterior de sus precios de venta. Porque siempre fué condenado todo sistema monopolizador de mercancías en que unos pocos se aprovechan de tal situación ventajosa para vender los productos por encima de su precio sumo.

d) *Precio convencional.*—Fué, por último, admitido por toda la tradición el llamado *precio convencional*, es decir, aquel *en que el comprador y vendedor libremente convinieren*. Se aplica a los objetos que no son necesarios y de uso común, los cuales, por no estar expuestos en el comercio ordinario, no tienen precio usual determinado por la estimación común.

Para ellos valía entonces la regla del precio convencional. *En tales cosas de venta rara puede tenerse por justo cualquier precio libremente convenido por ambas partes, con tal de que hubiera sido fijado sin ignorancia ni imprudencia de las dos.*

Se trata de cosas no necesarias para los usos humanos, sobre todo suntuarios y de puro ornato, objetos artísticos, joyas de gran valor y artículos raros y usados expuestos por anticuarios. Puede englobarse también en este apartado la venta de casas y edificios, de fincas y hasta de animales raros y de lujo.

Es patente que para que se cumplan las condiciones indicadas—ausencia de ignorancia e imprudente impericia—debe mediar el juicio y estimación de los peritos, por el que puede saberse el valor aproximado de una cosa, finca u objeto artístico. Por eso, una corriente de moralistas, con San Ligorio [27], exigía como necesaria para la justicia de tal precio la estimación previa pericial, *iuxta peritorum iudicium*. Esto parece lógico y verdadero en términos generales, a no ser que las partes contratantes se crean mejor informadas o quieran correr todo el riesgo. Y es que en todas las compraventas, aun de cosas lujosas, la voluntad implícita de las partes es la equivalencia del valor y el interés de no perder.

Esto supuesto, cualquier precio convenido libremente entre comprador y vendedor es tenido por justo, pues ambas partes se exponen voluntariamente al mismo peligro de error, por lo que el contrato es considerado

[26] CAIETAN., *Comment.* in 2-2 q.77 a.1.

[27] S. A. DE LIGORIO, *Theol. mor.* l.3 tr.3 n.807.

en parte como aleatorio o de suerte. Para ello convienen voluntarios con mutuo riesgo de error y engaño.

Por defecto de tal igualdad de condiciones, un comprador perito, informado del alto valor de una obra de arte, injustamente se lo compraría por bajo precio a un particular ignorante sin antes notificárselo, al menos si no se trata de un hallazgo propio, debido a su extraordinaria habilidad. Si ambos, en cambio, son ignorantes, o si lo compra a un profesional, anticuario, etc., que lo ignora, pero que ya corre el riesgo al exponerlo a la venta, no sería fraude, sino venta lícita.

III. Obligaciones del vendedor y comprador (a.2-3)

Santo Tomás ha insistido, más que en una teoría positiva de los precios, en el *aspecto negativo* de los fraudes que pueden cometerse en la compraventa, según el plan de la cuestión, que es de estudiar los fraudes o injusticias en este contrato.

Además de la *injusticia fundamental* del artículo 1, que es de vender más caro o comprar más barato que el justo precio, los demás fraudes los condensa en *los defectos o vicios* con que puede vender su mercancía. Por ello pregunta por las obligaciones del vendedor en torno a estos defectos. Puede todo ello considerarse como obligaciones del vendedor en torno a las cosas vendidas, que son eventuales del comprador cuando éste adquiere los géneros a otro rudo e ignorante de lo que vende.

Con el Angélico, todos distinguen estos defectos en *substanciales, o defectos de especie, y accidentales, cualitativos y cuantitativos.*

a) Como en los demás contratos, *es evidente que los defectos de especie hacen ilícita la venta e injusta.* El vendedor está obligado a entregar la cosa convenida en su misma especie, física o moralmente equivalente. La venta es también nula por efectos accidentales que redundan en la substancia de la cosa y la hacen inservible para los fines del comprador, como el animal ciego o enfermo contagioso, la casa ruinosa, los alimentos podridos o dañinos. Y sin duda el vendedor debe manifestar todos estos defectos, aun manifiestos, antes de la venta; de lo contrario, el contrato es nulo por falta de consentimiento [28].

No sólo es injusto dar una cosa por otra, sino también *adulterar los géneros* vendidos, pues tal mixtificación—advierte el Angélico—equivale a un defecto *de especie*. No es lícito vender vino químico por natural, una joya de vidrio por piedra preciosa, sustitutos artificiales por artículos naturales. Sólo cabe que no sean injustas ciertas sustituciones de uso común y generalmente conocidas, en que también el precio se disminuye en proporción, cuando no se pone como condición expresa de la venta el que la mercancía sea natural y auténtica. O también adulterar en *cantidad módica* o mezclar con productos de inferior calidad, con tal de que tales productos presten el mismo servicio y el precio se mantiene equivalente.

b) Los *defectos accidentales cualitativos* de alguna importancia—como animales defectuosos o enfermos, alimentos podridos, géneros deteriorados—también hacen ilícita e injusta la venta, si se han pasado a sabiendas o se han ocultado en el trato (a.2). Por eso, siendo *ocultos, el vendedor tiene de suyo obligación de manifestarlos,* ya que no le es lícito exponer al comprador a un daño o a cualquier otro riesgo y peligro con su ocultación y fraude. Ante la ley civil responde, si no los dice, de daños

[28] Código C. Esp., a.1494, para los animales contagiosos o inservibles.

y perjuicios, y el comprador puede optar por la indemnización o rescisión [29]. De este género son los *vicios redhibitorios,* reconocidos por la ley —aquellos vicios ocultos de los ganados que no han podido ser descubiertos en un examen pericial—, cuya ocultación da derecho al comprador a la reintegración del precio, aun si el animal muriese a consecuencia de tal defecto [30].

Los *defectos manifiestos,* en cambio, no es obligatorio declararlos, advierte Santo Tomás, si bien el precio deberá ser también disminuído para que guarde proporción. El vendedor no podrá, sin embargo, mentir sobre ellos, sino callarlos discretamente para defender su derecho. Por desgracia, la práctica de la ocultación, incluso con mentiras, está muy extendida, aun para los vicios más ocultos, entre las gentes que no hacen mucha conciencia de la veracidad y honradez profesional y sólo atienden a su conveniencia en el campo de los negocios.

c) De igual suerte, *los defectos cuantitativos* hacen ilícita la venta y constituyen verdadero fraude. El vendedor deberá guardar el peso y medida de los géneros convenidos en la venta, siendo injusticia tan reprobada en la Escritura (a.2) el defraudar al prójimo en la medida o en el peso, que, por ser de bienes fungibles, son necesarios en la vida y daña justamente al pobre. Hay también en ello ciertos usos no del todo reprobados, con tal de que se rebajen a la vez los precios o se ajusten los mismos al valor real de la mercancía.

Por fin, *las obligaciones del comprador* se reducen a pagar debidamente el precio estipulado, al aviso eventual del valor de un objeto desconocido y a guardar las demás condiciones y cláusulas del contrato, el cual, una vez cerrado, los riesgos de la mercancía suelen correr a cargo del mismo comprador.

IV. Licitud del comercio lucrativo (a.4)

En el artículo 4 va subyacente un gran transfondo de corrientes de ideas y un cambio de signo en la concepción del mundo antiguo y en la concepción aquiniana y moderna de la vida de negocios y de la moral general del comercio, que otros han historiado y nosotros destacaremos brevemente.

El Angélico se hace eco, en la primera parte, de la doctrina aristotélica y de la tradición patrística, tan desfavorables al tráfico comercial o lucrativo. Aristóteles distinguía dos formas de comercio o adquisición de bienes por los cambios pecuniarios. Una es la adquisición de las cosas necesarias para la vida y la familia, y que el Aquinate llama *necesaria y natural* (κτητική κατὰ φύσιν). Es el comercio *directo* de los víveres y subsistencias necesarias entre los distintos productores, por el que las cosas sobrantes a unos se cambian por otras a otros productores sin intermediario de negociantes.

Esta adquisición es legítima y pertenece a la οἰκονομική, a *la economía* de la casa o de la *polis.* Su legitimidad se basa en que es necesaria y en que encuentra su límite en las exigencias mismas de la familia.

La segunda adquisición, o cambio, es la χρηματιστική, que tiene por fin el lucro o la ganancia, que es el que da lugar al negocio propiamente tal o de interés *crematístico.*

Esta adquisición *crematística* tiene por fin sólo la acumulación de mo-

[29] Código C. Esp., a.1485-7.
[30] Código C. Esp., a.1495-9.1487.

neda o riquezas. Mas la necesidad del dinero, a la inversa de las otras necesidades, es infinita. El negocio lucrativo, o acumulación de la moneda, es un arte sin límites [31]. Es el que describe Santo Tomás con la frase gráfica *carius vendere quam emere,* comprar para vender más caro, no por la necesidad de los productos.

Pues bien, Aristóteles, con todo el mundo antiguo, sólo tenía por lícito el *comercio económico* o intercambio directo de productos entre los distintos productores y consumidores, sin necesidad de intermediarios que se lucran. La necesidad de estos cambios ha hecho recurrir al uso de la moneda, como medida común de las riquezas y que permite evaluar cuánto debe darse de una cosa para tener otra. Pero el fin de las transacciones no es el dinero mismo, sino el obtener objetos útiles para la vida. Los cambios entran dentro de lo económico, y el dinero no goza sino de función de medio. Tal es el sistema de comercio simple que bastaba a la organización de la *polis* griega. El agricultor vende sus productos sobrantes al tejedor para obtener de éste lo necesario en vestidos.

Pero el Estagirita no tiene sino palabras de repulsa y condenación para el comercio lucrativo o la crematística. Es un arte inmoral, porque el que así negocia trata sólo de cambiar una suma de dinero contra otra suma más fuerte por el intermedio de un producto. El dinero deviene entonces principio y fin de todos los cambios, y el negociante se afana por aumentar hasta el infinito (εἰς ἄπειρον) el dinero; esto es lo propio de la «crematística» [32].

Esta condenación caía sobre la crematística en toda la Grecia clásica. Los habitantes de la *polis* se encontraban diariamente en el mercado y cambiaban directamente sus productos, porque vendedor y consumidor se conocían. La intervención de un intermediario, que compra a uno para vender más caro al otro, se hace inútil. Suprimirlo era un beneficio para todos, porque, además, los negociantes dedicados al tráfico eran gentes poco honradas, con fama de bandidos. Para Platón, que reconocía la necesidad del comercio, debía dejarse este menester del tráfico lucrativo para gentes indeseables o incapaces de otros trabajos. En realidad, ya entonces el comercio lo acaparaban los fenicios, judíos y otros «metecos»—extranjeros en Atenas—, que eran odiados de los ciudadanos por su fama de bandidos y ladrones [33].

Igual aversión existió en toda la alta Edad Media contra los comerciantes y traficantes de todo género. En la organización económica, bastante simplificada, de entonces, se desconocía aún la función del comercio, y los dedicados a esta profesión eran mal mirados y odiados como especuladores, parásitos y usureros. Igual o más fuerte condenación del comercio lucrativo existía en la tradición de la Iglesia, y los Padres truenan, siguiendo el texto evangélico de la «mammona de iniquidad», contra la avaricia, tan entrañada en todo tráfico lucrativo, y condenan el comercio con fines de lucro por inmoderado y porque no puede ejercerse casi sin pecado. El Angélico alude a algunos de estos textos patrísticos (a.1 obi.1.3. *sed contra*), y el Decreto de Graciano reportaba otros de San Basilio y San Agustín en el mismo sentido [34].

[31] ARISTOT., *Polit.* 1 (Bk 1257-b10; b23-1258b8); S. TH., lect.7.8; M. DEFOURNY, *Aristote. Etude sur la «Politique»* (París 1932) p.7ss.; C. SPICQ, *La justice* III app.2 p.383ss.—Añaden los autores modernos otras dos formas de comercio lucrativo o *negotiatio artificialis:* la «industrial», o de productos propios elaborados, y la «política», o por los fines de interés social. Pueden, sin embargo, reducirse a la económica. Cf. LUMBRERAS, *De iustitia* n.284.

[32] ARIST., *Polit.* 1 (Bk 1257b30): S. TH., lect.7; M. DEFOURNY, o.c., p.125s.

[33] M. DEFOURNY, o.c., p.88ss.; C. SPICQ, o.c., p.404ss.

[34] *Decret. Grat.* 1.ª p. dist.47 c.8-10.—Otros textos de Santos Padres y canonistas, en C. SPICQ, *La justice* III p.410-414.

Santo Tomás, no obstante esta corriente general de la época, de repulsa hostil y condenación de toda «crematística», reflejada en la opinión pública, en la tradición eclesiástica y hasta en la legislación civil, ha entrevisto las finalidades sociales del comercio puramente lucrativo, y no sólo del económico e industrial, zanjando la moralidad de toda actividad crematística con una distinción objetiva y certera. Su doctrina se condensa en lo siguiente:

El comercio lucrativo, aunque por sí mismo peligroso y con apariencia de actividad poco honesta, no es en sí ilícito y malo, y, practicado con moderación, puede trocarse en oficio honesto.

El negociar crematístico tiene, en efecto, por finalidad propia el lucro. Y dedicarse a obtener lucro no constituye una finalidad honesta, propia del hombre; mas tampoco es en sí vicioso y contrario a la virtud. Es orientar la vida humana a *los bienes útiles,* los cuales realmente no son el bien honesto y humano, mas tampoco algo necesariamente ilícito y malo.

Implican, sí, las actividades mercantiles con fines puramente lucrativos un gran peligro y una forma de vida poco honesta, porque es dedicar toda ella al amor del lucro, que es inmoderado y no reconoce límites. El deseo de las riquezas es insaciable y, como decía Aristóteles, tiende al infinito. El hombre fácilmente pone en él su último fin y, pervirtiendo los fines de su vida, se entrega de lleno al afán del lucro, que le hace servir a su avaricia inmoderada y le lleva a cometer toda clase de fraudes. Por eso las actividades del negocio lucrativo han estado siempre prohibidas a los clérigos (a.4 ad 3; CIC cn.142.827.2324), que deben vivir más libres del afán de los negocios terrenos.

Pero es también verdad que la vida de los negocios terrenos puede hacerse plenamente lícita y honesta. Como el bien útil es ordenable al bien honesto, también el afán del lucro puede subordinarse a otros *fines honestos* de la vida humana: el sustento propio y de la familia, el obtener una recompensa lícita del propio trabajo, los fines de caridad, de poder tener medios abundantes con qué ayudar a los pobres, y, sobre todo, los fines sociales del bien común o de «pública utilidad».

Santo Tomás ha reconocido, pues, una *función social* y un valor de plena moralidad a las actividades del comercio y a la vida de los negocios. Así ha entrevisto que este comercio puramente lucrativo es indispensable en la vida y en la economía modernas.

Pero ello será siempre y cuando sea regulada y moderada por los fines honestos del sustento de la vida y decoro propios, de los fines sociales o utilidad general, fin de todo mercantilismo. En esto se distinguirá una organización de la economía cristiana de la economía materialista y liberal. Esta pondrá su fin en el lucro, en el afán insaciable de riquezas, dando por buenos y lícitos todos los medios, aun los más abusivos, de obtener ganancias y premios más lucrativos en el mercado. *La economía cristiana* deberá, en cambio, moderar y regular la vida mercantil, la marcha de los negocios y el alza y baja de los precios por los fines morales de una ganancia moderada y, sobre todo, por los fines sociales de la utilidad general.

CUESTION 77

(In quatuor articulos divisa)

De fraudulentia quae committitur in emptionibus et venditionibus

El fraude que se comete en las compraventas

Examinaremos seguidamente aquellos pecados que se dan en las transacciones voluntarias. En primer término, el fraude que se comete en las compraventas, y en segundo lugar, la usura que se realiza en los préstamos. Los demás pecados que se cometen en las conmutaciones voluntarias no constituyen ninguna especie de pecado que sea diferente de la rapiña o del hurto.

Sobre el primer extremo señalado estudiaremos cuatro problemas:

Primero: de la venta injusta por razón del precio, esto es, si es lícito vender una cosa en más de lo que vale.

Segundo: de la venta injusta por razón de la cosa vendida.

Tercero: si está obligado el vendedor a manifestar los defectos de la cosa vendida.

Cuarto: si es lícito en el comercio vender una cosa a mayor precio de lo que costó al ser adquirida.

Deinde considerandum est de peccatis quae sunt circa voluntarias commutationes (cf. q.61 introd.). Et primo, de fraudulentia quae committitur in emptionibus et venditionibus; secundo, de usura, quae fit in mutuis (q.78). Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati quae distinguatur a rapina vel furto.

Circa primum quaeruntur quatuor.

Primo: de iniusta venditione ex parte pretii: scilicet, utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat.

Secundo: de iniusta venditione ex parte rei venditae.

Tertio: utrum teneatur venditor dicere vitium rei venditae.

Quarto: utrum licitum sit aliquid, negotiando, plus vendere quam emptum sit.

ARTICULO 1

Utrum aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat

Si puede alguien lícitamente vender una cosa más cara de lo que vale

Dificultades. Parece que se puede vender lícitamente una cosa a mayor precio del que realmente vale.

1. En las transacciones humanas, lo justo es determinado por las leyes civiles, y, según éstas, es lícito al comprador y al vendedor engañarse recíprocamente, lo cual acontece cuando el vendedor vende su mercancía más cara de lo que vale o el comprador la adquiere por menos de su valor. Luego es lícito vender una cosa más cara de lo que vale.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod aliquis licite possit vendere rem plus quam valeat.

1. Iustum enim in commutationibus humanas vitae secundum leges civiles determinatur. Sed secundum eas[1] licitum est emptori et venditori ut se invicem decipiant: quod quidem fit inquantum venditor plus vendit rem quam valeat, emptor autem minus quam valeat. Ergo licitum est quod aliquis vendat rem plus quam valeat.

2. Lo que es común a todo el mundo parece provenir de la naturaleza y no constituye pecado. Ahora bien: según refiere San Agustín, obtuvo general asentimiento aquella frase de un cómico: "Queréis comprar barato y vender caro". Y hay también resonancia de ello en un texto de los Proverbios: "Malo, malo es esto—exclama todo comprador—; y cuando se marcha se felicita". Luego es lícito vender una cosa más cara y comprarla más barata de lo que vale.

2. Praeterea, illud quod est omnibus commune videtur esse naturale et non esse peccatum. Sed sicut Augustinus refert, XIII "De Trin."[2], dictum cuiusdam mimi fuit ab omnibus acceptatum: "Vili vultis emere, et care vendere". Cui etiam consonat quod dicitur Prov. 20,14: "Malum est, Malum est, dicit omnis emptor: et cum recesserit, gloriatur". Ergo licitum est aliquid carius vendere et vilius emere quam valeat.

3. No parece ser ilícito realizar por contrato lo que ya se tiene obligación de hacer por deber de honestidad. Mas, según Aristóteles, "en la amistad fundada en la utilidad debe otorgarse una compensación, según la utilidad que obtuvo el que recibió el beneficio"; y dicha utilidad sobrepasa algunas veces el valor de la cosa dada, como sucede cuando uno necesita grandemente un objeto, ya para evitar un peligro, ya para conseguir algún provecho. Luego es permitido en un contrato de compraventa entregar algo a mayor precio de su valor real.

3. Praeterea, non videtur esse illicitum si ex conventione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed secundum Philosophum, in VIII "Ethic."[3], in amicitia utilis recompensatio fieri debet secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium suscepit: quae quidem quandoque excedit valorem rei datae; sicut contingit cum aliquis multum re aliqua indiget, vel ad periculum evitandum vel ad aliquod commodum consequendum. Ergo licet in contractu emptionis et venditionis aliquid dare pro maiori pretio quam valeat.

Por otra parte, léese en el Evangelio: "Todo lo que queráis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo también vosotros con ellos". Pero nadie quiere que se le venda una cosa más cara de lo que vale. Luego a nadie es lícito vender a otro una cosa a mayor precio de su valor.

Sed contra est quod dicitur Mt. 7,12: "Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis". Sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem carius quam valeat.

Respuesta. Utilizar el fraude para vender algo en más de lo que vale, es absolutamente un pecado,

Respondeo dicendum quod fraudem adhibere ad hoc quod aliquid plus iusto pretio vendatur, omnino peccatum est: inquan-

[1] *Codex* l.4 tit.44 leg.8 *Si voluntate tua;* leg.15 *Quisquis maior*
[2] C.3: ML 42,1017.
[3] C.13 n.11 (Bk 1163a16): S.Th., lect.13.

por cuanto se engaña al prójimo en perjuicio suyo, lo que hace decir a Cicerón que "toda mentira debe excluirse de los contratos; no ha de poner el vendedor un postor que eleve el precio, ni el comprador otra persona que puje en contra de su oferta".

Pero, excluída la existencia de fraude, podemos considerar la compraventa bajo un doble concepto: Primero, en sí misma. En este sentido, la compraventa parece haber sido instituída en interés común de ambas partes, puesto que cada uno de los contratantes ha menester de la cosa del otro, lo que claramente expone Aristóteles. Mas lo que se ha establecido para utilidad común no debe ser más gravoso para uno que para otro otorgante, por lo cual debe constituirse entre ellos un contrato basado en la igualdad de la cosa. Ahora bien: el valor de una cosa destinada al uso del hombre se mide por el precio a ella asignado, a cuyo fin se ha inventado la moneda, como Aristóteles señala. Por consiguiente, si el precio excede al valor de la cosa, o, por el contrario, la cosa excede en valor al precio, no existirá ya igualdad de justicia. Por tanto, vender una cosa más cara o comprarla más barata de lo que realmente vale es en sí injusto e ilícito.

Bajo un segundo aspecto podemos considerar la compraventa, en cuanto accidentalmente resulta útil a una de las partes y perjudicial a la otra; por ejemplo, si alguien tiene gran necesidad de poseer una cosa y otro sufre perjuicio si se desprende de ella. En este caso la justicia del precio no debe determinarse atendiendo solamente a la cosa vendida, sino al quebranto ocasionado al vendedor por deshacerse de ella. Y así podrá lícitamente venderse una cosa en más de lo que realmente vale, aunque no se venda en más del valor que tiene para el poseedor de la misma.

tum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde et Tullius dicit, in libro "De offic." (1.3 c.15): "Tollendum est ex rebus contrahendis omne mendacium: non licitatorem venditor, non qui contra se licitetur emptor apponet".

Si autem fraus deficit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum se. Et secundum hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque: dum scilicet unus indiget re alterius et e converso, sicut patet per Philosophum, in I "Polit."[4] Quod autem pro communi utilitate est inductum, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius. Et ideo debet secundum aequalitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rerum quae in usum hominis veniunt mensuratur secundum pretium datum: ad quod est inventum numisma, ut dicitur in V "Ethic."[5] Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel e converso res excedat pretium, tolletur iustitiae aequalitas. Et ideo carius vendere aut vilius emere rem quam valeat est secundum se iniustum et illicitum.

Alio modo possumus loqui de emptione et venditione secundum quod per accidens cedit in utilitatem unius et detrimentum alterius: puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, et alius laeditur si ea careat. Et in tali casu iustum pretium erit ut non solum respiciatur ad rem quae venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et sic licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti.

[4] C.3 n.11 (Bk 1257a6): S.Th., lect.7.
[5] C.5 n.11 (Bk 1133a29): S.Th., lect.9

Si vero aliquis multum luvetur ex re alterius quam accèpit, ille vero qui vendidit non damnificatur carendo re illa, non debet eam supervendere. Quia utilitas quae alteri accrescit non est ex vendente, sed ex conditione ementis: nullus autem debet vendere alteri quod non est suum, licet possit ei vendere damnum quod patitur. Ille tamen qui ex re alterius accepta multum luvatur, potest propria sponte aliquis vendenti supererogare: quod pertinet ad eius honestatem.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est (1-2 q.90 a.3), lex humana populo datur, in quo sunt multi a virtute deficientes: non autem datur solis virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem, sed ei sufficit ut prohibeat ea quae destruunt hominum convictum; alia vero habeat quasi licita, non quia ea approbet, sed quia ea non punit. Sic igitur habet quasi licitum, poenam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat aut emptor vilius emat, nisi sit nimius excessus: quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum, puta si aliquis sit deceptus ultra dimidiam iusti pretii quantitatem[6]. Sed lex divina nihil impunitum relinquit quod sit virtuti contrarium. Unde secundum divinam legem illicitum reputatur si in emptione et venditione non sit aequalitas iustitiae observata. Et tenetur ille qui plus habet recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico quia iustum pretium rerum quandoque non est punctaliter determinatum, sed magis in quadam aestiPero, si el comprador obtiene gran provecho de la cosa que ha recibido de otro, y éste no sufre daño al desprenderse de ella, no debe ser vendida en más de lo que vale, porque en este caso la mayor utilidad que logre el comprador no proviene del vendedor, sino de su propia condición, y nadie debe cobrar a otro lo que no le pertenece, aunque sí puede cobrarle el perjuicio que sufre. No obstante, el que obtiene gran provecho de un objeto que adquiere de otro, puede espontáneamente dar al vendedor algo más del precio convenido, lo que entraña un gesto de honradez.

Soluciones. 1. Como se ha expuesto, la ley humana rige a una sociedad en la que existen muchos miembros carentes de virtud y no ha sido instituída solamente para los virtuosos. Por eso, la ley humana no puede prohibir todo lo que es contrario a la virtud, sino que basta con que prohiba lo que destruya la convivencia social, teniendo las demás cosas como lícitas, no porque las apruebe, sino porque no las castiga. Con arreglo a esto, considera lícito, al no imponer por ello un castigo, que el vendedor venda sin incurrir en fraude una cosa en más de lo que vale, o que el comprador la adquiera por menos de su valor, a no ser que la diferencia resulte excesiva, porque en este caso aun la ley humana obliga a la restitución, verbigracia, si uno de los contratantes ha sido engañado en más de la mitad del precio justo. Pero la ley divina no deja impune nada que sea contrario a la virtud. De ahí que la ley divina considere ilícito que en la compraventa no se observe la igualdad de la justicia. Y queda obligado el que recibió más a resarcir al que ha sido perjudicado, si el perjuicio fuera notable. Añado esto porque el justo precio de las cosas no siempre está exactamente determinado, sino

[6] Codex I c. 4 n. 1 leg. 2 §

que más bien se fija por medio de cierta estimación aproximada, de suerte que un ligero aumento o disminución del mismo no parece destruir la igualdad de la justicia.

2. Como San Agustín dice: "Aquel cómico, al examinarse a sí mismo o al observar a los demás, creyó que era un sentimiento común a todo el mundo el querer comprar barato y vender caro. Pero, puesto que, ciertamente, esto es un vicio, cada cual puede alcanzar la virtud de la justicia que le permita resistir y vencer al mismo". Y cita San Agustín el ejemplo de un hombre que pudo comprar en precio módico cierto libro a un mercader por ignorancia de éste, y, sin embargo le pagó el justo precio. Por tanto, es evidente que aquel deseo generalizado no es un deseo natural, sino vicioso, y, en consecuencia, si es común a muchos, lo es tratándose de aquellos que caminan por la ancha vía de los vicios.

3. En la justicia conmutativa se considera principalmente la igualdad de la cosa, mientras que en la amistad útil se tiene en cuenta la igualdad de las utilidades respectivas, y, por lo tanto, la compensación debe establecerse entonces en relación con la utilidad percibida, mientras que en la compra se fijará según la igualdad de la cosa vendida.

matione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequalitatem iustitiae.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, "minus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo vili velle emere et care vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam revera vitium est, potest quisque adipisci huiusmodi iustitiam qua huic resistat et vincat". Et ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti iustum pretium dedit. Unde patet quod illud commune desiderium non est naturae, sed vitii. Et ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

Ad tertium dicendum quod in iustitia commutativa consideratur principaliter aequalitas rei. Sed in amicitia utilis consideratur aequalitas utilitatis: et ideo recompensatio fieri debet secundum utilitatem perceptam. In emptione vero, secundum aequalitatem rei.

ARTICULO 2

Utrum venditio reddatur iniusta et illicita propter defectum rei venditae

Si la venta se hace ilícita por defecto en la cosa vendida

Dificultades. Parece que la venta no se hace injusta e ilícita por algún defecto que tenga la cosa vendida.

1. Debe apreciarse preferentemente en una cosa su substancia específica sobre las demás circunstancias. Ahora bien: por un defecto en la substancia específica de la cosa, no

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod venditio non reddatur iniusta et illicita propter defectum rei venditae.

1. Minus enim cetera sunt pensanda in re quam rei species substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita: puta si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanus usus ad quos necessarium est argentum et aurum, puta ad vasa et ad alia huiusmodi. Ergo multo minus erit illicita venditio si sit defectus in aliis.

2. Praeterea, defectus ex parte rei qui est secundum quantitatem maxime videtur iustitiae contrariari, quae in aequalitate consistit. Quantitas autem per mensuram cognoscitur. Mensurae autem rerum quae in usum hominum veniunt non sunt determinatae, sed alicubi maiores, alicubi minores: ut patet per Philosophum, in V "Ethic."[1] Ergo non potest evitari defectus ex parte rei venditae. Et ita videtur quod ex hoc venditio non reddatur illicita.

3. Praeterea, ad defectum rei pertinet si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quae pluribus venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in libro "De offic."[2]: "Regula iustitiae manifesta est quod a vero non declinare virum deceat bonum, nec damno iniusto afficere quemquam, nec aliquid dolo annectere rei suae".

Respondeo dicendum quod circa rem quae venditur triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundum speciem rei. Et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re quam vendit, fraudem committit in venditione: unde venditio illicita redditur. Et hoc est quod dicitur contra quosdam Is. 1,22: "Argentum tuum versum est in scoriam; vinum tuum mixtum est aqua": quod

parece hacerse ilícita su venta; tal ocurre, por ejemplo, si alguien vende plata u oro falso—fabricado por los alquimistas—en concepto de verdadero, que pudieran servir a todos los usos del hombre en que la plata y el oro sean necesarios, como en los vasos y otros objetos de igual clase. Luego mucho menos será ilícita la venta por defecto de otra índole.

2. Si el defecto que la cosa tenga afecta a la cantidad de ésta, parece quebrantarse en grado sumo la justicia, que consiste en la igualdad. Ahora bien: la cantidad se conoce por medio de medidas; mas las medidas que el hombre aplica a las cosas no están determinadas, siendo en un país mayores y en otro menores, según señala Aristóteles. Luego no es posible evitar este defecto de cantidad en la cosa vendida; y, por consiguiente, parece que la venta no resulta ilícita por tal circunstancia.

3. Hay también un defecto en la cosa vendida cuando no es de la calidad requerida. Mas para apreciar la calidad de la cosa se requiere gran ciencia, de la que carecen la mayor parte de los vendedores. Luego no llega a ser ilícita la venta a causa de un defecto que tenga la cosa.

Por otra parte, escribe San Ambrosio: "Es regla evidente de justicia que no debe el hombre de bien apartarse de la verdad, ni causar a nadie un daño injusto, ni incurrir jamás en dolo sobre su mercancía".

Respuesta. Acerca de un objeto en venta se pueden considerar tres clases de defectos: el primero afecta a la naturaleza del objeto; y si el vendedor conoce este defecto de la cosa que vende, comete fraude en la venta, y ésta, por esa misma razón, resulta ilícita. Esto es lo que el profeta Isaías achacaba a ciertos hombres: "Tu plata se ha transformado

[1] C.7 n.5 (Bk 1135a1): S.Th., lect.12.
[2] L.3 c.11: ML 16,175.

en escoria; tu vino ha sido mezclado con agua"; porque lo que está mezclado tiene defecto en la especie.—El segundo defecto refiérese a la cantidad, que se conoce por medio de las medidas; y así, si alguien a sabiendas emplea una medida deficiente al realizar la venta, comete fraude y la venta es ilícita; por lo que prescribe el Deuteronomio: "No tendrás en tu saco diversas pesas, una mayor y otra menor, ni habrá en tu casa un modio mayor y otro menor". Y después añade: "Porque el Señor abomina al que hace tales cosas y aborrece toda injusticia".—El tercer defecto atañe a la calidad; por ejemplo, si es vendido como sano un animal enfermo; y si alguien hace esto conscientemente, comete fraude en la venta y, por tanto, resulta ésta ilícita.

En todos estos casos no sólo se peca realizando una venta injusta, sino que además se está obligado a la restitución. Pero, si el vendedor ignora la existencia de algunos de los antedichos defectos en la cosa vendida, no incurre en pecado; porque sólo materialmente comete una injusticia y su acción en sí no es injusta, como en otro lugar hemos visto.

Todo lo dicho sobre el vendedor debe aplicarse también al comprador. En efecto, a veces ocurre que el vendedor cree que la especie de su cosa es menos valiosa de lo que realmente es; como si, por ejemplo, alguien vende oro por oropel: el comprador en este caso, si se da cuenta, compra injustamente y está obligado a la restitución. Y la misma argumentación vale para los defectos en la calidad y en la cantidad.

Soluciones. 1. El oro y la plata no solamente son caros por la utilidad de los vasos que con ellos se fabrican o de otros empleos a que se destinan, sino también por la excelencia y pureza de su propia substancia. Por consiguiente, si el oro

enim permixtum est patitur defectum quantum ad speciem.—Alius autem defectus est secundum quantitatem, quae per mensuram cognoscitur. Et ideo si quis scienter utatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit, et est illicita venditio. Unde dicitur Deut. 25,13-14: "Non habebis in sacculo diversa pondera, malus et minus: nec erit in domo tua modius maior et minor"; et postea v.16 subditur: "Abominatur enim Dominus eum qui facit haec, et adversatur omnem iniustitiam".—Tertius defectus est ex parte qualitatis: puta si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum. Quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione: unde est illicita venditio.

Et in omnibus talibus non solum aliquis peccat iniustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Si vero ea ignorante aliquis praedictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non peccat, quia facit iniustum materialiter, non tamen eius operatio est iniusta, ut ex supradictis patet (q.59 a.2); tenetur tamen, cum ad eius notitiam pervenerit, damnum recompensare emptori.

Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere suam rem esse minus pretiosam quantum ad speciem: sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci, emptor, si id cognoscat, iniuste emit, et ad restitutionem tenetur. Et eadem ratio est de defectu qualitatis et quantitatis.

Ad primum ergo dicendum quod aurum et argentum non solum cara sunt propter utilitatem vasorum quae ex eis fabricantur, aut aliorum huiusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiae ipsorum. Et ideo si aurum vel argentum ab alchimi-

cis factum veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudulenta et iniusta venditio. Praesertim cum sint aliquae utilitates auri et argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quae non conveniunt auro per alchimiam sophisticato: sicut quod habet proprietatem laetificandi, et contra quasdam infirmitates medicinaliter iuvat. Frequentius etiam potest poni in operatione, et diutius in sua puritate permanet aurum verum quam aurum sophisticatum. — Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere: quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendum naturales et veros effectus; sicut Augustinus dicit, in III "De Trin."[9], de his quae arte daemonum fiunt.

Ad secundum dicendum quod mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiae et inopiae rerum: quia ubi res magis abundat, consueverunt esse maiores mensurae. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare quae sunt iustae mensurae rerum venalium, pensatis conditionibus locorum et rerum. Et ideo has mensuras publica auctoritate vel consuetudine institutas praeterire non licet.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in IX "De civ. Dei"[10], pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturae, cum quandoque pluris vendatur unus equus quam unus servus: sed consideratur secundum quod res in usum hominis veniunt. Et ideo non oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditae qualita-

o la plata fabricados por los alquimistas no tienen verdadera substancia de oro y plata, es fraudulenta e injusta la venta, y esto, sobre todo, porque hay algunos empleos útiles a que sirven el oro y la plata verdaderos, por sus propiedades naturales, y en los que no puede usarse el oro falsificado por los alquimistas; así, por ejemplo, la propiedad de regocijar y la de servir de medicina contra ciertas enfermedades. Además, el oro natural puede emplearse más frecuentemente en las operaciones humanas y conserva durante más tiempo su pureza que el oro falsificado.—Pero, si la alquimia llegase a fabricar oro verdadero, no sería ilícito venderlo como tal; porque nada impide que el arte se sirva de algunas causas naturales para producir efectos naturales y verdaderos; así lo advierte San Agustín a propósito de las cosas que se hacen por arte diabólico.

2. Es necesario que las medidas aplicables a las cosas objeto de comercio sean diversas en los distintos lugares por la diferencia de abundancia o escasez de dichas cosas, puesto que donde abundan más es costumbre que las medidas sean mayores. Sin embargo, en cada región compete a los jefes de la ciudad determinar cuáles son las medidas justas de las cosas vendibles, atendidas las condiciones de los lugares y de las cosas mismas. Por consiguiente, no es lícito prescindir de estas medidas que la autoridad pública o la costumbre ha instituido.

3. Según dice San Agustín, el precio de las cosas objeto de comercio no se determina según la jerarquía de su naturaleza, puesto que algunas veces se vende más caro un caballo que un esclavo, sino según la utilidad que los hombres obtienen de ellas. Por consiguiente, no es menester que el vendedor o el comprador conozcan las cualidades ocultas de la

[9] C.8: ML 42,875.
[10] C.16: ML 41,331.

cosa vendida, sino solamente aquellas que la hacen apta para los usos humanos; v. gr.: si se trata de un caballo, que sea fuerte y corra bien; y de igual suerte en las demás. Estas cualidades pueden ser fácilmente conocidas por el vendedor y el comprador.

tes: sed illas solum per quas redditur humanis usibus apta, puta quod equus sit fortis et bene currat, et similiter in ceteris. Has autem qualitates de facili venditor et emptor cognoscere possunt.

ARTICULO 3

Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditae *

Si el vendedor está obligado a manifestar los vicios de la cosa vendida

Dificultades. Parece que el vendedor no está obligado a revelar los vicios de la cosa vendida.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditae.

1. No forzando el vendedor al comprador a realizar la adquisición, parece que somete a su juicio la cosa que le vende. Mas a la misma persona pertenece la valoración y el conocimiento de la cosa. Luego no parece que se deba culpar al vendedor si el comprador se engaña en su apreciación, realizando la compra precipitadamente y sin hacer una cuidadosa investigación sobre las condiciones de la mercancía.

1. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur eius iudicio rem quam vendit supponere. Sed ad eundem pertinet iudicium et cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori si emptor in suo iudicio decipitur, praecipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei.

2. Parece insensato que una persona realice algo que impida su propia operación. Ahora bien: si indica los vicios de la cosa que ha de ser vendida, impide su venta; por lo que Cicerón pone en boca de un personaje que introduce en escena: "¿Hay algo más absurdo que hacer anunciar por un pregón público: Vendo una casa pestilente?" Luego el vendedor no está obligado a descubrir los vicios de la cosa vendida.

2. Praeterea, stultum videtur quod aliquis id faciat unde eius operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendae indicet, impedit suam venditionem: ut enim Tullius, in libro "De offic." (l.3 c.13), inducit quendam dicendum, "quid tam absurdum quam si, domini iussu, ita praeco praediceret: Domum pestilentem vendo?" Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditae.

3. Es más necesario al hombre conocer el camino de la virtud que conocer los vicios de las cosas que vende. Ahora bien: el hombre no está obligado a dar a todo el mundo consejo y decirle la verdad sobre lo concerniente a la virtud, aunque a nadie deba decir falsedad. Luego mucho menos está obligado el vendedor

3. Praeterea, magis necessarium est homini ut cognoscat viam virtutis quam ut cognoscat vitia rerum quae venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare et veritatem dicere de his quae pertinent ad virtutem: quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditae dicere, quasi consilium dando emptori.

4. Praeterea, si aliquis teneatur dicere defectum rei venditae, hoc non est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam sine vitio rei venditae, propter aliquid aliud: puta si venditor deferens triticum ad locum ubi est caristia frumenti, sciat multos posse venire qui deferant; quod si sciretur ab omentibus, minus pretium darent. Huiusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur. Ergo, pari ratione, nec vitia rei venditae.

4. Además, si alguien está obligado a revelar los defectos de la cosa que vende, será únicamente para que disminuya su precio. Pero a veces también se disminuiría el precio aunque la cosa vendida no tuviese defecto alguno, sino por otro motivo cualquiera; por ejemplo, si el vendedor, al llevar trigo a un lugar donde hay mucha carestía de él, sabe que en su seguimiento llegan otros con más mercancía, lo que si fuera conocido por los compradores, darían al vendedor un precio más bajo. Ahora bien: no parece que el vendedor tenga que manifestarles tales circunstancias. Luego, por igual razón, tampoco ha de revelar los vicios de la cosa vendida.

Sed contra est quod Ambrosius dicit, in III "De offic." [11]: "In contractibus vitia eorum quae venunt prodi iubentur: ac nisi intimaverit venditor, quamvis in ius emptoris transierint, dolli actione vacuantur".

Por otra parte, dice San Ambrosio: "En los contratos está ordenado que se manifiesten los defectos de las cosas que se venden, y si el vendedor no lo hace, aunque la mercancía pasare al dominio del comprador, el contrato será anulado como fraudulento".

Respondeo dicendum quod dare alicui occasionem periculi vel damni semper est illicitum: quamvis non sit necessarium quod homo alteri semper det auxilium vel consilium pertinens ad eius qualemcumque promotionem, sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato, puta cum alius eius curae subditur, vel cum non potest ei per alium subveniri. Venditor autem, qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem quod rem vitiosam ei offert, si ex eius vitio damnum vel periculum incurrere possit: damnum quidem si propter huiusmodi vitium res quae vendenda proponitur minoris sit pretii, ipse vero propter huiusmodi vitium nihil de pretio sub-

Respuesta. Siempre es ilícito poner a alguien en ocasión de peligro o de daño, aunque no sea preciso que un hombre preste siempre a otro auxilio o consejo para conseguir un fin cualquiera, sino que esto solamente es necesario en algún caso determinado; por ejemplo, cuando se trata de una persona de cuya custodia se está encargado o de alguien que no puede ser socorrido por otro. Mas el vendedor que ofrece una cosa en venta pone por esto mismo al comprador en ocasión de daño o peligro si le ofrece una cosa viciosa que, a causa de sus defectos, pueda acarraerle perjuicio o riesgo. Hay perjuicio, en efecto, si por tal vicio la mercancía que se saca a la venta resulta de menor valor y el vende-

* *Quodl.* 2 q.5 a.2.

[11] C.10: ML 16,173.

dor nada rebaja de su precio en atención al defecto. Hay riesgo si a causa de aquel vicio el uso de la cosa se hace difícil o nocivo; por ejemplo, si uno vende a otro un caballo cojo por un caballo corredor, o una casa ruinosa por una sólida, o alimento perdido o envenenado por alimento bueno. Por consiguiente, si tales defectos están ocultos y el vendedor no los revela, será ilícita y fraudulenta la venta, y el vendedor estará obligado a reparar el daño.

Pero, si el vicio es manifiesto, como, por ejemplo, cuando se trata de un caballo tuerto o cuando el uso de la cosa, aunque no convenga al vendedor, pueda ser conveniente a otros, y si, por otra parte, el vendedor hace una rebaja en el precio en proporción al defecto, no está obligado a descubrir el vicio de la cosa, porque acaso el comprador querría que por tal defecto le hiciese una rebaja mayor de la debida. De ahí que el vendedor pueda lícitamente velar por su interés, callando el vicio de la cosa.

Soluciones. 1. No puede formarse juicio sino de una cosa conocida, ya que—como observa Aristóteles—"cada uno juzga según lo que conoce". Por consiguiente, si los defectos de una cosa puesta en venta son ocultos y no los revela el vendedor, el comprador no puede formar juicio exacto sobre ella. Ocurrirá lo contrario si los vicios son manifiestos.

2. No es menester que se haga publicar por un pregón el vicio de la cosa que se pone en venta; porque, si así se publicasen los defectos, se alejaría a los compradores y quedarían ignorantes de las otras cualidades de la cosa por la que ésta es buena y útil. Debe, en cambio, manifestarse el vicio de la cosa individualmente a cada persona que se acerque a comprarla, la cual podrá así comparar simultáneamente todas las condiciones del objeto unas con

tratat; periculum autem, puta si propter huiusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius, puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum sive venenosum pro bono. Unde si huiusmodi vitia sint occulta et ipse non detegat, erit illicita et dolosa venditio, et tenetur venditor ad damni recompensationem.

Si vero vitium sit manifestum, puta cum equus est monoculus; vel cum usus rei, etsi non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis; et si ipse propter huiusmodi vitium subtrahat quantum oportet de pretio; non tenetur ad manifestandum vitium rei. Quia forte propter huiusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio quam esset subtrahendum. Unde potest licite venditor indemnitati suae consulere, vitium rei reticendo.

Ad primum ergo dicendum quod iudicium non potest fieri nisi de re manifesta: "unusquisque" enim "iudicat quae cognoscit", ut dicitur in "Ethic." [12] Unde si vitia rei quae vendenda proponitur sint occulta, nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori iudicium. Secus autem esset si essent vitia manifesta.

Ad secundum dicendum quod non oportet quod aliquis per praeconem vitium rei vendendae praenuntiet: quia si praedicerei vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, secundum quas est bona et utilis. Sed singulariter est dicendum vitium ei qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones ad invicem comparare, bonas et malas:

[12] C.3 n.5 (Bk 1094b27): S.TH., lect.3

nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam in multis aliis utilem esse.

Ad tertium dicendum quod quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his quae pertinent ad virtutes, tenetur tamen in casu illo de his dicere veritatem quando ex eius facto alteri periculum imminebat in detrimentum virtutis nisi diceret veritatem. Et sic est in proposito.

Ad quartum dicendum quod vitium rei facit rem in praesenti esse minoris valoris quam videatur: sed in casu praemisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab omnibus ignoratur. Unde venditor qui vendit rem secundum pretium quod invenit, non videtur contra iustitiam facere si quod futurum est non exponat. Si tamen exponeret vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis: quamvis ad hoc non videatur teneri ex iustitiae debito.

otras, las buenas y las malas. Nada impide, en efecto, que una cosa defectuosa para un fin determinado sea útil para otros.

3. Si bien es cierto que el hombre no está obligado a decir a todo el mundo la verdad sobre lo concerniente a la práctica de la virtud, sí debe decírsela cuando por un acto suyo amenace a otra persona un peligro en que sufriría quebranto su virtud si no le revelara la verdad; y esto es lo que ocurre en el caso estudiado.

4. El vicio de una cosa hace que ésta tenga un valor actual menor del que aparenta. Pero, en el caso recogido en la objeción, sólo para más adelante se espera que el trigo tenga menos valor por la llegada de muchos negociantes, que es ignorada por los compradores; síguese de ahí que no parece quebrantar la justicia el vendedor que vende una cosa en el precio corriente sin manifestar lo que va a suceder después. Sin embargo, si lo expusiera o rebajase el precio, practicaría una virtud más perfecta, aunque a esto no parece estar obligado por deber de justicia.

ARTICULO 4

Utrum liceat, negotiando, aliquid carius vendere quam emere *

Si es lícito en el comercio vender algo a mayor precio que lo que se compró

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat, negotiando, aliquid carius vendere quam emere.

1. Dicit enim Chrysostomus [13], super Mt. 21,12: "Quicumque rem comparat ut, integram et immutatam vendendo, lucretur, ille est mercator qui de templo Dei eicitur". Et idem dicit Cassiodorus [14],

Dificultades. Parece que no es lícito en el tráfico mercantil vender los géneros más caros que lo que se compraron.

1. Dice San Juan Crisóstomo que "el que adquiere una cosa para obtener un lucro, revendiéndola tal cual es y sin modificación, es uno de aquellos mercaderes que fueron arro-

* *Polit.* 1 lect.8.

[13] *Op. imperf. in Mt.* homil.38: MG 56,840

[14] *Expos. in Psalt.* ps.70,15: ML 70,500

jados del templo de Dios". Igualmente, Casiodoro—comentando el texto de los Salmos: "Porque no conozco el arte de escribir", o según otro texto: "El ejercicio del comercio"—escribe: "¿En qué consiste el comercio, sino en comprar barato con intención de vender más caro?" Y añade: "El Señor arrojó fuera del templo a tales mercaderes". Pero nadie es expulsado del templo sino a causa de algún pecado. Luego tal género de comercio es pecado.

2. Es contrario a la justicia el que alguien venda una cosa más cara de lo que vale, o la compre más barata, como hemos probado antes. Pero la persona que en el tráfico mercantil vende un objeto más caro de lo que le costó, necesariamente, o lo ha comprado más barato de lo que vale o lo ha vendido más caro. Luego esto no puede hacerse sin cometer pecado.

3. Dice San Jerónimo: "Huye como de la peste del clérigo traficante que de pobre se hace rico y de plebeyo noble". Ahora bien, no estaría prohibido a los clérigos el ejercicio del comercio si no fuera pecado. Luego, en el tráfico mercantil, comprar una cosa a menor precio y venderla más cara es pecado.

Por otra parte, San Agustín, con ocasión de aquel texto del salmista: "Porque no conocí el arte de escribir", dice: "El comerciante ávido de ganancia blasfema cuando pierde; miente y perjura sobre el precio de sus mercancías. Ahora bien, éstos son vicios del hombre y no de su arte, que puede practicarse sin ellos". Luego el comerciar no es en sí ilícito.

Respuesta. Es propio de los comerciantes dedicarse a los cambios de las cosas; y, como observa Aristóteles, tales cambios son de dos especies: una, como natural y necesaria, consistente en el trueque de cosa por cosa o de cosas por dinero, para satisfacer las necesidades de la vida; esta clase de cambio no pertenece propiamente a los comerciantes, sino más bien a los cabezas de familia o a los jefes de la ciudad, que tienen que proveer a su casa o a la población de las cosas necesarias para la vida; la segunda especie de cambio es la de dinero por dinero u objetos cualesquiera por dinero, no para subvenir a las necesidades de la vida, sino para obtener algún lucro; y este género de negociación es, propiamente hablando, el que corresponde a los comerciantes. Según Aristóteles, la primera especie de cambio es laudable, porque responde a una necesidad natural; mas la segunda es con justicia vituperada, ya que por su propia causa fomenta el afán de lucro, que no conoce límites, sino que tiende al infinito. De ahí que el comercio, considerado en sí mismo, encierre cierta torpeza, porque no tiende por su naturaleza a un fin honesto y necesario.

No obstante, el lucro, que es el fin del tráfico mercantil, aunque en su esencia no entrañe algún elemento honesto o necesario, tampoco implica nada vicioso o contrario a la virtud. Por consiguiente, no hay obstáculo alguno a que ese lucro sea ordenado a un fin necesario o aun honesto, y entonces la negociación resultará lícita. Así ocurre cuando un hombre destina el moderado lucro que adquiere comerciando al sustento de su familia o también a socorrer a los necesitados, o cuando alguien se dedica al comercio para servir al interés público; esto es, para que no falten a la vida de la patria las cosas necesarias, pues entonces no busca el lucro como un fin, sino como remuneración de su trabajo.

super illud Ps. 70,15: "Quoniam non cognovi litteraturam", vel "negotiationem" secundum aliam litteram (70 interp.): "Quid", inquit, "est aliud negotiatio nisi vilius comparare et carius velle oistrahere?" et subdit: "Negotiatores tales Dominus elecit de templo". Sed nullus eicitur de templo nisi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio est peccatum.

2. Praeterea, contra iustitiam est quod aliquis rem carius vendat quam valeat, vel vilius emat, ut ex dictis (a.1) apparet. Sed ille qui, negotiando, rem carius vendit quam emerit, necesse est quod vel vilius emerit quam valeat, vel carius vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

3. Praeterea, Hieronymus dicit [15]: "Negotiatorem clericum, ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quandam pestem fuge". Non autem negotiatio clericis interdicenda esse videtur nisi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid vilius emere et carius vendere est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit [16], super illud Ps. 70,15: "Quoniam non cognovi litteraturam: Negotiator avidus acquirendi pro damno blasphemat, pro pretiis rerum mentitur et peierat. Sed haec vitia hominis sunt, non artis, quae sine his vitiis agi potest". Ergo negotiari secundum se non est illicitum.

Respondeo dicendum quod ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere. Ut autem Philosophus dicit, in I "Polit." [17], duplex est rerum commutatio. Una quidem quasi naturalis et necessaria: per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum, propter necessitatem vitae. Et talis commutatio non proprie pertinet ad negotiatores, sed magis ad oeconomicos vel politicos, qui habent providere vel domui vel civitati de rebus necessariis ad vitam. Alia vero commutationis species est vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitae, sed propter lucrum quaerendum. Et haec quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere. Secundum Philosophum [18] autem, prima commutatio laudabilis est: quia deservit naturali necessitati. Secunda autem iuste vituperatur: quia, quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quae terminum nescit sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio, secundum se considerata, quandam turpitudinem habet: inquantum non importat de sui ratione finem honestum vel necessarium.

Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium. Unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum. Et sic negotiatio licita redditur. Sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quaerit, ordinat ad domus suae sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus: vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariae ad vitam patriae desint, et lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

[15] Ep.52 *Ad Nepotian.*: ML 22,531.
[16] *Enarr. in Psalm.* ps.70,15: ML 36,886.
[17] C.9 n.12.15 (BK 1257a19; b1): S.TH., lect.7.8.
[18] Ib. c.3 n.23 (BK 1258a38).

Soluciones. 1. El texto de San Juan Crisóstomo debe entenderse referido al comerciante que hace del lucro su último fin, lo que aparece sobre todo cuando alguien vende más caro un objeto que no ha modificado; pues, si lo vendiere a mayor precio después de haberlo mejorado, parece que recibe el precio de su trabajo. Pero puede proponerse lícitamente el lucro mismo, no como fin último, sino en orden a otro fin necesario u honesto, como antes se ha dicho.

2. No es negociante todo el que vende una cosa más cara de lo que la compró, sino sólo el que la compra con el fin de venderla más cara. En efecto, si una persona compra la cosa no para venderla, sino para conservarla, y después por algún motivo quiere venderla, no analiza un negocio aun cuando la venda a mayor precio. Esto puede hacerlo lícitamente, ya porque hubiere mejorado la cosa en algo, ya porque el precio de ésta haya variado según la diferencia de lugar o de tiempo, ya por exponerse a algún peligro al trasladarla de un lugar a otro o al hacer que sea transportada. En estos supuestos, ni la compra ni la venta son injustas.

3. Los clérigos no solamenete deben abstenerse de realizar cosas que son malas en sí mismas, sino también las que implican una apariencia de mal; y esto realmente ocurre con el ejercicio del comercio, ya porque se encamina a un lucro terrenal que los clérigos deben despreciar, ya también por la frecuencia con que se peca en el tráfico mercantil, puesto que, como dice la Sagrada Escritura, "difícilmente se libra el mercader de los pecados de la lengua". Hay, además, otra causa, y es que el comercio liga demasiado el espíritu a las cosas temporales y, por consiguiente, lo retrae de las espi-

Ad primum ergo dicendum quod verbum Chrysostomi est intelligendum de negotiatione secundum quod ultimum finem in lucro constituit, quod praecipue videtur quando aliquis rem non immutatam carius vendit. Si enim rem in melius mutatam carius vendat, videtur praemium sui laboris accipere. Quamvis et ipsum lucrum possit licite intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium vel honestum, ut dictum est (in c).

Ad secundum dicendum quod non quicumque carius vendit aliquid quam emerit, negotiatur; sed solum qui ad hoc emit ut carius vendat. Si autem emit rem non ut vendat, sed ut teneat, et postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis carius vendat. Potest enim hoc licite facere, vel quia in aliquo rem melioravit; vel quia pretium rei est mutatum secundum diversitatem loci vel temporis; vel propter periculum cui se exponit transferendo rem de loco ad locum, vel eam ferri faciendo. Et secundum hoc, nec emptio nec venditio est iniusta.

Ad tertium dicendum quod clerici non solum debent abstinere ab his quae sunt secundum se mala, sed etiam ab his quae habent speciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit, tum propter hoc quod est ordinata ad lucrum terrenum, cuius clerici debent esse contemptores; tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia "difficiliter exuitur negotiator a peccatis labiorum", ut dicitur Eccli. 26,28. Est et alia causa, quia negotiatio nimis implicat animum saecularibus curis, et per consequens a

spiritualibus retrahit: unde Apostolus dicit, II ad Tim. 2,4: "Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus". — Licet tamen clericis uti prima commutationis specie, quae ordinatur ad necessitatem vitae, emendo vel vendendo (cf. c).

rituales; por eso dice San Pablo: "Nadie que milite en el servicio de Dios debe embarazarse con los negocios del siglo".—Sin embargo, es lícito a los clérigos realizar, con actos de compra o de venta, aquella primera especie de cambio que se ordena a satisfacer las necesidades de la vida.

INTRODUCCION A LA CUESTION 78

EL PECADO DE USURA

La idea de *usura* no tiene, en su sentido original, significado alguno malo. Viene de *usus, ab utendo*, y significa *el uso* de cualquier cosa, bueno o malo. Es en la ciencia moral y en el derecho donde recibió en seguida una acepción peyorativa.

Y aun en el lenguaje actual el pecado de usura puede tener un sentido *más amplio y genérico*. «La teología católica califica de usura, en sentido lato, el quebrantamiento de la justicia conmutativa, ya en forma de precio excesivo de venta, ya bajo la forma de renta exorbitante, de honorarios desproporcionados, de salario insuficiente, y, en general, todo atentado al principio de equivalencia en las prestaciones. Usura es, según San Buenaventura, el acaparamiento de lo ajeno bajo el velo del contrato; podríamos decir, *la ganancia sin causa*» [1].

Santo Tomás lo entiende aquí en un sentido *estricto*, que es el sentido tradicional. *Usura* es la *utilidad* que pueda prestar una cosa fungible fuera de su substancia, evaluable en dinero. Con toda propiedad, *el precio del uso de una cosa prestada*, todo interés que se percibe por el préstamo de una cosa fungible, máxime del dinero. Tiene lugar, pues, en el contrato de *mutuo* o préstamo de cosas de consumo, y se refiere *al lucro* que se quiere percibir por este contrato. Equivale a la otra palabra latina *foenus*—interés o usura—, que ya los clásicos derivaban de *fetus* = el producto de dinero que de alguna manera engendra y multiplica. Era análoga a la palabra griega τόκος, derivado de τίκτω, τεκεῖν, pues que el interés es, como *el parto*, engendrado por el dinero prestado.

Santo Tomás estudia aquí este último pecado de injusticia que es la *usura*, o el pago de interés por los contratos de mutuo, por el préstamo a crédito del dinero. No es extraño que haya escogido este segundo tipo de fraude entre todos los contratos y operaciones de intercambio en la justicia conmutativa, por ser, según él, un tipo específico de fraude inherente al contrato mismo de mutuo y por ser una inmoralidad tan flagrante y tan ampliamente condenada en su tiempo y en toda la tradición.

Los artículos de la cuestión se centran en torno al análisis y condenación del pecado en sí. Estudia el Santo la injusticia intrínseca de la usura (a.1), y la ilicitud de percibir cualquier ganancia por el préstamo de dinero (a.2), con la obligación consiguiente de restituir lo injustamente ganado (a.3), y el análisis de la cooperación material al pecado de usura (a.4). Sólo podemos ilustrar con breve glosa este debatido problema histórico-teológico de la usura y de los cambios operados en esta doctrina, una de las doctrinas más delicadas en la moral económica de la teología católica.

[1] *Código social de Malinas* n.139 (125) ed. Ir. G. MORAL, S. I. (Santander 1954).

I. El pecado de usura según Santo Tomás

La doctrina aquí expuesta por el Aquinate sobre la ilicitud intrínseca de toda usura o de todo interés por el préstamo del dinero es evidente que no es la que usa la teología moral actual. Refleja bien claramente un profundo cambio de situación operado en la historia de la economía y en el enjuiciamiento moral de los negocios, desde el mundo antiguo a nuestros días, y sólo puede ser entendida en función de la doctrina vigente en la disciplina canónica, así como en la legislación civil. Pues el Angélico se basa, para su condenación, en los textos de la Sagrada Escritura, los decretos de la Iglesia y la fundamentación filosófica de Aristóteles.

El fenómeno del préstamo de dinero, con exigencia de interés, ha sido universal desde los más remotos pueblos de la antigüedad y las economías más rudimentarias, y siempre aparece viciado con el estigma de exigencias excesivas de dinero, de exacciones indebidas de los pobres, que necesitaban el dinero de los ricos. Por eso, aunque las legislaciones civiles han previsto y permitido prestar y recibir dinero a interés, en todos los Códigos—desde el Código de Hammurabi y las leyes de Solón—siempre se lanzaron prohibiciones y leyes restrictivas del interés excesivo. El Angélico relata algunos textos del Derecho romano (a.1 ad 3) en que diversas leyes permitían un interés o usufructo moderado del dinero, que podía llegar hasta el 10 y 12 por 100.

Pero, aunque introducida en la vida económica y social humanas, los grandes filósofos condenan por inmoral la práctica de la usura o el interés por el préstamo pecuniario. Platón la tiene por contraria a la igualdad de los ciudadanos [2]. Más célebre es la especulación de Aristóteles, seguida después por Cicerón, Séneca y estoicos, y que forma la base de la especulación de Santo Tomás. Aristóteles condena el préstamo a interés de una manera absoluta, sin atenuación ni excepción. Es verdad que conoce dos formas de préstamos, relativas a los dos tipos de cambios o negocios comerciales: el préstamo de dinero para bienes de consumo y el préstamo para gastos productivos, que serían siempre gastos comerciales. Pero este último género queda englobado en su enérgica reprobación del negocio artificial o lucrativo, en que el dinero ya no es un instrumento de cambio y medida de las mercancías que se han de intercambiar, sino el comienzo y el fin de los cambios, por el lucro que en ellos se percibe.

Mas en el préstamo para bienes de consumo, en el comercio económico, es evidente que el dinero es *infértil* o improductivo. En tal intercambio de bienes de consumo, el dinero representa esos bienes necesarios que van a ser consumidos; el dinero prestado no produce, pues, ningún lucro.

En cambio, en el comercio lucrativo, el prestamista a interés cambia directamente dos sumas desiguales, y así el dinero en cierta manera se reproduce a sí mismo por el *foenus* o τόκος. Tal es la usura (τοκισμός), que se define: «el dinero que se reproduce y engendra a sí mismo»: ὁ δὲ τόκος γίνεται νομίσμα νομίσματος. Es tan abominable esta usura del préstamo como el negocio crematístico, y se opone a la naturaleza del dinero: por sí mismo el numerario es improductivo, simple instrumento de intercambio y medida de mercancías que se consumen. De ahí que la escuela repetirá el axioma: *Nummus nummum non parit*. Una cabra engendra hijos, pero el dinero no engendra dinero [3].

[2] *De leg.* V 742.

[3] ARIST. I *Polit.* c.3 (Bk 1258b1-8); S. TH., lect.8; M. DEVOURNY, *Aristote. Etudes sur la Politique* cit., p.15; C. SPICQ, *La justice* III app.2 p.441ss.

El Angélico encontraba también la prohibición de la usura *en las fuentes de la revelación.* En el Antiguo Testamento se condena con rigor prestar con usura a los propios ciudadanos o hermanos [4], y se toleraba la usura para con los extraños (Deut. 23,19-20). Aquella ley no debía cumplirse, por lo que los profetas truenan contra la avaricia de los usureros, y se alaba la obra virtuosa del préstamo sin interés (cf. a.1 ad 2). De igual suerte, el Señor en el Evangelio recomienda el préstamo sin usura por caridad (Lc. 6,35 ; Mt. 5,42) y se hace eco, en las parábolas, del uso de la época de prestar con usura (Mt. 25,27 ; Lc. 19,23). Por eso, del examen de los textos bíblicos no se deriva con claridad ninguna declaración explícita de la ilicitud intrínseca de toda usura [5].

Los *Santos Padres* han condenado también con frecuencia la usura y en términos de gran violencia. Sus invectivas se dirigen sobre todo contra la avaricia cruel de los prestamistas usureros, que con tal abundancia proliferaban en el mundo antiguo y, aprovechándose de la situación social tan precaria, especulaban con ganancias inmoderadas y hasta fabulosas con los necesitados a quienes prestaban. Enseñan que prestar a los indigentes es obligación de caridad para los ricos y que este préstamo debe ser gratuito, pues es tiranía e inhumana crueldad amontonar riquezas explotando las necesidades del pobre. Para ellos no hay nada más deshonroso, execrable y cruel que la usura [6]. Con ello denuncian bien a las claras la injusticia latente en todo préstamo con usura inmoderada, incluso en todo préstamo con interés a los que apremia la necesidad de bienes de consumo. Incluso algunos, como San Ambrosio, San Agustín, San León Magno o San Basilio, denuncian, como Aristóteles, *el parto monstruoso* de dinero por la usura y suponen el dinero improductivo, declarando, v. gr., San Basilio, que exigir interés por lo prestado es recoger lo que no se ha sembrado [7]. Mas sus afirmaciones se refieren al sistema de préstamos para bienes necesarios de consumo y siempre inmoderados, como eran conocidos en la economía de la época. Y, por otra parte, un San Gregorio Magno reconocerá la legitimidad del interés en el préstamo de comercio [8]. La argumentación sobre la doctrina de los Padres no podrá, pues, demostrar la ilicitud intrínseca de todo interés y en cualquier circunstancia.

La *disciplina canónica de la Iglesia* se ha pronunciado siempre, y con gran frecuencia, contra la licitud de todo préstamo a interés. Pero es curioso que las primeras prohibiciones de la Iglesia, con los concilios de Elvira, de Arlés, de Laodicea y de Nicea, condenen la práctica de la usura en el clero [9], mostrando en esto que la Iglesia veía, más que un acto ilícito en sí, una institución peligrosa y profesión menos honrosa, incompatible con las exigencias del estado clerical.

Desde el siglo VIII ya se múltiplican las condenaciones de la Iglesia contra los laicos usureros, las cuales se continúan a lo largo de toda la Edad Media. Las repetidas condenaciones, prohibiciones, excomuniones

[4] Ex. 22,25 ; Lev. 25,35-7 ; Deut. 23,19-20 ; 15,7-10.

[5] Cf. C. SPICQ, o.c., p.444ss. ; H. LESETRE, *Prêt:* Dict. de la Bible, 5,1.° col.620 ; GARRIGUET, *Prêt, interêt, usure* c.3 (París 1907) p.555s.

[6] S. AUGUST., *Enarr. in ps.* 36 : ML 36,386 ; S. Io. CHRYSOST., *Homil.* 5 *in Mt.* n.8 : MG 47,62.

[7] S. BASIL., *Homil.* 2 *in ps.* 14 : MG 29,280.—Véanse textos abundantes sobre la doctrina de los Padres en este tema recogidos por C. SPICQ, *La justice* III p.451-6. Cf. A. BERNARD, G. LE BRAS, H. DU PASSAGE, *Usure:* Dict. Théol. Cath., 15,2.° col.2329ss. ; DE LA LUZERNE, *Dissertations sur le prêt du commerce* (Dijon 1823) p.290ss.

[8] *Epist.* 38 *ad Anthemium:* PL 77,972

[9] F. X. FUNK, *Geschichte der Kirchlichen Zinsverbotes* (Tubinga 1876) p.9ss. ; F. SCHAUB, *Der Kampf gegen die Zinswucher* (Freiburg i. B 1905) p.26ss

de los concilios y decretales pontificias contra la práctica de la usura, contra «la rapacidad insaciable de los usureros», sólo se hacen eco de las quejas universales contra esta terrible plaga de la sociedad en toda la Edad Media. Los prestamistas y logreros, asegurados por la impunidad y una legislación implacable para con el deudor, se extienden por las ciudades, centros comerciales y campos ; se apoderan de todas las fuentes del cambio y del dinero y causan estragos con sus exacciones en la nobleza disoluta, en los burgueses y pobres campesinos. Las tasas del préstamo sobrepasan todo lo imaginable, y pueden oscilar entre el 12, 20, 30, 50, 60 por 100 y hasta el 100 y 200 por 100. Por una medida de trigo prestada en invierno se exigía devolver dos y tres medidas al tiempo de la cosecha [10].

Las numerosas disposiciones de la disciplina canónica tratan de reprimir por todos los medios tal estado de cosas y plaga social, prohibiendo la usura a clérigos y laicos, bajo todas las formas, e intimando a los usureros y sus herederos la obligación de restituir las ganancias injustas [11].

Algunas decisiones conciliares y pontificias sonaban casi, no ya a meros decretos disciplinares, sino a definiciones dogmáticas, como el canon 13 del concilio II de Letrán (D 365), la constitución de Clemente V (D 479), la definición precisa de la usura y su prohibición en el concilio V de Letrán (D 739) o las proposiciones condenadas por los papas Alejandro VII (D 1142) y de Inocencio XI (D 1191-92). La prohibición de la usura por la autoridad de la Iglesia era, pues, absoluta y universal.

Santo Tomás no hace sino reflejar esta doctrina de toda la tradición y de toda la Iglesia *al condenar* de una manera tan precisa *toda usura, o interés exigido por un préstamo de dinero, como ilícita o injusta en sí en virtud del contrato mismo de mutuo.* Sus argumentos, al parecer, ya eran dados por teólogos y canonistas anteriores, como Guillermo d'Auxerre y San Raimundo de Peñafort [12].

Su análisis se basa en la distinción de una doble clase de bienes que pueden ser objeto de préstamo y que dan lugar a un doble contrato : *bienes fungibles o de consumo,* aquellos que se destruyen con el primer uso, y bienes *no fungibles o de producción,* que tienen su utilidad distinta, los cuales pueden usarse sin la destrucción de la cosa misma.

En los primeros no se distingue el uso de la cosa misma ; usar de los mismos, como el pan, el vino, equivale a consumirlos. Por consiguiente, el préstamo o entrega de ellos a otros para su uso equivale a transferir su dominio. Tal es el contrato de *mutuo.* Por tal contrato se transfiere el dominio de la cosa misma, con la obligación de devolver después su equivalente. Por lo tanto, no se puede exigir un interés o precio por la utilidad de la cosa, porque no tiene más utilidad que su consumición. Ello supondría vender dos veces la cosa misma ; nadie, en efecto, puede vender por separado el vino y el uso del vino.

El contrato de *mutuo* es esencialmente gratuito en cuanto préstamo y en él no se puede exigir ninguna *usura*—o precio del *uso* de la cosa—, aparte de la devolución del género en la misma cantidad.

En cambio, los bienes *no fungibles* son los que tienen su utilidad distinta, ya que pueden usarse sin destrucción de la cosa misma. Estos bienes son *productivos de nuevos valores,* y en ellos se puede prestar y po-

[10] C. SPICQ, *La justice* II p.456ss. ; J. FAVRE, *Le prêt à intérêt dans l'ancienne France* (París 1900) p.51ss.

[11] *Gratiani Decret.* p.I.ª dist.47 c.2 ; p.2.ª caus.X q.3 c.2 ; caus.XIV q.4 c.8 ; *Decretal.* l.5 t.19 *de usuris* c.1-19 (Decretales de Alejandro III, Urbano III, Inocencio III). Cf. S. TH., a.3 obj.2

[12] MERKELBACH, *Theol. Mor. Sum.* II n.582.

ner a precio la utilidad sin entregar el dominio de la cosa, v. gr., la casa que se alquila, la finca que se arrienda, el utillaje del taller, el animal de trabajo, etc. La utilidad de estos bienes es algo estimable en precio, y el propietario puede cederla al prestatario cobrando un interés o precio por el usufructo. Tales bienes son objeto de los contratos de arriendo, alquiler, etc.

Y *el dinero*, ¿a qué categoría de bienes pertenece? El Angélico se apoya en la autoridad de Aristóteles para decidir que los valores monetarios pertenecen a la primera categoría de bienes improductivos. Pues no tiene más uso que la *distractio*, o gasto del mismo en la conmutación por otras cosas. Por consiguiente, desaparece con el primer uso y no produce nuevos valores. En todo ello va supuesta la teoría simplista de Aristóteles de que el dinero no tiene más función que ser instrumento o medio de cambio de bienes que se van a consumir. Porque el único comercio legítimo es *el económico* o de bienes necesarios y de consumo.

La conclusión del Angélico es bien obvia. Prestar dinero equivale a prestar tales bienes improductivos o de consumo. Se trata del contrato de *mutuo*, y será en sí mismo ilícito e injusto percibir un lucro o interés por el uso de ese dinero, aparte de la devolución de la misma suma. Tal es el *pecado de usura*, y quien lo comete viene obligado a restituir el lucro exigido.

Tampoco se puede exigir por tal préstamo ninguna otra *utilidad* evaluable en dinero (a.2). Y las leyes civiles que conceden tales usuras se han de considerar como permisivas de abusos contrarios al derecho natural. Deben, además, restituirse todos los frutos percibidos del empleo de tales lucros usurarios (a.3). Pero no es ilícita la cooperación pasiva a tal pecado de usura en quien se ve obligado a pedir un préstamo de dinero al usurero (a.4).

II. La moral actual del prestamista

Pero es evidente que en la época moderna *se ha operado un cambio profundo en la valoración moral del préstamo* del dinero a interés. Las operaciones de crédito, o el mercado de dinero, constituyen uno de los ejes fundamentales en la estructura de la economía moderna, y hoy es perfectamente lícito exigir un interés moderado por todo dinero prestado.

El nuevo viraje se insinúa con el comienzo del sistema económico moderno y sus necesidades de amplios mercados de dinero y de operaciones de crédito. Y se debe, antes que a Calvino y los protestantes que predicaron la licitud de la usura, a la institución de los *Montes de Piedad*, aprobados por el mismo concilio V de Letrán en 1515 (D 739), benéficos centros de préstamo de dinero a los pobres para librarlos de caer en manos de usureros sin conciencia, a los que el mismo concilio declara ser perfectamente lícito percibir un interés módico [13]. Así, con las primeras medidas para disciplinar y moderar los excesos de la usura, se empieza a entrever la licitud y función necesaria del préstamo de dinero, estimulado por la percepción de un moderado *interés*. De todos modos, ya era corriente desde el siglo XIV, en los mismos países cristianos, el uso de un interés legal de un 5 por 100, reconocido por la misma ley civil.

La disciplina de la Iglesia iría suavizando lentamente su antiguo rigor, comenzando a declarar, ya desde 1645 y primeramente para los territorios de misión, que *no se han de inquietar las conciencias de los fieles* que, ateniéndose a las leyes civiles, perciben un interés legal por el préstamo de su dinero [14] y reconociendo los títulos extrínsecos al mismo contrato de mutuo para percibir un lucro moderado. El documento pontificio más célebre es la encíclica *Vix pervenit*, de Benedicto XIV, de 1 de noviembre de 1745 [15], el cual, insistiendo en la tradicional doctrina de la ilicitud intrínseca de la usura en virtud del contrato de mutuo, reconoce plenamente la existencia, casi universal en las circunstancias actuales, de títulos extraños al mismo contrato para exigir interés. Es la doctrina de la licitud universal del préstamo a interés en virtud de títulos extrínsecos al contrato de mutuo—al menos, siempre existe el título de la ley civil—, que ha pasado a la actual legislación canónica [16].

El problema moral práctico queda así resuelto, y las antiguas prohibiciones tienen ahora sólo *un valor histórico*, pues ya sólo valen para los abusos e inmoderación en la percepción del interés, propios de los usureros. Pero la posición doctrinal de la Iglesia resulta incómoda y hasta desedificante y escandalosa ante este extraño cambio, si no se encuentra una *explicación* lógica y suficiente del mismo. Y lo mismo se ha de decir de la fundamentación doctrinal de Santo Tomás. Sobre este aspecto se dibujan dos modos de explicación.

a) Los teólogos y manuales de moral en general, quienes afirman que la doctrina y disciplina de la Iglesia ha permanecido *inmutada*. Siempre, en efecto, ha enseñado que el contrato de mutuo es, por su esencia, gratuito, y que exigir un interés, además de la suma de dinero prestada, en virtud del préstamo mismo, es injusto, como el cobrarse aparte el uso en el préstamo de cualquiera otra cosa fungible. Pero la Iglesia siempre *ha reconocido la existencia de títulos extrínsecos o razones de ganancia moderada que obran en favor del prestamista con ocasión de la concesión de su dinero, mas no por razón del préstamo mismo*. Y si en la economía y vida social antiguas era con dificultad reconocida por la Iglesia o los teólogos la existencia de alguna de estas causas de lucro justo, en las condiciones económicas modernas de abundancia y facilidad de negocios, de movimiento constante del dinero en las operaciones de crédito, cabe suponer, siempre o casi siempre, la existencia de alguno de estos títulos de moderado interés. Bien conocidos son dichos títulos [17]:

Damnum emergens o *la compensación del daño* que ha sufrido durante el préstamo. Pues si nadie tiene obligación de inferirse un daño para hacer a otro un beneficio no obligado en caridad, lícitamente puede resarcirse el prestamista del daño eventual sufrido por la privación de su dinero durante el tiempo del contrato. Este título es reconocido por el Angélico (a.2 ad 1).

Lucrum cessans, o *las ganancias* que pudo haber obtenido negociando con su dinero, y de que se ha privado por favorecer con el préstamo a

---

[13] M. WEBER, *Les origines des Monts-de-piété* (Strassbourg 1920); L. DEGANI, *I Monti di pietà* (Taurini 1922).

[14] Más tarde se suceden bastantes declaraciones e instrucciones de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide en el mismo sentido (CPI 369 793 1393 1601). En el mismo sentido, diversos decretos de Pío VIII, Gregorio XVI y Santo Oficio, de 1830, y otras varias respuestas de la Sagrada Penitenciaría por la misma época (D 1609 1610 1611 1612).

[15] D 1475-1479.

[16] Cn.1543: «Si res fungibilis ita alicui detur ut eius fiat et postea tantumdem in eodem genere restituatur, nihil lucri, ratione ipsius contractus, percipi potest; sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum pacisci de lucro legali, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro maiori, si iustus ac proportionatus titulus suffragetur».

[17] Véase una buena exposición y defensa de esta doctina en H. B. MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.574-583; GENICOT-SALMANS, *Theol. mor.* I n.616-620; M. ZALBA, *Theol. mor.* II n.734-5.

otro. Puede también indemnizarse de este eventual daño inherente al contrato de mutuo.

Periculum sortis, el peligro y el trabajo consiguientes que habrá de tener en recuperar su capital, sobre todo en circunstancias eventuales extraordinarias, y que es un trabajo evaluable en dinero.

Poena conventionalis o cláusula penal que pueda agregarse al mutuo, como a cualquier otro contrato, de exigir una tasa o carga pecuniaria si el prestatario retrasa la fecha fijada de la devolución.

Titulus legis civilis, pues que la ley universalmente permite y como impone al prestatario la carga de un interés legal para fomentar el comercio y el bien común.

b) Pero esta teoría, con ser verdadera, parece, no obstante, insuficiente. Es extraño que hayan surgido como por encanto tantos títulos, muchos de ellos reprobados en siglos anteriores, para cohonestar y hacer universalmente lícito lo que antes era tenido por intrínsecamente ilícito, sin que haya habido algún cambio profundo en la naturaleza misma del crédito del dinero.

Santo Tomás no reconoce aún por lícito más que el primer título de *damnum emergens* (q.78 a.2 ad 9). En cuanto al *lucrum cessans*, aunque asimilado por él a la indemnización del daño [18], no reconoce su legitimidad sino cuando el prestatario no restituye el préstamo en la fecha fijada, o *lucrum cessans post moram*. Mas para el Aquinate sería transformar el mutuo en un contrato lucrativo si se estipulara en el mismo contrato un *interesse* para indemnizarse de la eventual ganancia de que se priva por la concesión de su dinero. Es un lucro que aun no posee y de mil modos podía fallarle [19].

El título del riesgo, o *periculum sortis*, no aparece sino tardíamente, hacia fines del siglo XIV, y Santo Tomás parece condenarlo de antemano. Y en cuanto al título de la ley civil, enseñaba el Aquinate que las leyes positivas sólo pueden tolerar los abusos introducidos en la práctica de la usura; mas no hacer lícito, ni menos imponer, algo que por su naturaleza es injusto (q.78 a.1 ad 3). No parece, pues, fundado el parecer de muchos modernos de que la simple ley civil podría por sí misma hacer lícita la usura, si ésta por derecho natural surge de un contrato ilícito. Sólo puede declarar la existencia de una presunción de licitud en el uso del préstamo a interés módico.

Así, pues, la teoría de los títulos extrínsecos es verdadera, mas no parece que puede avalar la universal *licitud* del pacto de un lucro o interés por el préstamo del dinero, dejando sin efecto su naturaleza misma de contrato gratuito, lo cual era reprobado por la encíclica *Vix pervenit*, de Benedicto XIV (D 1479).

* * *

Por ello *creemos, con muchos teólogos y los sociólogos y economistas en general*, que se ha de buscar una explicación más profunda al fenómeno de tan extraño cambio [20]. La explicación está en el *cambio de la ma-*

[18] Q.62 a.2 ad 4; a.4c; *De malo* q.13 a.4 ad 14.

[19] 2-2 q.78 a.2 ad 1; *De malo* q.13 a.4 sol.14; Cf. E. VAN ROEY, *De iusto auctario et contractu crediti* (Lovaina 1903) p.214ss.; C. SPICQ, *La justice* III app.2 p.468ss.; J.-B. MCLAUGHLIN, *De usura et interesse:* Ephem. Theol. Lov., 2 (1925) p.229-236.

[20] Cf. TANQUEREY, *Synopsis Theol.* 7.ªed. III n.864ss.; E. VAN ROEY, o.c.; A. VERMEERSCH, *Quaest. de iustitia* 2.ªed. (Brujas 1904) p.512-527; J. AZPIAZU, *La moral del hombre de negocios* (Madrid 1944) p.81-110; C. SPICQ, *La justice* cit., p.473ss.; A. DAUPHIN-MEUNIER, *La doctrina económica de la Iglesia* (Valencia 1952) p.229ss. Ultimamente defiende muy certeramente esta posición A. PEINADOR, *De iure et iustitia* (Madrid 1954) n.216-226.

teria o de las condiciones económicas actuales, en las que ya no se aplica al préstamo del dinero la teoría de un puro contrato gratuito de mutuo. La doctrina de la Iglesia sobre la esencial gratuidad del *mutuum* es verdadera; pero, en la situación actual, las operaciones de crédito de dinero implican también *un contrato mixto y algo a modo de verdadera locación e arriendo de un bien productivo y no fungible.*

La explicación debe traerse de un análisis más completo del valor monetario del que había dado Aristóteles. El problema concierne en su amplia explicación a los economistas, pero basta aquí una sumaria indicación. El dinero es ciertamente un instrumento de cambio. Mas por eso mismo es también otra cosa. El dinero, de por sí, no tiene ningún valor intrínseco o absoluto, sino sólo un valor numerario, *representativo* de todos los otros valores. Dadas las facilidades del cambio actual, el que tiene dinero, tiene en realidad todos los bienes. Es un capital representativo.

Por eso, a la pregunta de si es o no productivo debe responderse distinguiendo a qué clase de bienes se destina el cambio del mismo: a) *Si se destina a cambiarlo* por bienes de consumo, por artículos alimenticios necesarios para la vida, el capital numerario es infértil, se consume con el primer uso. b) Mas si destina a cambiarlo por otra clase de bienes, por instrumentos de producción—fincas, casas, maquinarias, etc.—, entonces el dinero equivale a ese *capital productivo*, y debemos sostener, contra el socialismo, que es productivo, representante de cosas fructíferas.

Pero en la *edad moderna se ha operado*, respecto de los tiempos antiguos, *ese cambio radical* del destino o función valorativa del dinero. En la ciudad griega o en la Edad Media, el dinero no producía nada porque o bien se le tenía muerto, guardado en las arcas, o se le prestaba a gentes que lo necesitaban para comprar bienes de consumo. En ambos casos, el dinero no producía utilidades, y cobrar un precio por el préstamo del mismo constituía usura injusta.

Pero en la economía moderna el dinero ha cambiado fundamentalmente de destino y función. El desenvolvimiento de la técnica exige una intensa y constante demanda de capital, que se le destina para montar industrias, negocios; para trocarlo por bienes de producción. Dadas las facilidades del cambio y de negocios, el dinero hoy día nunca permanece como capital muerto, sino que se convierte en instrumento de producción, instrumento de circulación y de poder adquisitivo. El dinero no tiene más fecundidad que aquella que extrae del dinamismo mismo del régimen que participe. Pero, al trocarse en capital, se ha transformado, como éste, en algo esencialmente *activo*, en el alma y órgano de movimiento económico, o, como decía Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno*, es *la sangre del organismo económico* [21].

De ahí que el prestar dinero es un verdadero servicio y utilidad que se otorga a otro, por el que se puede exigir un beneficio moderado. Ni es verdad que, como decían los antiguos, se destruya y desaparezca al cambiarlo. Se destruye al cambiarlo por los alimentos que se consumen hoy; mas, si se presta para adquirir una cosa o fábrica, permanece y subsiste ese capital real, reportando utilidades a su beneficiario.

Así, pues, el dinero en sí, como signo monetario, será estéril; pero, con la facilidad de trocarlo por bienes fructíferos, se ha convertido en equivalente a bienes productivos, *en intrínseca aunque virtualmente* fecundo: *Qui habet pecuniam... habet lucrum in virtute* (q.62 a.4 ad 1), decía ya Santo Tomás.

[21] A DAUPHIN-MEUNIER, o.c., p.238

Normalmente, pues, el contrato de préstamo de dinero en el crédito o negocios modernos es equivalente a una colocación, préstamo o arriendo de bienes productivos, por cuya utilidad se puede exigir un interés o beneficio usual. Ello es válido para todas las formas de colocación del dinero en las cajas, bancos y mucho más en obligaciones y acciones de capital. *Sólo excepcionalmente,* en el caso de préstamo directo a un indigente que lo pidiera para obtener sus medios de vida imprescindibles, el préstamo revestiría el tipo antiguo de puro contrato de mutuo, que debería ser normalmente gratuito, e incluso, por caridad, *habrá obligación* a veces de prestar dinero gratuitamente a los pobres.

Esta doctrina no se encuentra ciertamente en Santo Tomás, que no pudo entrever las hondas transformaciones de la vida económica y del mundo de los negocios y que, además, siguió dócilmente la disciplina de la Iglesia en su tiempo, con su dura reprobación de la plaga de la usura. Pero se encuentran en él textos en que se establecen *los principios* para esta visión moderna de la función valorativa del dinero y la justificación del nuevo sistema del *crédito a interés,* esencialmente distinto de la *usura* antigua. Tales son su doctrina clara de que el dinero puede colocarse, sin transferir su propiedad, a mercaderes o industriales formando *sociedades de capital* y mediante un contrato de sociedad, siendo lícito el reportar los consiguientes beneficios de estas *acciones de capital* (a.2 ad 5). Y, sobre todo, su otro principio de que el dinero, además de su uso principal de ser instrumento de cambio en bienes de consumo—propio y principal en su época—, puede tener otros usos *secundarios,* como el de lujo, pignoración o cambio por otros bienes de utilidad, por los que se puede prestar, exigiendo un lucro o interés en una especie de contrato de *locatio-conductio,* o colocación y arriendo del mismo [22]. Esto es exactamente lo que ha devenido *uso principal* en la economía moderna y lo que se hace con el dinero en la vida de negocios actual, pero que Santo Tomás no pudo enseñar, porque no pudo adivinar las nuevas estructuras económicas.

* * *

La doctrina antigua de la usura sigue siendo válida para todas las formas de exigencia de un interés inmoderado y excesivo, tanto en las operaciones de crédito de dinero como en cualesquiera otros fraudes y abusos usurarios en los contratos. Y, como exacciones injustas, están sometidas a restituciones tales intereses abusivos.

La fijación de los tipos de interés lícito no ofrece lugar a duda en nuestros días, en que las leyes regulan todas las operaciones bancarias y, asimismo, el interés en los diversos modos de crédito. El *interés legal* oscila, en los distintos países, entre el 4, el 5 ó el 6 por 100, según las diversas materias, civil o comercial, siendo actualmente en España el de 4 por 100. Siempre será lícito ajustarse, en los préstamos de dinero, a estas tasas que se imponen en las operaciones oficiales. Pero no es tampoco ilícito exigir en el préstamo de capitales interés superior a estos tipos oficiales, cuando existen títulos y razones de mayor riesgo, mayores beneficios, etc., que lo cohonestan. Pueden así llegar a tipos de interés legal de 8 por 100, y sólo excepcionalmente serán lícitas otras

[22] Q.78 a.1 ad 6. Más claramente *De malo* (q.13 a.4 ad 15): «Pecuniae autem e converso principalis usus est commutatio... secundarius autem usus pecuniae potest esse quicumque alius... Et ideo si quis pecuniam suam alteri concedat ad usum commutationis... et pro hoc usu pretium aliquod quaerat ultra sortem, erit contra iustitiam; *si vero aliquis concedat alteri pecuniam suam ad usum alium quo pecunia non consumitur, erit eadem ratio quae est de rebus quae ipso usu non consumuntur, quae licite locantur et consumuntur*».

tasas de interés superiores, pues las leyes civiles españolas han declarado usurario el interés del 10 por 100 anual o el 5 por 100 mensual, etcétera [23].

La usura se manifiesta no solamente en estas exacciones inmoderadas de gentes sin conciencia que prestan a personas necesitadas, sino también en muchas inversiones de capital de las empresas que reportan pingües y excesivos beneficios, para pagar las cuales se regatean y se rebajan los derechos justos de salarios convenientes y beneficios del trabajador. Problemas muy candentes que rebasan nuestro tema de la simple usura y pertenecen a los contratos de trabajo, de sociedad, etc.

En cuanto a los intereses por el préstamo de capitales, una economía sana y *la justicia social* tienden y exigen la disminución progresiva de los tipos de interés en los créditos a ciertas clases sociales económicamente más débiles, como los agricultores, pequeños artesanos, máxime en casos de grandes riesgos, pérdidas de cosechas, etc. Estos tipos pueden descender a créditos a 2,5, 3 y 3,5 por 100, a créditos a largos plazos, e incluso a créditos sin interés alguno. Y es que la estructura de la economía actual está cada vez más montada sobre el crédito o préstamo de dinero, que constituye la savia vivificante que nutre y regenera todas las actividades y buena marcha de la economía. Para estimular más las economías empobrecidas, tanto privadas como locales, regionales y, sobre todo, nacionales, se va camino del *crédito sin interés.*

El signo de la economía actual, movida por la justicia social e internacional, tiende a una redistribución justa de capitales y al *crédito gratuito* de los mismos, que facilite la compra de materias primas, tan desigualmente repartidas en la tierra [24]. Es, sobre todo, el caso de ayuda gratuita de los Estados Unidos a las demás naciones y préstamo de capital sin interés alguno. Y ello en beneficio del propio equilibrio de la economía. El interés del capital, en efecto, no se impone; se vuelve cada vez más, si bien en formas distintas, a la posición antigua de la Iglesia y de Santo Tomás sobre la usura y el préstamo gratuito.

CUESTION 78

(In quatuor articulos divisa)

De peccato usurae

Del pecado de usura

Deinde considerandum est de peccato usurae, quod committitur in mutuis (cf. q.77 introd.).

Et circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo: utrum sit peccatum accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutuata, quod est accipere usuram.

Secundo: utrum liceat pro eodem quamcumque utilitatem ac-

Viene ahora la consideración sobre el pecado de usura. Y sobre esta materia estudiaremos cuatro puntos:

Primero: si es pecado recibir dinero como interés de un préstamo monetario, lo que constituye la usura.

Segundo: si es lícito, cuando menos, recibir en tal caso alguna uti-

[23] GENICOT-SALMANS, *Theol. mor.* I n.620; A. PEINADOR, *De iure et iustitia* cit., n.224; CASTÁN, *Derecho civil español* III ed., 6 p.318s.

[24] L. LACHANCE, A. M. HENRY, *Initiation théologique* III (París 1952) p.856.

lidad como compensación del préstamo.

Tercero: si hay obligación de restituir lo que legítimamente se ha obtenido como lucro de un dinero prestado.

Cuarto: si es lícito recibir a préstamo dinero con usura.

cipere quasi in recompensationem mutui.

Tertio: utrum aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria iusto lucro lucratus est.

Quarto: utrum liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

ARTICULO 1

Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum *

Si es pecado recibir intereses por un préstamo monetario

Dificultades. Parece que percibir interés por un préstamo en dinero no es pecado.

1. Nadie peca por seguir el ejemplo de Cristo. Mas el Señor—en la parábola que relata San Lucas—dijo de sí mismo: "Yo, al volver, lo habría reclamado con los intereses"; es decir, el dinero prestado. Luego no es ilícito percibir interés por el préstamo pecuniario.

2. Si el salmista dice que "la ley del Señor es inmaculada", es porque prohibe el pecado. Ahora bien, en la ley divina se autoriza algún interés, según el texto del Deuteronomio: "No exigirás a tu hermano interés, ni por préstamo en dinero, ni en granos, ni en otra cosa cualquiera, sino solamente al extranjero". Más aún, en el mismo libro sagrado se promete como recompensa a la fidelidad en la observancia de la ley: "Harás préstamo con interés a muchas gentes, y tú no tendrás que tomarlo de nadie". Luego el percibir un interés no es pecado.

3. En los asuntos humanos, la justicia es determinada por las leyes civiles; pero éstas permiten recibir interés. Luego no parece ser ilícito.

4. El no seguir los consejos evangélicos no obliga a pecado. Ahora

Ad primum sic proceditur. Videtur quod accipere usuram pro pecunia mutuata non sit peccatum.

1. Nullus enim peccat ex hoc quod sequitur exemplum Christi. Sed Dominus de seipso dicit, Lc. 19,23: "Ego veniens cum usuris exegissem illam", scilicet pecuniam mutuatam. Ergo non est peccatum accipere usuram pro mutuo pecuniae.

2. Praeterea, sicut dicitur in Ps. 18,8, "lex Domini immaculata", quia scilicet peccatum prohibet. Sed in lege divina conceditur aliqua usura: secundum illud Deut. 23,19-20: "Non faenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam, nec fruges nec quamlibet aliam rem, sed alieno". Et, quod plus est, etiam in praemium repromittitur pro lege servata: secundum illud Deut. 28,12: "faenerabis gentibus multis; et ipse a nullo faenus accipies". Ergo accipere usuram non est peccatum.

3. Praeterea, in rebus humanis determinatur iustitia per leges civiles. Sed secundum eas conceditur usuras accipere. Ergo videtur non esse illicitum.

4. Praeterea, praetermittere consilia non obligat ad peccatum.

* 1-2 q.105 a.3 ad 3; *Sent.* 3 d.37 a.6; *De malo* q.13 a.4; *Quodl.* 3 q.7 a.2; *Polit.* 1 lect.8; *De duob. praec.* c. de septimo praec.

Sed Lc. 6,35 inter alia consilia ponitur: "Date mutuum, nihil inde sperantes". Ergo accipere usuram non est peccatum.

5. Praeterea, pretium accipere pro eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundum se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. Ergo licet el aliquando pro mutuo accipere pretium.

6. Praeterea, argentum monetatum et in vasa formatum, non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. Usura ergo non est secundum se peccatum.

7. Praeterea, quilibet potest licite accipere rem quam ei dominus rei voluntarie tradit. Sed ille qui accipit mutuum voluntarie tradit usuram. Ergo ille qui mutuat licite potest accipere.

Sed contra est quod dicitur Ex. 22,25: "Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes".

Respondeo, dicendum quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum: quia venditur id quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod quaedam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio: sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa, sed quicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res. Et propter hoc in talibus per mutuum transfertur de-

bien, entre otros consejos, San Lucas consigna el siguiente: "Haced préstamos sin esperar nada por ello". Luego no es pecado percibir intereses.

5. Recibir un pago por la realización de algo a que no es está obligado no parece entrañar necesariamente pecado. Mas la persona que tiene dinero no está obligada en cualquier circunstancia a prestarlo al prójimo. Luego le es lícito algunas veces percibir por ese préstamo un beneficio.

6. La plata acuñada y la otra de que se fabrican vasos y otros objetos no difiere en especie. Ahora bien: es lícito recibir un precio por el préstamo de vasos de plata. En consecuencia, también es lícito cobrar algo por el préstamo de la plata acuñada. Luego la percepción de intereses no es de suyo pecado.

7. Cualquier persona puede lícitamente recibir la cosa que voluntariamente le fué entregada por el dueño. Pero el prestatario paga voluntariamente un interés. Luego el prestamista puede lícitamente recibirlo.

Por otra parte, dícese en el Exodo: "Si dieres prestado dinero a alguien de mi pueblo, al pobre que mora contigo, no le apremiarás como un recaudador ni le oprimirás con intereses".

Respuesta. Percibir interés por un préstamo monetario es injusto en sí mismo, porque implica la venta de lo que no existe, con lo que manifiestamente se produce una desigualdad contraria a la justicia. Para evidenciarlo, debe recordarse que hay ciertos objetos que se consumen por el uso; así, consumimos el vino utilizándolo para la bebida, y el trigo al emplearlo para la comida. En estos casos no deberán computarse separadamente el uso de la cosa y la cosa misma, sino que a quien se conceda el uso se le concede también la cosa misma. De ahí que, tratándose de tales objetos, el préstamo trans-

fiere la propiedad de los mismos. Luego, si alguien quisiera vender de una parte el vino y de otra el uso del vino, vendería dos veces la misma cosa o vendería lo que no existe; y por esta razón cometería manifiestamente un pecado de injusticia. Por igual causa comete una injusticia el que presta vino o trigo y exige dos pagos: uno, la restitución del equivalente de la cosa, y otro, el precio de su uso, de donde el nombre de "usura".

Hay, en cambio, otros objetos que no se consumen por el uso: así la utilización de una casa es habitar en ella, no destruirla; y, por consiguiente, tratándose de esta clase de cosas, se pueden conceder por separado ambos elementos, como cuando se cede a otra persona la propiedad de una casa, reservándose para sí el uso durante algún tiempo; o a la inversa, cuando se le concede el uso de la casa, reservándose para sí su dominio. De ahí que se pueda lícitamente recibir un pago por el uso de un inmueble y reclamar después la devolución del edificio prestado, como ocurre en el alquiler y arrendamiento de casas.

Mas el dinero, según Aristóteles, se ha inventado principalmente para facilitar los cambios; y así, el uso propio y principal del dinero es su consumo o inversión, puesto que se gasta en las transacciones. Por consiguiente, es en sí ilícito percibir un precio por el uso del dinero prestado, que es lo que constituye la usura. Y del mismo modo que el hombre ha de restituir las demás cosas injustamente adquiridas, también ha de hacerlo con el dinero que recibió a título de interés.

Soluciones. 1. La usura de que habla el evangelista se entiende en sentido metafórico, expresando la superabundancia de bienes espirituales que Dios exige, ya que quiere que progresemos sin cesar en el empleo

minium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum et seorsum vellet vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est. Unde manifeste per iniustitiam peccaret. Et simili ratione, iniustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum petens sibi duas recompensationes, unam quidem restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium usus, quod "usura" dicitur.

Quaedam vero sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio: sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi: puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi eius dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus, et praeter hoc petere domum commodatam: sicut patet in conductione et locatione domus.

Pecunia autem, secundum Philosophum, in V "Ethic." (l.c. nt.5) et in I "Polit." (l.c. nt.4), principaliter est inventa ad commutationes faciendas: et ita proprius et principalis pecuniae usus est ipsius consumptio sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniae mutuatae accipere pretium, quod dicitur usura. Et sicut alia iniuste acquisita tenetur homo restituere, ita pecuniam quam per usuram accepit.

Ad primum ergo dicendum quod usura ibi metaphorice accipitur pro superexcrescentia bonorum spiritualium, quam exigit Deus volens ut in bonis acceptis ab eo

semper proficiamus. Quod est ad utilitatem nostram, non eius.

de los bienes que de El hemos recibido, lo cual redunda en utilidad nuestra y no suya.

Ad secundum dicendum quod Iudaeis prohibitum fuit accipere usuram "a fratribus suis", scilicet Iudaeis: per quod datur intelligi quod accipere usuram a quocumque homine est simpliciter malum; debemus enim omnem hominem habere "quasi proximum et fratrem" (Ps. 31,14), praecipue in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde in Ps. 14,5 absolute dicitur: "Qui pecuniam suam non dedit ad usuram"; et Ez. 18,17: "Qui usuram non acceperit". Quod autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad malus malum vitandum: ne scilicet a Iudaeis, Deum colentibus, usuras acciperent, propter avaritiam, cui dediti erant, ut habetur Is. 56,11.—Quod autem in praemium promittitur, "Faenerabis gentibus multis", etc., faenus ibi large accipitur pro mutuo: sicut et Eccli. 29,10 dicitur: "Multi non causa nequitiae non faenerati sunt", i.est "non mutuaverunt". Promittitur ergo in praemium Iudaeis abundantia divitiarum, ex qua contingit quod aliis mutuare possint.

2. Fué prohibido a los judíos cobrar un interés "a sus hermanos", esto es, a otros judíos, lo que nos da a entender que es de suyo malo exigir interés a cualquier hombre, porque debemos considerar a todo hombre "como prójimo y hermano nuestro", sobre todo bajo la ley del Evangelio, a que toda la humanidad es llamada. Por esta razón, el salmista, sin restricción alguna, dice: "No dió a usura su dinero". Y Ezequiel escribe: "No recibió interés por su préstamo". El poder los judíos exigir interés a los extranjeros no les fué concedido porque fuera lícito, sino tolerado para evitar mayores males; es decir, para evitar que, arrastrados por su avaricia, percibieran intereses de otros judíos, adoradores de Dios, como observa Isaías.—Respecto a la recompensa prometida en el Deuteronomio: "Darás préstamo con interés a muchas gentes...", nótese que la palabra "foenus" se toma aquí en sentido lato por préstamo, en la acepción en que también se emplea en el Eclesiástico: "Muchos, por esto, dejaron de prestar con interés, pues debe entenderse así: "dejaron de dar en préstamo". La recompensa, pues, que se promete a los judíos es una abundancia de riquezas que les permita, en caso oportuno, prestar a otros.

Ad tertium dicendum quod leges humanae dimittunt aliqua peccata impunita propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur poenis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum iustitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso iure civile dicitur [19] quod "res quae usu consumuntur neque ratione naturali neque ci-

3. Las leyes humanas dejan impunes algunos pecados debido a las imperfecciones de los hombres, pues se privaría a la sociedad humana de una multitud de beneficios si se reprimieran con rigor todos los pecados aplicando penas a cada uno de ellos. Por esto la ley humana toleró los préstamos con interés, no por estimarlos acomodados a la justicia, sino para no impedir las utilidades de muchos. De ahí que el mismo Derecho civil establezca que

[19] *Instit.* l.2 tit.4 § 2 *Constitutur autem; Dig.* l.7 tit.5 leg.1 *Senatus consult,* leg.2 *Sed de pecunia.*

"las cosas que se consumen por el uso no son susceptibles del usufructo, ni por la razón natural ni por derecho civil", y que "el Senado no instituyó el usufructo de esas cosas, pues no podía hacerlo, sino que autorizó sobre ellas un quasi-usufructo"; en otras palabras, toleró la percepción de un interés. Y Aristóteles, guiado por la razón natural, escribe que "la adquisición de dinero a título usurario está totalmente fuera del orden de la naturaleza".

4. El hombre no está siempre obligado a otorgar un préstamo, y, consecuentemente, esto ha sido incluído entre los actos de un consejo. En cambio, el que el hombre no exija lucro de sus préstamos cae bajo precepto.—Podría, sin embargo, no verse en ello más que un consejo, en relación con la teoría de los fariseos, que consideraban lícita una módica percepción de interés, en igual sentido que el amar a los enemigos tiene valor de consejo.—También puede haber en el texto citado una simple referencia, no a la expectación de lucro usurario, sino a la esperanza que se pone en un hombre, pues no debemos dar dinero a préstamo o hacer cualquier otra buena en espera de una recompensa del hombre, sino de una recompensa de Dios.

5. El hombre que presta sin estar a ello obligado, puede recibir una compensación por lo que ha hecho, pero no debe exigir más. Quedará recompensado en igualdad de justicia si se le devuelve tanto como prestó. Por consiguiente, si exige algo más por el usufructo de una cosa que no tenga otro uso que la consumición de la substancia, reclama el precio de lo que no existe, y, por tanto, su exacción es injusta.

6. El uso principal de los vasos de plata no es su consumición, y por ello puede venderse lícitamente el uso de los mismos, conservando la propiedad de la cosa. En cambio, el uso principal de la plata acuñada es la inversión del dinero en los cambios. Por consiguiente, no es lícito vender su uso y además querer la devolución de lo que se ha prestado.

Ha de notarse, sin embargo, que un uso secundario de los vasos de plata puede ser el cambio; mas no está permitido vender tal uso. Parejamente, la plata amonedada podrá también tener algún uso secundario; por ejemplo, si se entregan a alguien monedas de plata para ostentación o en garantía pignoraticia. Este uso del dinero puede ser lícitamente vendido por el hombre.

7. El prestatario que paga intereses no lo hace con absoluta libertad, sino constreñido por cierta necesidad, en cuanto precisa tomar dinero a préstamo y el prestamista no quiere darlo sin percibir un interés.

vili recipiunt usumfructum" et quod "Senatus non fecit earum rerum usumfructum, nec enim poterat; sed quasi usumfructum constituit", concedens scilicet usuras. Et Philosophus, naturali ratione ductus, dicit, in I "Polit." (l.c. nt.18), quod "usuraria acquisitio pecuniarum est maxime praeter naturam".

Ad quartum dicendum quod dare mutuum non semper tenetur homo: et ideo quantum ad hoc ponitur inter consilia. Sed quod homo lucrum de mutuo non quaerat, hoc cadit sub ratione praecepti.—Potest tamen dici consilium per comparationem ad dicta Pharisaeorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam: sicut et dilectio inimicorum est consilium.—Vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe quae ponitur in homine. Non enim debemus mutuum dare, vel quodcumque bonum facere, propter spem hominis: sed propter spem Dei.

Ad quintum dicendum quod ille qui mutuare non tenetur recompensationem potest accipere eius quod fecit: sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem sibi secundum aequalitatem iustitiae si tantum ei reddatur quantum mutuavit. Unde si amplius exigat pro usufructu rei quae alium usum non habet nisi consumptionem substantiae, exigit pretium eius quod non est. Et ita est iniusta exactio.

Ad sextum dicendum quod usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio: et ideo usus eorum potest vendi licite, servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniae argenteae est distractio pecuniae in commutationes. Unde non licet

eius usum vendere cum hoc quod aliquis velit eius restitutionem quod mutuo dedit.

Sciendum tamen quod secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio. Et talem usum eorum vendere non licet. Et similiter potest esse aliquis alius secundarius usus pecuniae argenteae: ut puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem, vel ad ponendum loco pignoris. Et talem usum pecuniae licite homo vendere potest [20].

Ad septimum dicendum quod ille qui dat usuram non simpliciter voluntarie dat, sed cum quadam necessitate: inquantum indiget pecuniam accipere mutuo, quam ille qui habet non vult sine usura mutuare.

ARTICULO 2

Utrum aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere [a]

Si es lícito exigir algún otro beneficio por el dinero que se ha prestado

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere.

1. Unusquisque enim licite potest suae indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc quod pecuniam mutuat. Ergo licitum est ei, supra pecuniam mutuatam, aliquid aliud pro damno expetere, vel etiam exigere.

2. Praeterea, unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis "aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit", ut dicitur in V "Ethic." [21] Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit: unde et gratiarum actio ei debetur. Ergo ille qui recipit tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed

Difficultades. Parece que se puede exigir algún otro beneficio por el dinero prestado.

1. Cada uno puede lícitamente procurar indemnizarse de sus daños. Ahora bien: a veces se sufre un perjuicio por prestar dinero. Luego es lícito pedir e incluso exigir alguna cosa *más* sobre el dinero prestado para indemnización de su quebranto.

2. Toda persona está obligada, por cierto deber de honestidad, "a dar alguna compensación a quien le haya hecho un favor", como observa Aristóteles. Mas el que presta dinero a un hombre que se encuentra en estado de necesidad le hace un favor, y por él adquiere derecho a la gratitud. Luego quien recibe algo tie-

---

[a] *De Reg. Iudae.* q.5; *De malo* q.13 a.4 ad 13

[20] *Dig.* l.7 tit.1 leg.28 *Numismatum aureorum*

[21] C.5 n.7 (Bk 1133a4) · S.Th., lect.8

ne la obligación natural de dar un cierto resarcimiento. Pero no parece ilícito obligarse a cumplir lo que por derecho natural se debe hacer. Luego tampoco parece ilícito que una persona al prestar dinero a otra la obligue a una cierta compensación.

3. Así como hay regalos ofrecidos con la mano, así hay otros que se hacen por palabras y por medio de servicios, como comenta la Glosa (interl.) sobre aquel texto de Isaías: "Bienaventurado el que sacude sus manos para librarse de todo regalo". Y si es lícito aceptar un servicio, o también la alabanza de aquel a quien se ha prestado dinero, por igual razón será lícito recibir cualquier otra recompensa.

4. Parece haber igual relación de un don a otro que de un préstamo a otro préstamo. Mas es lícito aceptar una cantidad de dinero por otra cantidad que se haya dado. Luego es lícito recibir otro préstamo a título de compensación por el dinero prestado.

5. Más enajena su dinero el que, al prestarlo, transfiere su propiedad que el que lo confía a un comerciante o a un artesano. Ahora bien, es lícito obtener una ganancia del dinero confiado al comerciante o el artífice. Luego también es permitido percibir un beneficio por el dinero prestado.

6. El hombre que hace un préstamo pecuniario puede recibir una cosa en prenda, cuyo uso podría ser vendido en algún precio, como ocurre cuando se pignora un campo o una casa. Luego es lícito obtener algún lucro sobre el dinero dado en préstamo.

7. Acontece a veces que una persona venda más caras sus propias cosas o compre más baratas las ajenas en virtud de un préstamo; o también que eleve el precio por razón de una demora o lo disminuya si se adelanta el pago. En todos estos casos parece darse una cierta compensación como aneja al présta-

non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod quis ex naturali iure tenetur. Ergo non videtur esse illicitum si aliquis, pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

3. Praeterea, sicut est quoddam "munus a manu", ita est "munus a lingua", et "ab obsequio": ut dicit Glossa[22] Is. 33,15: "Beatus qui excutit manus suas ab omni munere". Sed licet accipere servitium, vel etiam laudem, ab eo cui quis pecuniam mutuavit. Ergo, pari ratione, licet quodcumque aliud munus accipere.

4. Praeterea, eadem videtur esse comparatio dati ad datum et mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

5. Praeterea, magis a se pecuniam alienat qui, eam mutuando, dominium transfert, quam qui eam mercatori vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifici. Ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

6. Praeterea, pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cuius usus posset aliquo pretio vendi: sicut cum impignoratur ager, vel domus quae inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

7. Praeterea, contingit quandoque quod aliquis carius vendit res suas ratione mutui; aut vilius emit quod est alterius; vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit: in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniae. Hoc autem non manifeste apparet illicitum.

[22] *Interl.*; GREGORIUS, *In Evang.* l.1 homil.4; ML 76,1092.

Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutua expectare, vel etiam exigere.

Sed contra est quod Ez. 18,17 dicitur, inter alia quae ad virum iustum requiruntur: "Usuram et superabundantiam non acceperit".

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in IV "Ethic."[23], omne illud pro pecunia habetur "cuius pretium potest pecunia mensurari". Et ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacumque alia re quae ex ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresso, peccat contra iustitiam, ut dictum est (a.1); ita etiam quicumque ex pacto tacito vel expresso quodcumque aliud acceperit cuius pretium pecunia mensurari potest, simile peccatum incurrit. Si vero accipiat aliquid huiusmodi non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat: quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licite poterat aliquod donum gratis accipere, nec peioris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. — Recompensationem vero eorum quae pecunia non mensurantur licet pro mutuo exigere: puta benevolentiam et amorem eius qui mutuavit, vel aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui mutuum dat potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit recompensationem damni, per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere: hoc enim non est vendere usum pecuniae, sed damnum vitare. Et potest esse quod accipiens mutuum malus damnum evitet quam dans incurrat: unde accipiens mutuum cum sua utilitate damnum alterius recom-

[23] C.1 n.2 (BK 1119b26); S.TH., lect.2.

mo de dinero, que no aparece manifiestamente ilícita. Luego parece permitido recibir o aun exigir algún provecho por el dinero que se presta.

Por otra parte, el profeta Ezequiel señala, entre otras cualidades del hombre justo, la siguiente: "No percibirá interés ni aditamento".

Respuesta. Según Aristóteles, "se considera como dinero todo aquello que puede ser estimado a precio de dinero". En consecuencia, así como peca contra la justicia el que, en resarcimiento de un préstamo de dinero o de cualquier otra cosa que se consume con el uso mismo, recibe dinero en virtud de pacto tácito o expreso, como hemos dicho antes, así también todo el que por pacto tácito o expreso recibiere cualquier beneficio cuyo valor pueda ser estimado en dinero, incurre en semejante pecado. Pero, si recibe algo sin haberlo exigido y sin que derive de alguna obligación tácita o expresa, sino en concepto de merced gratuita, no peca, ya que también antes de que prestase el dinero le era lícito recibir graciosamente algún don, y el haber dado un préstamo no ha podido hacerle de peor condición.— En cambio, si es lícito exigir en compensación de un préstamo aquellas cosas que no se aprecian en dinero, como son la benevolencia, la amistad de aquel a quien se prestó u otras semejantes.

Soluciones. 1. El que otorga un préstamo puede, sin cometer pecado, contratar con el prestatario una compensación del daño experimentado por la privación del dinero que debería poseer, pues esto no es vender el uso del dinero, sino evitar un perjuicio. Y es que el prestatario puede evitar una pérdida mayor que la que pudiera sufrir el prestamista. De este modo resarce con su propia utilidad la pérdida del otro.—Pero

una compensación del daño fundada en que ya no se lucrará uno con el dinero prestado, no puede ser estipulada en el contrato, puesto que no se debe vender lo que aún no se posee, y cuya adquisición puede ser impedida por multitud de motivos.

2. La compensación de un beneficio puede considerarse de dos maneras: Primero, como deuda de justicia, a la que uno puede estar constreñido por un pacto determinado, y esta deuda se mide según la extensión del beneficio que se ha recibido. Por consiguiente, el que recibió un préstamo en dinero o en cualquier otra cosa semejante de las que se consumen por el uso, sólo está obligado a restituir lo que recibió en préstamo, y sería contrario a la justicia obligarle a devolver más.—Segundo, puede estar uno obligado a recompensar el beneficio por deber de amistad, y entonces se atiende más al afecto con que se hizo el beneficio que a la magnitud de lo dado. Esta especie de deuda no puede ser objeto de una obligación civil, que impone cierta necesidad, lo cual hace que la recompensa no resulte espontánea.

3. Si alguna persona pide o exige por el dinero que presta y a título de obligación derivada de un pacto tácito o expreso una compensación en forma de dádiva en palabras o en servicios, es como si esperara o exigiese una recompensa manual, puesto que ambas pueden ser valoradas en dinero, cual acontece con los que arriendan sus trabajos, ejérzanlos verbalmente o de obra. Pero, si la dádiva en servicios o en palabras no es otorgada a título de obligación real, sino por benevolencia, que es inapreciable en dinero, es lícito recibirla, exigirla y esperarla.

4. El dinero no puede ser vendido por una suma más alta que la cantidad prestada, siendo ésta la que debe ser restituída. Tampoco se debe exigir ni esperar nada más, salvo un sentimiento de benevolencia, que no

pensat.—Recompensationem vero damni quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere: quia non debet vendere id quod nondum habet et potest impediri multipliciter ab habendo.

Ad secundum dicendum quod recompensatio alicuius beneficii dupliciter fieri potest. Uno quidem modo ex debito iustitiae: ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest. Et hoc debitum attenditur secundum quantitatem beneficii quod quis accepit. Et ideo ille qui accipit mutuum pecuniae, vel cuiuscumque similis rei cuius usus est eius consumptio, non tenetur ad plus recompensandum quam mutuo acceperit. Unde contra iustitiam est si ad plus reddendum obligetur.—Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiae: in quo magis consideratur affectus ex quo aliquis beneficium contulit quam etiam quantitas eius quod fecit. Et tali debito non compellit civilis obligatio, per quam inducitur quaedam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

Ad tertium dicendum quod si aliquis ex pecunia mutuata expectet vel exigat, quasi per obligationem pacti facti vel expressi, recompensationem muneris ab obsequio vel lingua, perinde est ac si expectaret vel exigeret munus a manu: quia utrumque pecunia aestimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu vel lingua exercent. Si vero munus ab obsequio vel lingua non quasi ex obligatione rei exhibeat, sed ex benevolentia, quae sub aestimatione pecuniae non cadit, licet hoc accipere et exigere et expectare.

Ad quartum dicendum quod pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori quam sit quantitas pecuniae mutuatae, quae restituenda est: nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum nisi benevolentiae affectus, qui sub aestimatione pecuniae non cadit,

ex quo potest procedere spontanea mutuatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum in posterum faciendum: quia etiam talis obligatio pecunia aestimari posset. Et ideo licet simul mutuanti unum aliquis aliud mutuare: non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad quintum dicendum quod ille qui mutuat pecuniam transfert dominium pecuniae in eum cui mutuat. Unde ille cui pecunia mutuatur sub suo periculo tenet eam, et tenetur integre restituere. Unde non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui commodavit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cuiusdam, non transfert dominium pecuniae suae in illum, sed remanet eius, ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur vel artifex operatur. Et ideo licite potest partem lucri inde provenientis expetere, tanquam de re sua.

Ad sextum dicendum quod si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam cuius usus pretio aestimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit compensare in restitutionem eius quod mutuavit. Alioquin, si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam acciperet pro mutuo, quod est usurarium: nisi forte esset talis res cuius usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro accommodato.

Ad septimum dicendum quod si aliquis carius velit vendere res suas quam sit iustum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, usura manifeste committitur: quia huiusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui: unde quidquid ultra ius-

es evaluable en dinero y que puede mover al prestatario a otorgar espontáneamente un préstamo. Pero es opuesto a su naturaleza el que se estipule la obligación de prestar en lo sucesivo, ya que esa misma obligación podría ser valorada en dinero. En consecuencia, es lícito al prestatario prestar a su vez algo; pero es ilícito obligarle a que haga un préstamo en el futuro.

5. El que presta dinero transfiere el dominio del mismo al prestatario. Por esta razón, el beneficiario del préstamo lo posee a su propio riesgo y está obligado a restituirlo íntegramente; de ahí que el que prestó no deba exigir más. En cambio, el que da en comisión una cantidad pecuniaria al comerciante o al artesano, constituyendo con él una cierta sociedad, no le transfiere la propiedad de su dinero, sino que éste sigue siendo suyo, de tal forma que el mercader negocia o el artífice trabaja con él a riesgo del mismo propietario; por consiguiente, puede éste exigir lícitamente como fruto de la cosa suya una parte de la ganancia que se obtenga.

6. Si el prestatario, en garantía del dinero que ha recibido, pignora alguna cosa cuyo uso puede ser valorado en dinero, el prestamista debe computar la utilidad de la cosa pignorada, al serle restituída la cantidad prestada. Si, por el contrario, pretendiera que el uso de dicha cosa le fuese sobreañadido gratuitamente, sería como si recibiera interés por el préstamo, lo cual es usurario, a menos que se trate de uno de esos objetos cuya utilización es costumbre que se concedan entre sí los amigos sin exigirse retribución, cual sucede con el préstamo de libros.

7. Si alguien quiere vender géneros por encima de su justo precio por conceder al comprador una demora en el pago, comete una usura manifiesta, porque esa dilación para el pago del precio tiene el carácter de un préstamo. Por consiguiente,

todo lo que sobre el justo precio se exija en atención a dicha demora, es como el interés del mutuo, lo cual pertenece a la naturaleza de la usura.—De igual suerte, si un comprador quiere comprar una cosa por debajo de su justo precio, fundándose en que abonará el importe antes de que pueda entregársele el objeto, comete pecado de usura, pues también esta anticipación del pago es una especie de préstamo, cuyo interés está constituído por la cantidad que se disminuye del justo precio de la cosa comprada. Pero, si se quiere rebajar el precio justo, para obtener antes el dinero, entonces no hay pecado de usura.

tum pretium pro huiusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usurae. — Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius quam sit iustum pretium, eo quod pecuniam ante solvit quam possit ei tradi, est peccatum usurae: quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniae habet mutui rationem, cuius quoddam pretium est quod diminuitur de iusto pretio rei emptae. Si vero aliquis de iusto pretio velit insuper ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usurae.

ARTICULO 3

Utrum quidquid aliquis de pecunia usuraria lucratus fuerit, reddere teneatur *

Si todo lo que una persona hubiera ganado por un préstamo usurario tiene obligación de restituirlo

Dificultades. Parece que se está obligado a restituir todo lo que se ganó por préstamo con interés.

1. Dice San Pablo que, "si la raíz es santa, también lo son las ramas". Luego, por igual motivo, si la raíz está corrompida, las ramas lo estarán también. Aquí la raíz es la usura. Por consiguiente, cuanto por ella sea adquirido será usurario y, por tanto, habrá obligación de su restitución.

En las Decretales se estatuye lo siguiente: "Las posesiones que han sido adquiridas con los intereses de un préstamo, deben ser vendidas y restituído su valor a aquellos a quienes se arrebató". Luego, por igual razón, cualquier otro beneficio que se haya adquirido por interés de un préstamo, debe ser restituído.

3. Lo que un hombre compra con los intereses de un dinero prestado

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod quidquid aliquis de pecunia usuraria lucratus fuerit, reddere teneatur.

1. Dicit enim Apostolus, ad Rom 11,16: "Si radix sancta, et rami". Ergo, eadem ratione, si radix infecta, et rami. Sed radix fuit usuraria. Ergo et quidquid ex ea acquisitum est, est usurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius.

2. Praeterea, sicut dicitur Extra, "De usuris", in illa decretali, "Cum tu sicut asseris": "Possessiones quae de usuris sunt comparatae debent vendi, et ipsarum pretia his a quibus sunt extorta restitui". Ergo, eadem ratione, quidquid aliud ex pecunia usuraria acquiritur debet restitui.

3. Praeterea, illud quod aliquis emit de pecunia usuraria debetur

* *De Reg. Iudae.* q.1 sqq.; *Quodl.* 3 q.7 a.2.

sibi ratione pecuniae quam dedit. Non ergo habet maius ius in re quam acquisivit quam in pecunia quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere. Ergo et illud quod ex ea acquirit tenetur restituere.

Sed contra, quilibet potest licite tenere id quod legitime acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam interdum legitime acquiritur. Ergo ille potest retineri.

Respondeo dicendum quod, sicut supra (a.1) dictum est, res quaedam sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio, quae non habent usumfructum, secundum iura (a.1 ad 3). Et ideo si talia fuerint per usuram extorta, puta denarii, triticum, vinum aut aliquid huiusmodi, non tenetur homo ad restituendum nisi id quod accepit: quia id quod de tali re est acquisitum non est fructus huius rei, sed humanae industriae. Nisi forte per detentionem talis rei alter sit damnificatus, amittendo aliquid de bonis suis: tunc enim tenetur ad recompensationem nocumenti.

Quaedam vero res sunt quarum usus non est earum consumptio: et talia habent usumfructum, sicut domus et ager et alia huiusmodi. Et ideo si quis domum alterius vel agrum per usuram extorsisset, non solum teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde percep'os: quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus, et ideo ei debentur.

Ad primum ergo dicendum quod radix non solum habet rationem materiae, sicut pecunia usuraria: sed habet etiam aliqualiter rationem causae activae, inquantum administrat nutrimentum. Et ideo non est simile.

sólo le pertenece en razón del dinero que entregó. Luego no tiene sobre la cosa que adquirió mayor derecho que sobre el dinero que dió. Ahora bien: está obligado a devolver ese dinero usurario. Luego también lo está a restituir lo que adquirió con él.

Por otra parte, todo el mundo puede conservar lícitamente lo que legítimamente adquirió. Mas lo que se obtiene por dinero de interés usurario es a veces legítimamente adquirido. Luego puede conservarse lícitamente.

Respuesta. Como ya se ha expuesto, hay ciertas cosas que se consumen por el uso, las cuales no pueden ser objeto de usufructo con arreglo al Derecho. Por consiguiente, si a título de interés de usura un hombre ha obtenido ciertos bienes, como dineros, trigo, vino o algo semejante, no está obligado a restituir más que lo que recibió, porque lo que después se ha adquirido de dichas cosas no es fruto de las mismas, sino de la industria humana, a no ser que por la posesión de los referidos objetos haya sido perjudicado el prestatario al perder algo de sus bienes. Entonces el prestamista tiene la obligación de resarcir el daño.

Hay, en cambio, otras cosas que no se consumen por el uso y pueden ser objeto de usufructo; por ejemplo, una casa, un campo y otras similares. De ahí que, si alguien consiguiera por la usura la casa o el campo de otro, no solamente estaría obligado a restituir la casa o el campo, sino también los frutos percibidos de ellos, porque son frutos de cosas cuyo dominio pertenece a otra persona, y, por lo tanto, a ella se le deben.

Soluciones. 1. La raíz no es solamente una materia, como el dinero prestado, sino que también en alguna manera tiene razón de causa activa, ya que suministra alimento al árbol. Por lo tanto, no hay paridad en la argumentación.

2. Las posesiones adquiridas gracias a los intereses de un préstamo no pertenecen a los que recibieron el préstamo, sino a los que compraron aquéllas. Están, no obstante, obligadas a aquéllos, igual que los demás bienes del usurero. Por esto no se prescribe que esas posesiones sean atribuídas a esas personas de quienes se recibieron los intereses, porque acaso valgan más dichas posesiones que los réditos abonados, sino que se ordena la venta de esas posesiones y que su precio sea restituído según la cantidad de los intereses percibidos.

3. Lo que se adquiere con los intereses de un préstamo usurero pertenece al adquirente, no en razón del dinero que prestó, que es como causa instrumental, sino en razón de su industria, que es la causa principal. Por este motivo, el poseedor tiene más derecho sobre la cosa comprada con los intereses del préstamo que sobre los intereses mismos.

Ad secundum dicendum quod possessiones quae de usuris sunt comparatae non sunt eorum quorum fuerunt usurae, sed illorum qui eas emerunt. Sunt tamen obligatae illis a quibus fuerunt usurae acceptae, sicut et alia bona usurarii. Et ideo non praecipitur quod assignentur illae possessiones his a quibus fuerunt acceptae usurae, qui forte plus valent quam usurae quas receperunt: sed praecipitur quod vendantur possessiones et earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usurae acceptae.

Ad tertium dicendum quod illud quod acquiritur de pecunia usuraria debetur quidem acquirenti propter pecuniam usurariam datum sicut propter causam instrumentalem: sed propter suam industriam sicut propter causam principalem. Et ideo plus iuris habet in re acquisita de pecunia usuraria quam in ipsa pecunia usuraria.

ARTICULO 4

Utrum liceat pecuniam accipere mutuo sub usura *

Si es lícito recibir dinero en préstamo usurario

Dificultades. Parece que no es lícito tomar dinero en préstamo usurario.

1. Dice San Pablo que "son dignos de muerte no sólo los que cometen el pecado, sino también los que aplauden a sus autores". El que recibe dinero en préstamo con interés, consiente en el pecado del usurero y aun le da ocasión de pecar. Luego también él peca.

2. Por ningún beneficio temporal debe uno dar a otro ocasión de pecar, pues esto constituye el escándalo activo, que siempre es pecado, según se dijo. Ahora bien: el que pide préstamo a un usurero le da claramente ocasión de pecar. Luego por ninguna ganancia temporal se excusará el prestatario.

8. La necesidad que algunas veces impulsa a depositar dinero en poder del prestamista no parece ser menor que la que constriñe a recibir de él un préstamo. Pero depositar dinero en manos del usurero parece ser completamente ilícito, como también lo es entregar una espada a un demente, entregar la doncella a un lujurioso, o la comida a un glotón. Luego tampoco es lícito recibir el préstamo de un usurero.

Por otra parte, el que sufre una injusticia no peca, según Aristóteles; y por ello, la justicia no ocupa el término medio entre dos vicios, como dice el mismo filósofo. Ahora bien: el usurero peca porque comete una injusticia contra el que acepta el préstamo a interés. Luego quien recibe un préstamo usurario no peca.

Respuesta. Inducir al hombre a pecar en manera alguna es lícito; pero sí lo es servirse del pecado de otro para obtener un bien, ya que también Dios, sacando el bien de cualquier mal, hace que todos los pecados sirvan para la consecución de un bien, como dice San Agustín. Por eso, el Santo Doctor, ante la pregunta de Publícola: si era lícito recurrir al juramento del que jura por los ídolos, y por ello peca manifiestamente al tributarles una veneración propia de Dios, responde que "quien se sirve de la fe de aquel que jura por los falsos dioses, no para el mal, sino para el bien, no se vincula al pecado de ese hombre, consistente en jurar por los ídolos, sino a lo que hay de bueno en el pacto, por el que éste se obliga a guardar la fe jurada. Pecaría, sin embargo, si le indujera a jurar por los falsos dioses".

De igual suerte, en la presente cuestión, debe decirse que de ninguna manera es lícito inducir a alguien

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura.

1. Dicit enim Apostolus, Rom. 1,32, quod "digni sunt morte non solum qui faciunt peccata, sed etiam qui consentiunt facientibus". Sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris consentit usurario in suo peccato, et praebet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

2. Praeterea, pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quamcumque occasionem praebere peccandi: hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut supra dictum est (q.43 a.2). Sed ille qui petit mutuum ab usurario expresse dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

3. Praeterea, non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium quam mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium videtur esse omnino illicitum: sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso, seu cibum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

Sed contra, ille qui iniuriam patitur non peccat, secundum Philosophum, in V "Ethic."[24]: unde iustitia non est media inter duo vitia, ut ibidem[25] dicitur. Sed usurarius peccat inquantum facit iniustitiam accipienti mutuum sub usuris. Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris non peccat.

Respondeo dicendum quod inducere hominem ad peccandum nullo modo licet, uti tamen peccato alterius ad bonum licitum est: quia et Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum, ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in "Enchiridio"[26]. Et ideo Augustinus[27] Publicolae quaerenti utrum liceret uti iuramento eius qui per falsos deos iurat, in quo manifeste peccat ei reverentiam divinam adhibens, respondit quod "qui utitur fide illius qui per falsos deos iurat, non ad malum sed ad bonum, non peccato illius se sociat, quo per daemonia iuravit, sed pacto bono eius, quo fidem servavit". Si tamen induceret eum ad iurandum per falsos deos, peccaret.

Ita etiam in proposito dicendum est quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub

* Sent. 3 d.37 a.5 qa.1

[24] C.2 n.7 (Bk 1138a34): S.Th., lect.17. [25] C.5 n.17 (Bk 1133b32): S.Th., lect.10. [26] August., c.11: ML 40,236. [27] Ep.47 ad Publicolam: ML 33,184

a prestar con usura; pero si es permitido recibir préstamo a interés de manos de aquel que ya está dispuesto a darlo y ejerce la usura, siempre que aquello se haga por algún bien, como, por ejemplo, para socorrer las necesidades propias o ajenas; del mismo modo que es lícito al que cae en poder de los ladrones mostrarles, para que no le maten, los bienes que posee, robando los cuales los ladrones pecan. Sirven a esto de ejemplo aquellos diez varones que dijeron a Ismael: "No nos mates, porque tenemos un tesoro oculto en el campo", según relata Jeremías.

Soluciones. 1. Quien recibe dinero a préstamo con interés no consiente en el pecado del usurero, sino que se sirve de él. No le complace la estipulación de un interés, sino el préstamo mismo, que es un bien.

2. El que recibe un préstamo usurario no da ocasión al prestamista de percibir intereses, sino de prestar. Es el mismo usurero el que de ahí toma ocasión de pecar por la malicia de su corazón. Y, por consiguiente, hay escándalo pasivo de su parte, pero no escándalo activo de parte del que pide el préstamo. Pero uno, hallándose en estado de necesidad, no está obligado a desistir de solicitar un préstamo a causa de ese escándalo pasivo, porque éste no proviene de debilidad o ignorancia, sino de malicia.

3. Si alguien entregara su dinero a un prestamista usurario, que sin eso no podría ejercer la usura, o si se lo confiase con la intención de lucrarse en mayor medida por medio de la usura, le daría materia de pecado, y sería, en consecuencia, partícipe de su culpa. Pero si una persona confía su dinero al prestamista con el fin de guardarlo en lugar seguro, teniendo éste otros recursos propios para el ejercicio de la usura, no peca, sino que se sirve de un hombre pecador para conseguir un bien.

usuris: licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere et usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum, quod est subventio suae necessitatis vel alterius. Sicut etiam licet ei qui incidit in latrones manifestare bona quae habet, quae latrones diripiendo peccant, ad hoc quod non occidatur: exemplo decem virorum qui dixerunt ad Ismahel: "Noli occidere nos: quia habemus thesaurum in agro", ut dicitur Ier. 41,8.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris non consentit in peccatum usurarii. Sed utitur eo. Nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quae est bona.

Ad secundum dicendum quod ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris non dat usurario occasionem usuras accipiendi, sed mutuandi: ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui. Unde scandalum passivum est ex parte sua: non autem activum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter huiusmodi scandalum passivum debet alius a mutuo petendo desistere, si indigeat: quia huiusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate vel ignorantia, sed ex malitia.

Ad tertium dicendum quod si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceret; vel hac intentione committeret ut inde copiosius per usuram lucraretur: daret materiam peccandi. Unde et ipse esset particeps culpae. Si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat ut tutius servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ad bonum.

INTRODUCCION A LA CUESTION 79

PARTES CUASI INTEGRALES DE LA JUSTICIA

1. *Sentido de la cuestión.*—Termina Santo Tomás el tratado propio de la justicia con esta indicación de las partes *cuasi-integrales* de la justicia. Son llamadas así porque la virtud no es un todo físico, materialmente integrado por partes diversas. Por analogía con esa integración de partes en un cuerpo material, partes cuasi-integrales de la virtud—en el caso de la justicia—, se llama a los diversos elementos o *actos parciales* que se requieren «para el acto de la justicia» (a.1c. et ad 3), o concurren, como actuaciones previas y necesarias, al acto completivo de una virtud.

El Aquinate descubre que estas partes o actos parciales, integradores del acto completo de la justicia, son *evitar el mal y hacer el bien.* Se apoya para ello en la autoridad de la Glosa y de San Agustín, *De correptione et gratia* c.1 (a.1 obi.2, *sed contra).* Pero el texto del Hiponense tiene, a no dudarlo, sentido general. En esas dos partes o actuaciones, de hacer el bien y evitar el mal, se contiene todo el obrar virtuoso, el campo entero de la ética. El Santo afirma que en ese principio universal del orden moral se comprenden todos los preceptos de la ley divina, haciendo apelación expresa al texto del salmo (36,27) : *Declina á malo et fac bonum.* Igual sentido tiene el texto de la Glosa, que se remite al otro texto del salmo (33,15) : *Diverte a malo et fac bonum,* exhortación general a obrar el bien y evitar el mal.

Por eso, aunque de una manera velada, la fuente más propia y directa de esta especulación debe de ser el derecho romano. Entre los principios y nociones generales del derecho, Ulpiano señalaba los *iuris praecepta,* concernientes también a los actos generales de la justicia : *Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, ius suum cuique tribuere* [1]. El primer precepto, al menos, es totalmente universal y comprende toda la moralidad, rebasando el campo específico del derecho. La idea procedía de la concepción universalista que se hicieron los juristas romanos de su *scientia iuris,* o *iuris prudentia,* que era equivalente a la *sabiduría* de los griegos y comprendía la enseñanza de todas las cosas divinas y humanas. Por eso, a renglón seguido viene la definición de esta *iuris prudentia* de los jurisperitos dada por Ulpiano : *Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia: iusti atque iniusti scientia* [2]. Lo primero, o el conocimiento de las cosas divinas, se refería al *ius sacrum,* y el segundo, al *ius profanum.* Y ya Cicerón explicaba que la *honestas,* el vivir honesto, comprendía todo el conjunto de las virtudes morales, englobadas en las cuatro cardinales : *Honestum... habet... partes quatuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam* [3].

El Angélico refleja esta concepción tan general del derecho y la justicia y se inspira también en estas ideas de los jurisconsultos para es-

[1] *Digest.* l.1 tit.1,10,1.°; *Institut.* l.1 tit.1,3.°
[2] *Digest.* l.1 tit.1,10,2. Cf. I. GRANERIS, *Philosophia iuris* (Roma 1943) p. 40s.
[3] CICERO, *De finibus* V 23

tablecer aquí, como partes integrales o actos parciales de la justicia, los dos aspectos y partes, positiva y negativa, del primer principio de toda la moral: *evitar el mal y obrar el bien*. De ahí la ingeniosa labor de adaptación, que repite a lo largo de los cuatro artículos, para limitar estos principios generales a la materia de justicia propia. Para que se entiendan como partes cuasi-integrales o actos parciales completivos, que abarcan toda operación justa o el área del *ius suum cuique tribuendi*, deben interpretarse por un hacer el bien y evitar el mal *en materia de lo que es debido estrictamente*. De lo contrario, señalan los actos de todas las virtudes.

2. *Su contenido.*—Por lo demás, completa su explicación el Aquinate notando cómo el elemento positivo—hacer el bien—constituye el acto principal, siendo el de evitar el mal en lo debido a otro, o el daño, acto imperfecto y como *dispositivo* a la actuación positiva de la justicia. De igual suerte, de los dos actos viciosos opuestos, el pecado de *transgresión* injusta es más grave, extendiéndose después en la repetición de su doctrina sobre la naturaleza del pecado de omisión, tanto en materia de justicia como en todo el campo ético (a.3).

* * *

Con esto queda cerrado el tratado tomista de la justicia. La cuestión siguiente, 80, con su análisis tan fundamental de las partes potenciales de la justicia, es ya el preámbulo y portada que abre e introduce a la otra importante sección de las *virtudes* anejas a la justicia—desde la religión hasta las virtudes de la buena sociabilidad—, parte de la moral extraña a lo jurídico y que sólo tiene la conexión y agregación a la justicia a través de esta idea sistematizadora de *las partes potenciales* de una virtud.

CUESTION 79

(In quatuor articulos divisa)

De partibus quasi integralibus Iustitiae

Partes cuasi integrales de la justicia

Hemos de tratar ahora de las partes cuasi integrales de la justicia, que son hacer el bien y evitar el mal; y después, de los vicios opuestos.

En torno a esto, preguntaremos cuatro cosas:

Primera: si las dos acciones predichas son partes de la justicia.

Segunda: si la transgresión es un pecado especial.

Tercera: si lo es la omisión.

Cuarta: comparación de la omisión con la transgresión.

Deinde considerandum est de partibus quasi integralibus Iustitiae (cf. q.61 introd.), quae sunt facere bonum et declinare a malo, et de vitiis oppositis.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo: utrum duo praedicta sint partes Iustitiae.

Secundo: utrum transgressio sit speciale peccatum.

Tertio: utrum omissio sit speciale peccatum.

Quarto: de comparatione omissionis ad transgressionem.

ARTICULO 1

Utrum declinare a malo et facere bonum sint partes iustitiae [a]

Si evitar el mal y hacer el bien son partes de la justicia

Ad primum sic proceditur. Videtur quod declinare a malo et facere bonum non sint partes Iustitiae.

1. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus et vitare malum. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare a malo et facere bonum non debent poni partes Iustitiae, quae est quaedam virtus specialis.

2. Praeterea, super illud Ps.33, 15, "Diverte a malo et fac bonum", dicit Glossa [1]: "Illud vitat culpam", scilicet divertere a malo; "hoc meretur vitam et palmam...", scilicet facere bonum. Sed quaelibet pars virtutis meretur vitam et palmam. Ergo declinare a malo non est pars Iustitiae.

3. Praeterea, quaecumque ita se habent quod unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem sicut partes alicuius totius. Sed declinare a malo includitur in hoc quod est facere bonum: nullus enim simul facit malum et bonum. Ergo declinare a malo et facere bonum non sunt partes Iustitiae.

Sed contra est quod Augustinus, in libro "De corrept. et grat." [2], ponit ad Iustitiam legis pertinere "declinare a malo et facere bonum".

Respondeo dicendum quod si loquamur de bono et malo in communi, facere bonum et vitare malum pertinet ad omnem virtutem. Et secundum hoc non pos-

Dificultades. Parece que apartarse del mal y hacer el bien no son partes de la justicia.

1. Es propio de toda virtud hacer obras buenas y evitar las malas. Pero las partes no sobrepasan la extensión del todo. Luego evitar el mal y practicar el bien no deben señalarse como partes de la justicia, que es una virtud especial.

2. Sobre el texto de los Salmos: "Apártate de lo malo y haz lo bueno", dice la Glosa: "Aquello—o sea, apartarse del mal—nos hace evitar el pecado; esto—a saber, practicar el bien—nos lleva a merecer la vida y la recompensa". Mas cada una de las partes de una virtud nos hace merecer la recompensa y la vida. Luego evitar el mal no es parte de la justicia.

3. Cuando una cosa cualquiera está contenida en otra, no se distinguen ambas entre sí como las partes de un mismo todo. Pero apartarse del mal se incluye en hacer el bien, porque nadie hace a la vez lo bueno y lo malo. Luego evitar el mal y hacer el bien no son partes de la justicia.

Por otra parte, San Agustín declara que "pertenece a la justicia de la ley evitar el mal y hacer el bien".

Respuesta. Si consideramos lo bueno y lo malo en sentido general, hacer el bien y evitar el mal pertenecen a toda virtud, y en este concepto no pueden calificarse como

---

[a] *In Psalm.* ps.33.36.

[1] LOMBARDI: ML 191,343; CASSIOD., *Expos. in Psalt.* ps.3315: ML 70,237.

[2] C.1: ML 44,917.

partes de la justicia, a no ser refiriéndose a la justicia que es "toda virtud". Aunque también la justicia así entendida mira al bien bajo un aspecto especial, esto es, como debido en orden a la ley divina o humana.

Mas la justicia, considerada como virtud especial, mira al bien bajo su aspecto de debido al prójimo. En este concepto pertenece a la justicia especial hacer el bien que es debido al prójimo y evitar el mal opuesto, esto es, aquello que para el prójimo sea nocivo. En cambio, a la justicia general corresponde hacer el bien en cuanto es debido a la sociedad o para con Dios y evitar el mal contrario.

Y decimos que estas dos partes de la justicia general o especial son como partes integrantes, porque ambas se requieren para la perfección del acto de justicia. En efecto, a la justicia compete constituir la igualdad en nuestras relaciones con otro, como consta de lo dicho. A un mismo principio compete constituir algo y, una vez constituído, conservarlo. Mas esa igualdad de la justicia se constituye practicando el bien, esto es, dando a otro lo que le es debido, mientras dicha igualdad de la justicia ya constituída se conserva apartándose del mal, o sea, no infiriendo ningún daño al prójimo.

Soluciones. 1. El bien y el mal se toman aquí bajo un aspecto especial, por el que caen dentro de la materia de la justicia; de ahí que ambos figuren como partes de la justicia bajo un concepto de bien y mal privativo de ella, y no extensivo a otra virtud moral. Las demás virtudes morales se refieren a las pasiones, y en ellas hacer el bien es alcanzar un punto medio, es decir, alejarse de los extremos, que son el mal; por eso, en estas otras virtudes, "hacer el bien" y "evitar el mal" es lo mismo. La justicia, empero, tiene por objeto los actos y las realidades exteriores, y en este terreno una cosa es establecer la

sunt ponl partes lustitiae, nisi forte lustitia accipia.ur prout est "omnis virtus" (q.58 a.5). Quamvis e.iam lusditia hoc modo accepta respi.iat quandam rationem boni specialem: prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam vel humanam.

Sed lustitia secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum. Et secundum hoc ad lustitiam specialem pertinet facere bonum sub ratione debiti in comparatione ad proximum, et vitare malum oppositum, scilicet quod est nocivum proximo. Ad lustitiam vero generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem vel ad Deum, et vitare malum oppositum.

Dicuntur autem haec duo partes lustitiae generalis vel specialis quasi integrales: quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum lustitiae. Ad lustitiam enim pertinet aequalitatem constituere in his quae sunt ad alterum, ut ex supradictis patet (q.58 a.2). Eiusdem autem est aliquid constituere, et constitutum conservare. Constituit autem aliquis aequalitatem lustitiae faciendo bonum, idest reddendo alteri quod ei debetur. Conservat autem aequalitatem iustitiae iam constitutae declinando a malo, idest nullum nocumentum proximo inferendo.

Ad primum ergo dicendum quod bonum et malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione, per quam appropriantur lustitiae. Ideo autem haec duo ponuntur partes lustitiae secundum aliquam propriam rationem boni et mali, non autem alterius alicuius virtutis moralis, quia aliae virtutes morales consistunt circa passiones, in quibus bonum facere est venire ad medium, quod est declinare ab extremis quasi a malis: et sic in idem redit, quantum ad alias virtutes, facere bonum et declinare a malo. Sed lustitia consistit circa operationes et res exteriores, in quibus aliud est facere aequalitatem,

et aliud est factam non corrumpere.

Ad secundum dicendum quod declinare a malo, secundum quod ponitur pars iustitiae, non importat negationem puram, quod est non facere malum: hoc enim non meretur palmam, sed solum vitat poenam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen "declinationis" ostendit. Et hoc est meritorium: praecipue quando aliquis impugnatur ut malum faciat, et resistit.

Ad tertium dicendum quod facere bonum est actus completivus lustitiae, et quasi pars principalis eius. Declinare autem a malo est actus imperfectior, et secundaria pars eius. Et ideo est quasi pars materialis, sine qua non potest esse pars formalis completiva.

igualdad y otra no destruirla una vez instaurada.

2. Apartarse del mal, considerado como parte de la justicia, no implica pura negación, como sería simplemente no hacer lo malo, pues esto no merece recompensa, limitándose a evitar el castigo, sino que entraña un movimiento de la voluntad que repudia el mal, según lo revela la palabra misma "apartarse". Y esta conducta es meritoria principalmente cuando alguien es asediado para que haga el mal y lo rechaza.

3. Hacer el bien es el acto completivo de la justicia y como su parte principal, mientras que evitar el mal es acto más imperfecto y constituye una parte secundaria de la misma; por esto es como un elemento material de aquélla, sin el cual no puede existir la parte formal y perfectiva.

ARTICULO 2

Utrum transgressio sit speciale peccatum

Si la transgresión es un pecado especial

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod transgressio non sit speciale peccatum.

1. Nulla enim species ponitur in definitione generis. Sed transgressio ponitur in communi definitione peccati: dicit enim Ambrosius[3] quod peccatum est "transgressio legis divinae". Ergo transgressio non est species peccati.

2. Praeterea, nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum: quia peccatum est "dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei", ut patet per Augustinum, XXII "Contra Faust."[4]; transgressio est etiam contra naturam vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati.

Dificultades. Parece que la transgresión no es pecado especial.

1. Nunca se hace entrar la especie en la definición del género. Ahora bien, la transgresión se incluye en la definición general del pecado, pues dice San Ambrosio que el pecado "es la transgresión de la ley divina". Luego la transgresión no es un pecado especial.

2. No hay especie que exceda a su género. Pero la transgresión excede al pecado, ya que, según San Agustín, el pecado es "un acto, palabra o deseo contrario a la ley de Dios", y la transgresión abarca también lo que es contrario a la naturaleza o a la costumbre. Luego la transgresión no es pecado especial.

---

[3] *De parad.* c.8: ML. 14,300
[4] C.27: ML. 42,418

S. Ninguna especie encierra en sí todas las partes en que se divide el género. Mas el pecado de transgresión se extiende a todos los vicios capitales y también a los pecados del corazón, de palabra y de obra. Luego la transgresión no es pecado especial.

Por otra parte, la transgresión se opone a una virtud especial, que es la justicia.

Respuesta. El vocablo "trangresión" fué trasladado de los movimientos corporales a los actos morales, y en el orden del movimiento corporal, dícese que una persona realiza una transgresión cuando va más allá del término que le estaba señalado ("graditur trans"). El término, en el orden moral, se fija de antemano al hombre por los preceptos negativos, más allá del cual no debe pasar. Por lo tanto, hay transgresión propiamente dicha cuando un hombre hace algo en contra de un precepto negativo.

Esto puede ser, desde un punto de vista material, común a toda especie de pecado, puesto que en cualquier pecado mortal el hombre traspasa algún precepto divino.—Pero, si la transgresión es considerada formalmente, según este especial aspecto que consiste en obrar contra un precepto negativo, constituye entonces un pecado especial bajo un doble concepto. Primero, en cuanto se distingue de los géneros de pecados opuestos a las otras virtudes, porque, así como a la naturaleza propia de la justicia legal pertenece atender a la noción de debido en el precepto, así también propio de la transgresión es referirse al desprecio del precepto. Segundo, es pecado especial la transgresión en cuanto se distingue de la omisión, que se opone a los preceptos afirmativos.

Soluciones. 1.° Como la justicia legal es materialmente "toda virtud",

3. Praeterea, nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, et etiam ad peccata cordis, oris et operis. Ergo transgressio non est speciale peccatum.

Sed contra est quod opponitur speciali virtuti, scilicet iustitiae.

Respondeo dicendum quod nomen transgressionis a corporalibus motibus ad morales actus derivatum est. Dicitur autem aliquis secundum corporalem motum transgredi ex eo quod "graditur trans" terminum sibi praefixum. Terminus autem praefigitur homini, ut ultra non transeat, in moralibus per praeceptum negativum. Et ideo transgressio proprie dicitur ex eo quod aliquis agit aliquid contra praeceptum negativum.

Quod quidem materialiter potest esse commune omnibus speciebus peccatorum: quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod praeceptum divinum.—Sed si accipiatur formaliter, scilicet secundum hanc specialem rationem quod est facere contra praeceptum negativum, sic est speciale peccatum dupliciter. Uno quidem modo, secundum quod opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus: sicut enim ad propriam rationem iustitiae legalis pertinet attendere debitum praecepti, ita ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum praecepti. Alio modo, secundum quod distinguitur ab omissione, quae contrariatur praecepto affirmativo.

Ad primum ergo dicendum quod sicut iustitia legalis est "omnis

virtus" subiecto et quasi materialiter, ita etiam iniustitia legalis est materialiter omne peccatum. Et hoc modo peccatum definivit Ambrosius, secundum scilicet rationem iniustitiae legalis.

Ad secundum dicendum quod inclinatio naturae pertinet ad praecepta legis naturalis. Consuetudo etiam honesta habet vim praecepti: quia, ut Augustinus dicit, in epistola de "ieiunio sabbati"[a], "mos populi Dei pro lege habendus est". Et ideo tam peccatum quam transgressio potest esse contra consuetudinem honestam et contra inclinationem naturalem.

Ad tertium dicendum quod omnes enumeratae species peccatorum possunt habere transgressionem non secundum proprias rationes, sed secundum quandam specialem rationem, ut dictum est (in c). — **Peccatum tamen omissionis omnino a transgressione distinguitur.**

de igual manera la injusticia legal es materialmente todo pecado. En tal sentido, y según esta noción de la injusticia legal, definió San Ambrosio el pecado.

2. La inclinación de la naturaleza pertenece a los preceptos de la ley natural. También la costumbre honesta tiene fuerza de precepto, porque, como dice San Agustín, "la costumbre del pueblo de Dios debe ser considerada como una ley". De ahí que tanto el pecado como la transgresión puedan ir contra la costumbre honesta y contra la inclinación natural.

3. Todas las especies de pecados enumerados pueden implicar una transgresión, no en sus nociones propias, sino según esa razón especial de que hemos hablado.—Sin embargo, el pecado de omisión se distingue perfectamente de la transgresión.

ARTICULO 3

Utrum omissio sit speciale peccatum [a]

Si la omisión es un pecado especial

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod omissio non sit speciale peccatum.

1. Omne enim peccatum aut est originale aut actuale. Sed omissio non est originale peccatum: quia non contrahitur per originem. Nec est actuale: quia potest esse absque omni actu, ut supra habitum est (1-2 q.71 a.5), cum de peccatis in communi ageretur. Ergo omissio non est speciale peccatum.

2. Praeterea, omne peccatum est voluntarium. Sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria: puta cum mulier corrupta est quae virginitatem vovit; vel cum aliquis amittit rem quam restituere tenetur; vel cum sacerdos tenetur celebrare et

Dificultades. Parece que la omisión no es un pecado especial.

1. Todo pecado es original o actual; mas la omisión no es pecado original, pues no se contrae por el nacimiento; ni actual, porque puede existir sin ningún acto, como ya se ha expresado al tratar de los pecados en general. Luego la omisión no es un pecado especial.

2. Todo pecado es voluntario. Pero la omisión algunas veces no es voluntaria, sino forzosa; por ejemplo, cuando es violada una mujer que había hecho voto de virginidad, o cuando alguien pierde una cosa que tiene obligación de restituir, o cuando un sacerdote está obligado a

[a] *Sent.* 2 d.5 q.1 a.3 ad 4

[a] Ep.36 *Ad Casulanum* c.1 : ML 33,130

celebrar y hay algo que se lo impida. Luego la omisión no siempre es pecado.

3. En todo pecado especial puede determinarse el momento en que comenzó a existir, lo que no cabe en la omisión, ya que subsiste durante todo el tiempo en que no se obra, y, sin embargo, no se peca siempre. Luego la omisión no es un pecado especial.

4. Todo pecado especial se opone a una virtud especial. Ahora bien, no puede señalarse ninguna virtud especial a la que se oponga la omisión, ya porque el bien de cualquier virtud puede ser omitido, ya porque la justicia, a la que más especialmente parece oponerse, siempre requiere un acto aun en la evitación del mal, como se ha expuesto. En cambio, la omisión puede existir sin que se dé ningún acto. Luego no es un pecado especial.

Por otra parte, escribe Santiago Apóstol: "Al que sabe hacer el bien y no lo hace, se le imputa a pecado".

Respuesta. La omisión consiste en preterir el bien, y no cualquier bien, sino al que sea debido. Mas el bien, considerado como debido, es propiamente objeto de justicia: de la justicia legal, si ese débito procede de la ley divina o humana; y de la justicia especial, si la deuda se considera en orden al prójimo. Por ende, del mismo modo que la justicia es una virtud especial, según hemos dicho, la omisión es un pecado especial, distinto de los pecados que se oponen a las demás virtudes. Y así como la realización del bien, a la que se opone la omisión, es parte especial de la justicia, distinta de evitar el mal, a que se opone la transgresión, así también la omisión se distingue de la transgresión.

Soluciones. 1. La omisión no es pecado original, sino actual; no porque implique un acto que le sea esencial, sino porque la abstención del acto entra, por reducción, dentro del

habet aliquod impedimentum. Ergo omissio non semper est peccatum.

3. Praeterea, cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus quando incipit esse. Sed hoc non est determinare in omissione: quia quandocumque non facit similiter se habet, nec tamen semper peccat. Ergo omissio non est speciale peccatum.

4. Praeterea, omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur. Sed non est dare aliquam specialem virtutem cui omissio opponitur. Tum quia bonum cuiuslibet virtutis omitti potest. Tum quia iustitia, cui specialius videtur opponi, semper requirit aliquem actum, etiam in declinatione a malo, ut dictum est (a.1 a.2): omissio autem potest esse absque omni actu. Ergo omissio non est speciale peccatum.

Sed contra est quod dicitur Iac. 4,17: "Scienti bonum et non facienti, peccatum est illi".

Respondeo dicendum quod omissio importat praetermissionem boni, non autem cuiuscumque, sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti, pertinet proprie ad iustitiam: ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam vel humanam; ad specialem autem iustitiam, secundum quod debitum consideratur in ordine ad proximum. Unde eo modo quo iustitia est specialis virtus, ut supra habitum est (q.58 a.7) et omissio est speciale peccatum distinctum a peccatis quae opponuntur aliis virtutibus. Eo vero modo quo facere bonum, cui opponitur omissio, est quaedam specialis pars iustitiae distincta a declinatione mali, cui opponitur transgressio, etiam omissio a transgressione distinguitur.

Ad primum ergo dicendum quod omissio non est peccatum originale, sed actuale: non quia habeat aliquem actum sibi essentialem; sed secundum quod negatio actus reducitur ad genus

actus. Et secundum hoc non agere accipitur ut agere quodam, sicut supra dictum est (1-2 q.71 a.6 ad 1).

Ad secundum dicendum quod omissio, sicut dictum est (in c), non est nisi boni debiti, ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile. Unde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quae virginitatem vovit, non omittit virginitatem non habendo, sed non poenitendo de peccato praeterito, vel non faciendo quod potest ad votum adimplendum per continentiae observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere missam nisi supposita debita opportunitate: quae si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem, supposita facultate: quam si non habet nec habere potest, non omittit, quamvis faciat quod potest. Et idem dicendum est in aliis.

Ad tertium dicendum quod sicut peccatum transgressionis opponitur praeceptis negativis, quae pertinent ad declinandum a malo, ita peccatum omissionis opponitur praeceptis affirmativis, quae pertinent ad faciendum bonum. Praecepta autem affirmativa non obligant ad semper, sed ad tempus determinatum. Et pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse.

Potest tamen contingere quod aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet. Quod quidem si sit praeter eius culpam, non omittit, ut dictum est (ad 2). Si vero sit propter eius culpam praecedentem, puta cum aliquis de sero se inebriavit et non potest surgere ad matutinas ut debet; dicunt quidam[6] quod tunc incoepit peccatum omissionis quando aliquis applicat se ad ac-

género del acto. Con arreglo a esto, el no obrar se considera como un cierto obrar, según se ha expuesto en otra parte.

2. La omisión, como ya se ha dicho, no recae sino sobre un bien debido, a que alguien está obligado. Pero nadie está obligado a lo imposible. De ahí que no peca por omisión quien no hace lo que no le resulta posible hacer. La mujer que ha hecho voto de virginidad y es violada, no comete un pecado de omisión por no conservar la virginidad, sino por no arrepentirse de un pecado pretérito o por no hacer cuanto pueda para cumplir su voto mediante la observancia de la continencia. Análogamente, el sacerdote no está obligado a decir la misa sino supuestas las debidas circunstancias; si faltan, no comete pecado de omisión. De manera semejante, se tiene la obligación de restituir cuando se dispone de los medios para hacerlo; si alguien carece de ellos y no puede adquirirlos, no comete una omisión, con tal que haga cuanto pueda. Otro tanto se dirá de los demás casos similares.

3. Si el pecado de transgresión se opone a los preceptos negativos, que tienen por objeto hacernos evitar el mal, el pecado de omisión se opone a los preceptos afirmativos, que tienden a que practiquemos el bien. Pero los preceptos afirmativos no obligan siempre, sino en tiempo determinado, y en ese tiempo es cuando el pecado de omisión comienza a existir.

Puede, sin embargo, suceder que una persona se halle incapacitada en ese momento para cumplir su deber. Si eso no es por culpa suya, no peca por omisión, como hemos dicho. Pero, si es por alguna culpa suya anterior (por ejemplo, si se embriaga por la tarde y no puede levantarse a maitines, como es su deber), opinan algunos autores que el pecado de omisión comienza cuando ese

[6] ALEX. HALENS., *Summa theol.* I-o n.333.

hombre se entrega al acto ilícito e incompatible con aquel otro acto a que está obligado. Mas esto no parece exacto, porque, suponiendo que fuese despertada por la fuerza y acudiese a maitines, no incurriría en omisión; de donde resulta que la embriaguez antecedente no fué una omisión, sino causa de la omisión.—Por ende, debemos decir que comienza a ser imputable la culpa de omisión cuando llega el instante de obrar, aunque es en razón de la causa anterior como se hace voluntaria la omisión consecuente.

4. La omisión se opone directamente a la justicia, como hemos probado; porque no hay omisión del bien de una virtud sino cuando dicho bien es algo debido, lo que le vincula a la justicia. Mas, para que un acto tenga el mérito de la virtud, se requiere algo más que para que tenga el demérito de la culpa, puesto que "el bien depende de la integridad de la causa, mientras que el mal procede de cualquier defecto particular" [7]. Por consiguiente, se precisa un acto para constituir el mérito de la justicia, mas no para la omisión.

tum illicitum et incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum. Quia, dato quod excitaretur per violentiam et iret ad matutinas, non omitteret. Unde patet, quod praecedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa.—Unde dicendum est quod omissio incipit ei imputari ad culpam quando fuit tempus operandi: tamen propter causam praecedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.

Ad quartum dicendum quod omissio directe opponitur iustitiae, ut dictum est (in c): non enim est omissio boni alicuius virtutis nisi sub ratione debiti, quod pertinet ad iustitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium quam ad demeritum culpae: quia "bonum est ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus" [7]. Et ideo ad iustitiae meritum requiritur actus: non autem ad omissionem.

ARTICULO 4

Utrum peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis

Si el pecado de omisión es más grave que el pecado de transgresión

Dificultades. Parece que el pecado de omisión es más grave que el pecado de transgresión.

1. La palabra "delito" parece igual a "dejado", y, en consecuencia, parecer ser sinónimo de omisión. Pero un delito es más grave que un pecado de transgresión, puesto que se le imponía una mayor expiación, según consta en el Levítico. Luego el pe-

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis.

1. Delictum enim videtur idem esse quod "derelictum" [8]: et sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est gravius quam peccatum transgressionis: quia maiori expiatione indigebat, ut patet Lev. 5. Ergo

[7] DIONYSIUS, *De div. nom.* c.4 § 30: MG 3,729: S.TH., lect.22.
[8] Cf. AUGUST., *Quaest. in Heptat.* l.3 q.20 super Lev. 7,17: ML 34,681.

peccatum omissionis est gravius quam peccatum transgressionis.

2. Praeterea, maiori bono malus malum opponitur: ut patet per Philosophum, in VIII "Ethicorum" [9]. Sed facere bonum, cui opponitur omissio, est nobilior pars iustitiae quam declinare a malo, cui opponitur transgressio, ut ex supradictis patet (a.1 ad 3). Ergo omisssio est gravius peccatum quam transgressio.

3. Praeterea, peccatum commissionis potest esse et veniale et mortale. Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale: quia opponitur praecepto affirmativo. Ergo omissio videtur esse gravius peccatum quam sit transgressio.

4. Praeterea, maior poena est poena damni, scilicet carentia visionis divinae quae debetur peccato omissionis, quam poena sensus, quae debetur peccato transgressionis: ut patet per Chrisostomum, "Super Matth." [10] Sed poena proportionatur culpae. Ergo gravius est peccatum omissionis quam transgressionis.

Sed contra est quod facilius est abstinere a malo faciendo quam implere bonum. Ergo gravius peccat qui non abstinet a malo faciendo, quod est transgredi, quam qui non implet bonum, quod est omittere.

Respondeo dicendum quod peccatum intantum est grave inquantum a virtute distat. "Contrarietas" autem "est maxima distantia", ut dicitur in X "Metaphys." [11] Unde contrarium magis distat a suo contrario quam simplex eius negatio: sicut nigrum plus distat ab albo quam simpliciter non album; omne enim nigrum est non album, sed non convertitur. Manifestum est autem quod transgressio contrariatur actui virtutis, omissio autem importat negationem ipsius: pu-

cado de omisión es más grave que el de transgresión.

2. A un mayor bien se opone un mayor mal, como Aristóteles expresa. Pero hacer el bien, a lo que se opone la omisión, es una parte más noble de la justicia que evitar el mal, a que se opone la transgresión, como consta por lo ya expuesto. Luego la omisión es pecado más grave que la transgresión.

3. El pecado de transgresión puede ser venial o mortal. Mas el pecado de omisión parece ser siempre mortal, puesto que se opone a un precepto afirmativo. Luego la omisión parece ser pecado más grave que la transgresión.

4. La pena de daño, esto es, la privación de la visión divina, que corresponde al pecado de omisión, es mayor castigo que la pena de sentido, que corresponde al pecado de transgresión, como afirma San Juan Crisóstomo. Pero la pena es proporcionada a la culpa. Luego es más grave el pecado de omisión que el de transgresión.

Por otra parte, más fácil es abstenerse de realizar el mal que hacer el bien. Luego más gravemente peca quien no se abstiene de practicar el mal—lo que entraña una transgresión—que quien no hace el bien—lo cual implica una omisión.

Respuesta. El pecado es tanto más grave cuanto más dista de la virtud. Ahora bien, como dice Aristóteles, "la máxima distancia es la que existe entre los términos contrarios". De ahí que un contrario diste más de su contrario que su simple negación, como lo negro dista más de lo blanco que de lo simplemente "no blanco", porque todo lo negro es "no blanco"; mas no a la inversa. Y resulta evidente que la transgresión es contraria al acto de una

[9] C.10 n.2 (BK 1160b9): S.TH., lect.10.
[10] Homil.23: MG 57,317.
[11] L.10 c.4 n.1 (BK 1055a9): S.TH., l.10 lect.5.

virtud, mientras que la omisión implica su negación; por ejemplo, hay pecado de omisión si no se guarda el respeto debido a los padres, mientras que hay pecado de transgresión si se les afrenta o injuria. Por tanto, es notorio que, hablando absoluta y propiamente, la transgresión es un pecado más grave que la omisión, aunque en algún caso cierta omisión pueda ser más grave que cierta transgresión.

Soluciones. 1. El delito, considerado en su acepción general, designa cualquier omisión; sin embargo, algunas veces se toma en el sentido estricto, expresando ya la omisión de algún deber para con Dios, ya el abandono que un hombre tiene, conscientemente y con un cierto desprecio, respecto de aquello que debe hacer, y por ello reviste una especial gravedad, que exige mayor expiación.

2. A la proposición "hacer el bien" se opone esta otra: "no hacer el bien", lo cual constituye la omisión; y esta otra: "hacer el mal", lo que implica la transgresión. Pero la primera es la contradictoria, y la segunde su contraria, que entraña una mayor distancia. He ahí por qué la transgresión es un pecado más grave.

3. Si la omisión se opone a los preceptos afirmativos, la transgresión se opone a los preceptos negativos. Por tanto, tomadas ambas en sentido propio, tienen naturaleza de pecado mortal. Pero la omisión o la transgresión pueden tomarse en sentido amplio, designando entonces un leve apartamiento de los preceptos afirmativos o negativos, que dispone a una oposición total a ellos. En este sentido lato, ambas pueden ser pecado venial.

4. Al pecado de transgresión corresponde la pena de daño, porque nos aleja de Dios, y la pena de sentido, porque entraña un desordenado apego a los bienes perecederos. De

ta peccatum omissionis est si quis parentibus debitam reverentiam non exhibeat, peccatum autem transgressionis si contumeliam vel quamcumque iniuriam eis inferat. Unde manifestum est quod, simpliciter et absolute loquendo, transgressio est gravius peccatum quam omissio: licet aliqua omissio possit esse gravior aliqua transgressione.

Ad primum ergo dicendum quod delictum communiter sumptum significat quamcumque omissionem. Quandoque tamen stricte accipitur pro eo quod omittitur aliquid de his quae pertinent ad Deum: vel quando scienter et quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet. Et sic habet quandam gravitatem, ratione cuius maiori expiatione indiget.

Ad secundum dicendum quod id quod est facere bonum opponitur et non facere bonum, quod est omittere, et facere malum, quod est transgredi: sed primum contradictorie, secundum contrarie, quod importat maiorem distantiam. Et ideo transgressio est gravius peccatum.

Ad tertium dicendum quod sicut omissio opponitur praeceptis affirmativis, ita transgressio opponitur praeceptis negativis. Et ideo utrumque, si proprie accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem large dici transgressio vel omissio ex eo quod aliquid sit praeter praecepta affirmativa vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum. Et sic utrumque, large accipiendo, potest esse peccatum veniale.

Ad quartum dicendum quod peccato transgressionis respondet et poena damni, propter aversionem a Deo; et poena sensus, propter inordinatam conversio-

nem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solum debetur poena damni, sed etiam poena sensus: secundum illud Mt. 7,19: "Omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur". Et hoc propter radicem ex qua procedit: licet non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

igual modo, al pecado de omisión se debe no sólo la pena de daño, sino también la pena de sentido, según aquel texto evangélico: "Todo árbol que no produzca buen fruto, será cortado y arrojado al fuego". Y esto a causa de la raíz de que procede la omisión, aunque ella no implique necesariamente la adhesión actual a algún bien mudable.

APENDICES

I. LA CONCIENCIA MORAL SEGUN SANTO TOMAS Y LOS SISTEMAS MORALES [a]

1. La cuestión en la «Summa»

Es extraño que el Angélico no haya dedicado, en esta Parte Moral de la *Summa*, una cuestión completa a tratar todos los problemas referentes a la conciencia. En este punto, el ingenio inventivo del Santo, de que deja tan preclaras muestras en toda esta Parte Moral, no ha adivinado el amplio lugar y desarrollo que la teología posterior iba a reservar a la conciencia como sección importante de la Moral de principios.

Tampoco faltaban precedentes a la cuestión, pues, desde que se iniciaba esta especulación en la Escolástica, no son breves los espacios que los maestros dedican a su consideración en las obras generales, y numerosas las cuestiones especiales o disputadas *de conscientia* anteriores a Santo Tomás, según la información completa recogida por O. Lottin [1]. El Angélico ha tratado, siguiendo el esquema común, en el II de las *Sentencias* (d.24), las cuestiones relativas a la naturaleza de la sindéresis y la conciencia, consideradas como una parte integrante de la doctrina general del alma y sus potencias. Más tarde (*In Sent.* 2 d.39 q.3), como era también costumbre, se ocupa del valor obligatorio o moral de la conciencia. El Santo no omitió consagrarle toda una cuestión disputada, en que más metódica y distintamente examina el conjunto de temas relativos a la conciencia, tanto los que se refieren a su naturaleza como a su función normativa (*De verit* q.17). Tampoco faltan algunos aspectos discutidos en las disputas de *quolibet*, como el del carácter obligatorio de la conciencia (*Quodl.* 3 a.26-27) y el famoso caso particular de las dudas de conciencia (*Quodl.* 8 a.13).

Pero en la *Summa* vuelve Santo Tomás al modo más común y usado de los Sentenciarios, de dividir la cuestión de la conciencia en dos partes. La primera, concerniente a la naturaleza de la conciencia, al estudiar nuestra facultad intelectiva y sus diferentes funciones o potencias virtuales (1 q.12-13). La segunda, que respecta a su eficacia obligatoria, incluída en las cuestiones de la moralidad (1-2 q.19 a.5-6). Ambas son en extremo sucintas y contrastan con la mayor amplitud con que consideraban el tema San Alberto, San Buenaventura y otros, y hasta el mismo Aquinate en la cuestión 17 del *De veritate*. La concisión en esta Segunda Parte es aún más extraña. Los dos artículos van incluídos dentro de la cuestión 19, «de la moralidad del acto interno», e incorporados a la

---

[a] Relacionado también con el tratado de la prudencia, insertamos aquí este apéndice que por falta de espacio se omitió en el tomo 4 (1-2 q.19 a.5-6).

[1] O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* t.2 (Louvain 1948) p.104-349.

consideración de la razón como norma del bien y el mal morales. Sólo resuelven, además, un aspecto particular: la obligatoriedad de la conciencia errónea, cuando en otros lugares había ya el Angélico planteado la cuestión general de que toda conciencia es obligatoria [2]. Y ni aun bajo su nombre propio es tratado el tema, sino en el epígrafe general de la «voluntad que concuerda o disiente de la razón errónea» (a.5.6). Sólo por las alusiones a la doctrina de la I Parte sobre la naturaleza de la conciencia y la trasposición de títulos, verificada al comienzo de los dos artículos, nos advierte con claridad el Angélico que es la misma cuestión de «si el dictamen de la conciencia obliga». No obstante el puesto tan precario que obtiene el tema de la conciencia en la Parte Moral de la *Summa*, atribuíble quizá únicamente a razones de ordenación tradicional y metódica de las cuestiones, creemos que éste es el lugar propio que le compete y que le ha asignado Santo Tomás al estudio de la conciencia moral. Su puesto es entre los principios del orden moral, como la norma moral inmediata y última prolongación de la razón, regla del obrar moral. Tal vez por eso Santo Tomás la incluyó bajo el título general de la razón, norma moral, siguiendo una pauta más aristotélica. En Aristóteles, en efecto, «el término e idea de conciencia están ausentes de su ética. Su doctrina moral se construye, independientemente de la noción de conciencia, sobre la recta razón, ὀρθὸς λόγος, que en el filósofo juega el papel que otros sistemas atribuirán a la conciencia» [3].

Para Santo Tomás, la conciencia es sólo una parte o manifestación de esa norma universal de moralidad, que es la razón, y a ella se reduce. Constituyen una sola regla próxima, cuyos dictámenes ligan la voluntad libre, *ratio vel conscientia*, como se repite con machacona insistencia, hasta ocho veces, en el artículo 5. Es cierto que, como dictamen emanado de la prudencia, también la conciencia ha de ser considerada en estrecha conexión con aquella virtud e ir informada por la dirección virtuosa de la misma. No obstante, la conciencia, en su aspecto esencial de norma y principio formal inmediato del obrar, es anterior a la virtud y tiene su puesto, con todas las cuestiones generales que su estudio implica, en dicho lugar de los principios de moralidad que Santo Tomás le señala. Y los partidarios de relegar estos problemas de la conciencia dudosa al tratado de la prudencia no pueden apoyarse en ningún texto del Santo Doctor que estudie estas cuestiones dentro del tratado de la prudencia [4].

Tomando, pues, de los otros lugares de sus obras los elementos y conocimientos aquí supuestos por el Angélico, nos será fácil reconstruir en síntesis su doctrina general de la conciencia y, a la luz de la misma, dictaminar sobre el sentido y la verdad de las ulteriores controversias.

[2] *Sent.* 2 d.39 q.3 a.2; *De verit.* q.17 a.3; *Quodl.* 3 a.27.

[3] TH. DEMAN, O. P., *La prudence:* Somme Théologique, traducción francesa de la «Revue des Jeunes» 2.ª ed. (París 1949) p.479.

[4] MERKELBACH, O. P., *Theol. mor.* I n.199ss.; II n.53ss.; IDEM, *Quelle place assigner au traité de la conscience:* Revue de Scienc. Phil. et Théol., 12 (1926) p.170-183. Es seguido entre nosotros por el P. A. PEINADOR, C. M. F., *Cursus brevior theol. mor.* I (Madrid 1946) n.478ss.; II (Madrid 1950) n.485ss. De una manera más radical, pues que trata de integrar y resolver todos los problemas de la conciencia dentro de la virtud de la prudencia y por medio de ésta, como veremos, el P. TH. DEMAN, en la citada obra, *La prudence* p.478-523.

2. *Naturaleza de la conciencia*

a) FUENTES Y ACEPCIONES DEL TÉRMINO

Santo Tomás ya notaba algunos de los sentidos originarios más propios del término *conscientia*. Derivada del verbo *conscire*, éste ha de referirse a un saber común, ordenado a otro, compartido con otro: *conscire dicitur quasi simul scire* [5]. La *conscientia* tendrá también el sentido de un conocimiento o ciencia común a otros. *Conscientia dicitur cum alio scientia* [6]. Pero, en vez de derivar de aquí una significación etimológica que ya tenía en Cicerón, de *communis plurium scientia*, del saber común o público que, v. gr., tenía toda la asamblea del crimen de Catilina, el Angélico prefiere extraer un sentido más hondo y filosófico. La *cum alio scientia* se referirá a una ciencia comparativa a otras cosas o actualizada: «Nominat scientiam cum collatione... est scientia actualis» [7]. En el pasaje citado de las *Sentencias* lo traduce por *consideratio actualis rationis*, fijando, por fin, en la *Summa* la significación filosófica y moral que ha de dar al vocablo: *Conscientia, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid* (q.79 a.13). Es un conocimiento actual y comparado o aplicado a otros. De donde dedujo su famosa definición de la conciencia en general, de un modo constante usada por el Angélico desde el lugar citado de las *Sentencias: Applicatio scientiae ad aliquid, ad ea quae agimus:* La conciencia significa la aplicación de todo conocimiento o ciencia a los actos particulares.

No ignora el Aquinate el empleo de la palabra *conciencia* en otras varias acepciones, las cuales llama él impropias. La conciencia denomina con frecuencia el objeto de la misma—*pro re conscita*—o los actos propios testificados por nuestro conocimiento consciente, y que se guardan en ella o se descubren a otros: a veces se toma por las causas o facultades que intervienen en la formación de la misma; otras, significa la disposición habitual para juzgar del bien y el mal o el conocimiento habitual de nuestros hechos y nuestros juicios morales, atesorados en lo íntimo de nuestra vida consciente, cual es sobre todo la acepción vulgar más frecuente [8].

No agotaba, sin embargo, Santo Tomás todas las acepciones y matices que la literatura y ciencia anteriores a él habían dado ya a este término. La noción de conciencia parece, en efecto, ser tan antigua como el despertar del sentido moral en los hombres. En la literatura griega, la palabra συνείδησις, en todo equivalente a la conciencia latina, hace su primera aparición en un fragmento de Demócrito, y precisamente con significación moral. El filósofo materialista habla del miedo y turbación que conciben muchos hombres por la conciencia de sus malos hechos, que los hace desgraciados imaginando, por fábulas engañosas, la suerte que les espera en la otra vida. En los escritos de Platón, el verbo correlativo συνειδέναι aparece frecuentemente significando, en las diversas modalidades de su semántica, el conocimiento de la conciencia psicológica, o bien en su sentido moral, como conciencia de la inocencia de la vida, que reporta dulce esperanza a los ancianos. También Aristóteles hace

[5] *De verit.* q.17 a.1.

[6] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.4; *Summa Th.* 1 q.79 a.13.

[7] *De verit.* q.17 a.1.

[8] *De verit.* q.17 a.1

algún uso de este verbo expresando la conciencia psicológica de los propios hechos [9]. A continua el substantivo apareciendo en otros diversos autores griegos, como Crisipo, Isócrates, Filon, en su acepción psicológica, o en el sentido moral de la conciencia que se tiene de la falta cometida, con su cortejo inevitable de remordimientos, de experiencia dolorosa, o bien de la convicción de la propia inocencia y el bien cumplido. Los estoicos, además, construyeron su concepto de la συντήρησις, como guardián incorruptible o ley primordial del orden ético con su función directriz de la acción, semejante a la conciencia antecedente [10].

En los autores latinos, la palabra correspondiente, o *conscientia*, creación, al parecer, de Cicerón, es de uso mucho más frecuente. Sobre todo en los dos grandes moralistas paganos, Cicerón y Séneca, su empleo constante y fácil comprende toda la gama de acepciones de esta palabra. Ante todo, como el adjetivo *conscius*, de donde procedía, lo refieren a las más varias modalidades de la conciencia psicológica. Ya significa el conocimiento concerniente a otro o compartido con otros, bien es todo conocimiento íntimo de sí mismo, sea relativo a las propias disposiciones o a los actos, y comprendiendo el fondo de nuestros conocimientos en tanto los guardamos en nuestro interior, la memoria de las acciones realizadas, el fondo del alma y los sentimientos íntimos, el conocimiento, en fin, de sí mismo en general. Más abundante aun es el empleo en sentido moral, diciendo en tal caso la conciencia relación al bien y mal de nuestras acciones. Con frecuencia es entonces la conciencia calificada de buena y mala, o de *recta conscientia* [11], según el contenido de los buenos o malos hechos que atestigua. Otras veces la palabra se traspone a designar el sujeto mismo portador de tales hechos, como en la expresión *conscientia plena sceleribus* [12]. Y es sobre todo buena prueba del hondo sentido moral entrañado en esta palabra la idea, familiar a los citados filósofos y a otros escritores latinos, de que la conciencia es el testigo imparcial de toda nuestra vida íntima y de nuestras intenciones, cuya voz se hace oír hasta en los más depravados, y cuyo juicio y sentencia es infalible, que a los buenos da confianza y alegre seguridad del bien obrado más que todas las opiniones engañosas de los extraños —puesto que vale por mil testigos, *conscientia mille testes*—y las obras malas condenan de una manera implacable. Este efecto y sanción primaria de la conciencia que se hace tan sensible en torno del mal ha sido con gran viveza descrito por Cicerón, Séneca, Lucrecio, Juvenal, Horacio, etc. La conciencia protesta del mal que cometemos, acusa y atormenta al culpable de mil modos. La aflicción interior es la consecuencia del pecado. La conciencia «remuerde» y «arguye», «quema», «punza» y «flagela» sin piedad, llenando de angustias y torturas el ánimo del culpable manchado de crímenes. Las vivas descripciones de estos tormentos y suplicios internos, producidos por la conciencia en los malvados, se multiplican en la poesía latina, así como las alabanzas de la buena conciencia, testigo fiel de una vida intachable, «superior a toda opinión de los hombres», y la serenidad que comunica al sabio sobre toda adversidad [13]. Ante la confusión de ideas sobre el más allá, la divinidad y remu-

[9] V. gr., *Ethic. Nic.* I 2 (BK 1095a.25).
[10] Los textos y citas sobre este punto han sido reunidos por TH. DEMAN, O. P., *La prudence* cit., p.479-482, según indicaciones de distintas fuentes de H. DIELS-W. NESTLE, *Lexicon Platonicum de Ast*, y, sobre todo, C. SPICQ, O. P., *La conscience dans le Nouveau Testament* (Rev. Biblique, 47 [1938] p.50-80).
[11] CICERO, *Epist. ad Athic.* 13,20,4.
[12] SENECA, *De Clem.* 11,3.
[13] CICERO, *Epist. ad fam.* 6,4,2.

neración futura, reinante en el mundo pagano, dichos autores latinos colocaban en primer plano esta sanción inmediata de la conciencia; pero esta concepción moral algo autónoma es reveladora a la vez de la viva percepción de una cierta presencia de la ley moral en el interior del hombre, que con tanta eficacia se hace sentir, sobre todo por los «remordimientos y aguijón de la conciencia» [14].

Todos estos rasgos con que autores griegos y latinos describen la conciencia moral, es cierto que se refieren a manifestaciones de la conciencia *consiguiente*. Es, al fin, la función de la conciencia, que de una manera más directa y sensible se revela, como testimonio y juez de los hechos pasados. Mas no puede argüirse de ahí que hayan desconocido su función primordial de *conciencia antecedente*, como regla directiva de los actos buenos y malos. Por necesidad, esta noción de norma directiva va implicada en el reconocimiento de aquellos efectos posteriores de la conciencia, pues no podría erigirse en juez que acusa y remuerde por las faltas cometidas si antes con su dictamen no hubiera señalado el mal e instigado a evitarlo. Además, esta conciencia antecedente es expresamente designada en algunos textos de Cicerón [15].

Una doctrina más alta y clara de la conciencia se encuentra en la Sagrada Escritura. Sobre todo San Pablo ha hecho un uso muy amplio de la palabra y la noción de la conciencia, dándole en verdad el puesto preponderante que le corresponde en la dirección de la vida moral cristiana. Diversos pasajes de sus cartas hablan en forma magnífica, con acento inusitado, del testimonio de la conciencia, es decir, de la conciencia psicológica y moral concomitante [16]. El Apóstol descubre incluso nuevos empleos y significaciones de la palabra; no sólo ha hablado, como los antiguos, de la conciencia buena y de la conciencia mala y manchada [17], sino que a veces la considera como sede o sujeto del pecado [18], y ha forjado la nueva e importante significación de «conciencia débil», sujeta a la ignorancia y error [19]. Pero sobre todo la doctrina paulina está orientada hacia el empleo y significado de conciencia *antecedente*, es decir, en su oficio esencial de regular y dirigir la acción futura y no sólo juzgar de lo pasado. Para ello, el Apóstol ha creado la expresión δια την συνείδησιν, *propter conscientiam* [20], dándole el valor de regla moral y norma obligatoria, de la que en última instancia depende el bien y el mal de nuestras acciones. Expresión que es empleada cuatro veces en sus epístolas [21]. Santo Tomás conocía y con gran frecuencia emplea los textos del comentario de Orígenes en que muy certeramente se interpretaban e ilustraban los pasajes de la epístola a los Romanos (2,15; 14,23) de la función de la conciencia como norma obligatoria de la acción moral. La aclaración de Orígenes era neta y precisa: el Apóstol enseña que todo lo que no se hace según la conciencia es pe-

[14] Numerosos textos y citas en TH. DEMAN, *La prudence* cit., p.483-S.
[15] Cf. M. WALDMANN, *Synteresis oder Syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen:* Theol. Quartalschrift, 119 (1938) p.332-371, contra algunos otros, sobre todo el P. DEMAN, *La prudence* cit., p.487, quien contiende que los antiguos no han asignado a la conciencia este oficio de prever y dirigir la acción, sino que han limitado su influencia al solo orden de sanción
[16] Rom. 9,1; 2,15; 2 Cor. 4,2; 5,11.
[17] 1 Tim. 1,5,19; 3,9; 4,2; 2 Tim 1,3; Tit 1,15
[18] Hebr. 9,14.
[19] 1 Cor. 8,7-12.
[20] Rom. 13,5.
[21] Rom. 13,5; 1 Cor. 8,7-12; 10,25-29.—El estudio completo sobre los textos de San Pablo, en C. SPICQ, O. P., art.cit., y en la obra posterior del mismo *Epîtres pastorales* (París 1947) p.29-38.

cado, y que aun el que discierne o duda pone causa de condenación, pues la conciencia le arguye si así obra [22].

Ante la idea tan clara de la conciencia que aparece en San Pablo y de su función moral antecedente, como regla que establece la rectitud de la conducta en virtud de su conformidad con la ley divina, hemos de pensar, con el P. Deman, que la inspiración histórica de esta doctrina paulina se ha de buscar más en la misma Sagrada Escritura y la tradición judaica que en el ambiente de la filosofía pagana. Varios textos bien claros del Antiguo Testamento han sido muy citados por Santo Tomás, sobre todo Eccl. 7,23.

Introducida ya en la lengua del Nuevo Testamento la noción de conciencia, fácilmente se iba a perpetuar en la tradición cristiana. Santo Tomás, con los demás escolásticos, conoce y utiliza, además de Orígenes, el famoso texto de San Jerónimo de que hablaremos; otro pasaje de San Basilio que contiene la expresión del *naturale iudicatorium;* un texto de San Juan Damasceno y algunos de San Agustín y San Ambrosio, el cual, sobre todo, aparece muy familiarizado con la idea de conciencia en su aspecto consecuente de juez imparcial y árbitro incorruptible de los premios y castigos de la ley divina, tan desarrollado por Cicerón y Séneca.

b) La sistematización del Angélico

Santo Tomás es siempre el mismo genio sistematizador. En un análisis conciso, al parecer del todo original, reduce a la unidad de un solo sentido y exacta noción inductiva toda la gran variedad de aceptaciones, manifestaciones, efectos y funciones que la antigüedad y la Escritura habían dado a la palabra, y que él en suficiente medida conocía. El análisis se encuentra en *De verit.* (q.17 a.1) y *Summa Th.* (1 q.79 a.13).

Descartadas las acepciones impropias, hemos dicho que el Aquinate veía la idea profunda, contenida en la etimología y acepciones propias de la conciencia, en ser un *conocimiento ordenado* a otros, comparativo y aplicativo de la ciencia general a nuestras obras. Por tanto, *un conocimiento práctico actual,* ya que sólo por un acto de este saber práctico se aplica la ciencia especulativa habitual al obrar concreto. He ahí, pues, toda la definición de la conciencia: *Applicatio scientiae ad opus, ad ea quae agimus.*

Y el santo Doctor muestra que todas las manifestaciones y oficios de la conciencia se ciñen fácilmente a esta noción esencial, según tres modos distintos:

1.º La aplicación del conocimiento a nuestros actos se refiere simplemente *a reconocer los hechos de la conciencia,* a la experiencia de los mismos, *atestiguando* que han sido puestos los actos o no. Es el primer aspecto de *conciencia psicológica,* que no se limita a reconocer y comprobar la realidad de nuestras acciones. Santo Tomás llama a ésta la conciencia-testimonio: *et secundum hoc dicitur conscientia testificari.* y refiere a ella todos los textos bíblicos que hablan de ese testimonio de la conciencia. Y sabe que tal aplicación de la conciencia psíquica se verifica ante todo por actos de percepción sensible, de los sentidos, la memoria, etc., que ligan los fenómenos psíquicos pasados con los presentes.

[22] ORIGEN., *In Epist. ad Rom.* 2,2 n.9: MG 14,893; ibid., l.10 n.5: MG 14,1855. Cf. DEMAN, o.c., p.492ss., quien trae, además, los pasajes de los Padres después mencionados, así como todos los lugares en que Santo Tomás los aduce, de ordinario en forma abreviada.

constituyendo el foco común de la conciencia o el fondo de la vida interior y consciente. La misma conciencia psicológica intelectual, que perfecciona la sensible, no es necesariamente un juicio, puesto que se da por la reflexión consciente del entendimiento en sus propios actos.

Los otros dos modos de aplicación se refieren ya a la *conciencia moral.* Esta conciencia moral implica la psicológica y añade su valoración moral o el conocimiento de su relación a las reglas morales. Como dice Santo Tomás, es la conciencia de la «rectitud o no rectitud de nuestros actos». Mas ésta de nuevo procede por doble vía.

2.º *En segundo lugar,* la *razón aplica la ciencia a los actos futuros* «para dirigirlos», para juzgar si han de ser hechos o no: *qua iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum.* Es *la conciencia antecedente,* la acepción más propia y esencial de la conciencia moral. Su función es entonces directiva, de ser regla de nuestra conducta moral, pues que se le atribuyen los efectos de «ligar, inducir o instigar», dice el Angélico Y así, su expresión es un dictamen o juicio de obligación sobre lo que ha de hacerse o no hacerse, considerada la rectitud o malicia moral de aquellos actos que el agente trata de poner.

3.º *La tercera aplicación* es respecto de los hechos pasados, *secundum quod actus postquam factus est examinatur an sit rectus vel non rectus.* Es la función de la *conciencia consiguiente,* y la modalidad de este juicio aplicatorio sobre la rectitud de los hechos pasados no es ya de dirección, sino de examen de la conducta moral. La conciencia llama a examen sobre el bien o el mal de los actos perpetrados, como juez que sentencia y a la vez aplica la sanción debida mediante los remordimientos o la aprobación y alegría. Por eso las reacciones o efectos de la misma son de «acusar, remorder y reprender» en presencia de los hechos culpables o bien «excusar y defender», dice el Angélico, ante los actos que se han ajustado a la regla de la conciencia. Y ya hemos visto que por estas manifestaciones de la conciencia consiguiente, que son las más sensibles, eran sobre todo frecuentes los empleos y descripciones de la conciencia moral en la literatura antigua y en todo tiempo.

Tal es la síntesis del Aquinate sobre la noción de conciencia, que reduce y simplifica en una sola idea la variedad de sentidos, funciones y aspectos bajo los cuales escritores y filósofos antiguos habían descrito la conciencia. Unidad de noción que es exacta y responde a la realidad, pues, como observan los teólogos posteriores, esos tres momentos de la conciencia moral, antecedente, concomitante y consiguiente, constituyen en rigor un solo acto. La conciencia sobre cada acción moral es un solo juicio o dictamen, que precede y acompaña la acción para dirigirla, y somete a examen los hechos pasados. Sólo que este único acto, por las diversas connotaciones a las varias materias a que se aplica, tiene esos varios oficios y efectos de instigar reprender, etc., que son simples variaciones materiales del acto principal de la conciencia [23].

c) La conciencia, dictamen de la razón práctica

A la luz de esta noción inductiva, Santo Tomás resuelve las dos cuestiones que la escolástica primera planteó sobre la naturaleza de la conciencia.

La primera proponía la discusión del sujeto psíquico de la conciencia, si consistía en una facultad distinta o no de la sindéresis, en un hábito o

[23] IO. A S. THOMA, *In 1-2* disp.17 a.2 n.20; BILLUART, *De act. hum.* dis.5 a.1

acto. Sabemos, por la amplia información histórica de O. Lottin [24], que este tema fué el germen de toda la especulación escolástica sobre la conciencia. Su origen está en el famoso texto de San Jerónimo, en que recoge la doctrina al parecer de los estoicos sobre la sindéresis. Se dice en este texto que «algunos añaden, siguiendo el simbolismo de los cuatro animales de Ezequiel, a la trilogía platónica de las facultades del alma, racional, irascible y concupiscible, una cuarta facultad, representada por el águila, que los griegos llaman συντήρησιν o *scintilla conscientiae*, superior a aquéllas, y que no se extinguió ni aun en Caín, puesto que corrige aun a los que por el pecado han abusado de la razón» [25].

Sea cualquiera el sentido que tenga en las fuentes la nueva facultad, cuyo vocablo griego ha sido consagrado definitivamente en la transcripción latina escolástica de *synderesis*, San Jerónimo la identifica simplemente con la conciencia. Por eso el texto recogido luego por Rábano, y que entra como glosa y autoridad patrística en las primeras colecciones de Sentencias del siglo XII, sirvió de base a la elaboración conjunta de la doctrina escolástica de la sindéresis y de la conciencia.

Así, pues, la noción de la conciencia es confundida en la primera escolástica con la de sindéresis. Y, puesto que el texto de San Jerónimo hablaba de ambos conceptos como formando una facultad superior, los primeros maestros, desde Anselmo de Laón, Pedro Lombardo, Magister Udo, etc., hacían de la conciencia, identificada con la sindéresis, una potencia más elevada que la misma razón. Otros, como Pedro de Poitiers y Guillermo d'Auxerre, la identificaron con la razón superior de San Agustín, y le hacían infalible como ésta. Para E. Langton, en cambio, equivale a la razón como tendencia natural, que protesta contra el mal, y es indefectible.

Sólo con Felipe el Canciller, veinte años antes de Santo Tomás, se dibuja la verdadera noción de conciencia y aparece el germen del tratado y elaboración doctrinal de la misma, que Santo Tomás habrá de perfilar. La conciencia no es la sindéresis, afirma el canciller parisién, sino resulta de la aplicación de ésta a los datos particulares de la razón. Se construye por un razonamiento, y es la sentencia o veredicto resultante de aquellos datos y que contiene la norma de obrar. No es infalible, ya que este atributo de indefectible sólo compete a aquélla; la conciencia puede ser errónea y contraria al dictamen general de la sindéresis.

Mas la escuela franciscana, con Pedro de la Rochelle, A. de Hales y San Buenaventura, mantuvo la confusión en torno a las dos nociones. Sostuvieron éstos que la conciencia es un hábito en parte innato y en parte adquirido, que englobaba la sindéresis y comprendía los datos inmediatos de aquélla y todas las deducciones o juicios posteriores para dirigir la acción. Esto más tarde enseñarán también Pedro de Tarantasia y Escoto.

A su vez, Enrique de Gante y, en parte, Godofredo de Fontaines, esbozarán una nueva teoría, *la voluntarista*. No sólo la sindéresis, como había indicado ya San Buenaventura, sino también la conciencia, residen en la voluntad. La sindéresis, como inclinación natural o impulso general de la voluntad al bien; la conciencia, como inclinación particular o adhesión de la voluntad al bien según la recta razón. Pero el acto racional es sólo previo a la conciencia; para G. de Fontaines será el acto formal de la misma, pero nace de un acto de la voluntad y mueve a otro [26].

Frente a estas confusiones, Santo Tomás, en pos de Felipe el Canciller y San Alberto Magno, ha precisado la verdadera naturaleza de la conciencia. No puede identificarse con la sindéresis, o luz de los primeros principios evidentes de orden moral, porque éstos son infalibles, y la conciencia, como los datos y deducciones de la razón, puede fallar. Por lo mismo, tampoco es potencia, ya que por definición es un conocimiento actual, una aplicación de la ciencia universal a la dirección de los actos particulares. Ni aun puede constituirse en un hábito, pues la conciencia fácilmente la reformamos, se muda de falsa en recta corrigiendo los errores, y los hábitos son difícilmente mudables. Además, este hábito debería formarse por numerosos actos, los cuales todos ya suponen la dirección de la conciencia y a ésta, por lo tanto, formada.

La conciencia se construye, pues, por un razonamiento, como *conclusión* de un silogismo cuya mayor es duda en los principios de la sindéresis y la menor en los datos de la razón y su aplicación a los hechos concretos. Por eso observa Santo Tomás que por ella se verifica «la aplicación de los hábitos de sindéresis, sabiduría y ciencia a examinar y a aconsejar lo que hemos de hacer» [27].

Por fuerza la esencia psíquica de la conciencia ha de consistir en un *acto* o en *un juicio o dictamen de la razón práctica*, que condensa la aplicación de los datos universales a la dirección de la obra. Tal es la afirmación constante del Angélico sobre el ser íntimo de la conciencia [28]. La conciencia es regla directiva de nuestra acción, y sólo, en efecto, por un juicio de la razón somos dirigidos en nuestro obrar. Si en el lenguaje vulgar hablamos de la conciencia como algo permanente y que perdura habitualmente, aun en los que duermen, ello sólo es verdad en cuanto permanece en sus disposiciones habituales para juzgar del bien y el mal, es decir, en sus causas, que son la sindéresis, los hábitos de la razón práctica, la prudencia, etc., las cuales habitualmente atesoran y tan fácilmente han de producir los juicios para la dirección de nuestros actos.

La posición voluntarista de E. de Gante y de muchos filósofos modernos, que ven en la conciencia una manifestación propia del sentimiento, es asimismo falsa. Ciertamente, las reacciones naturales y efectos más sensibles de la conciencia son de orden afectivo, y así hablamos de los sentimientos morales de responsabilidad y de virtud, de herir los sentimientos más delicados de la conciencia; pero sólo las escuelas que reducen lo moral al orden afectivo y hablan de «la intuición emocional de las esencias morales» (los valoristas) o de un impulso sentimental instintivo como facultad que capta los datos morales (escuela sentimentalista de Shattesbury) han hecho de la conciencia una reacción y como la voz del sentimiento.

El mismo Kant, creador de la sensibilidad como facultad distinta, ha hecho de la conciencia, con todo el racionalismo, algo de la razón práctica. «Es la conciencia—decía—la facultad judicativa que se regula a sí

[24] O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* cit., p.104-349.

[25] S. HIERONYMUS, *Comment. in Ez* c.1 v.7: ML 25,22. El texto continúa expresando la identificación de la conciencia con la sindéresis: «Et tamen hanc quoque conscientiam... cernimus praecipitari apud quosdam». La palabra griega de *synteresis* recibió la interpretación latina de *conservatio* en Cicerón y Séneca. Cf. J. HEBING, *Uber conscientia und conservatio in philosophischem Sinne bei den Römern von Cicero bis Hieronymus:* Phil. Jahrbuch, 35 (1922) p.121-135.215-231.301-306. Sin embargo, parece que el término medieval de *synderesis* es simple transcripción de aquélla y no corrupción del otro vocablo griego de *syneidesis*, o conciencia, puesto que esta forma y transcripción es ignorada por los escolásticos, como ha notado M. WALDMANN, art.cit.

[26] Los textos de estos autores se encuentran ampliamente transcritos en O. LOTTIN, o.c., p.10556.

[27] *De verit.* q.17 a.1.

[28] *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.3; d.39 q.3 a.1; *De verit.* q.17 a.1; *Summa Th.* 1 q.79 a.13.

misma», «la razón práctica, que presenta al hombre su deber para su absolución o condena».

Es, pues, evidente que el sujeto psíquico de la conciencia es la razón práctica. Su actualización es el juicio que regula y dirige la acción futura y examina, dando su sentencia o veredicto, los hechos pasados. Y todas sus manifestaciones propias son atributos cognoscitivos, como las dudas de conciencia, la conciencia cierta, falsa, etc. Si, no obstante, se habla de buena y mala conciencia, ello se refiere a alguna de las múltiples acepciones derivadas o trasposición del término. Recibe tal apelación por el *contenido* de la misma, o las acciones buenas y malas que testifica, o por *el sujeto portador* de la misma, que es de buena o mala conciencia según los hechos buenos o criminales que ha realizado.

Pero no puede negarse la especial influencia de la voluntad sobre la conciencia y la formación de su dictamen práctico. Siendo acto de la razón práctica, no consiste en un juicio frío de contemplación de la verdad, sino ordenado a dirigir la acción y movido, por lo tanto, por impulso especial de la voluntad al bien. Por ello suscita tantos elementos emocionales y reacciones inmediatas del sentimiento. «La conciencia no es pura luz, sino fuerza de acción que interesa la voluntad y el corazón. Por ello, la conciencia ejerce doble moción: una propia, imperativa o de intimar la obligación de hacer algo. Otra consecutiva, derivada de la voluntad, y es la inclinación que produce hacia el bien y repulsa respecto de la obra mala, que se traduce en desaprobación afectiva, o con inquietud, por el signo característico de la angustia y remordimiento» [29]. A su vez, por esta conexión tan estrecha con la voluntad y fuerzas afectivas, ocurre que la formación del juicio de conciencia se halla muy influenciada por las disposiciones subjetivas, buenas o malas. La conciencia puede ser deformada, haciéndose laxa y defectuosa, con una vida culpable y viciosa, y puede también corregirse y perfeccionarse según el ideal de una conciencia recta, a medida que se rectifican las disposiciones morales por la rectificación del apetito; es lo propio de todo juicio práctico y prudencial, en cuyo campo, como veremos, ha de enclavarse la conciencia.

d) Conciencia y sindéresis, ciencia moral y prudencia

Estos son los tres grandes principios que intervienen en la formación del juicio de conciencia, y de los cuales conviene distinguir éste.

Por lo dicho, fácil y obvia es ya la diferencia entre la conciencia y sindéresis. Ya hemos notado las confusiones de la primera escolástica en torno a esta noción, la cual, proveniente de la filosofía griega a través del texto jeronimiano e introducida por Pedro Lombardo en sus *Sentencias* bajo el nombre que le dió San Jerónimo de *scintilla conscientiae vel rationis* [30], fué tan discutida y comentada en la Edad Media como germen de la noción de conciencia [31].

Santo Tomás fijó el concepto de la *sindéresis* y su neta distinción respecto de la conciencia, ya indicada por Felipe el Canciller y San Alberto Magno. Pertenece a la facultad racional; pero no es pura potencia, sino

[29] Chollet, *Conscience:* Dict. Théol. Cath., 3,1 col.1164ss. Para las opiniones de la filosofía moderna véase también Cathrein, *Moralphilosophie* I ed. cit. p.517ss.

[30] *Sent.* 2 d.39.

[31] Hemos indicado la etimología de la palabra *sindéresis*. Sobre la fortuna posterior de esta noción bajo el término de *scintilla conscientiae*, cf. H. Wilms, O. P., *De scintilla animae:* Angelicum, 14 (1937) p.194-211.

un hábito innato, *habitus naturalis vel potentia cum habitu* [32]. Es el hábito de los primeros principios evidentes, que guían la razón práctica en el orden moral. Santo Tomás funda también esta noción en Aristóteles, en quien encuentra preformada la idea del *intellectus principiorum* aun de orden práctico [33]; así armoniza la tradición patrística de San Jerónimo con los principios de psicología aristotélica [34].

No pertenece a la voluntad, porque la sindéresis no obra como *causa movens*, sino como causa formal, iluminando y dirigiendo la acción. La inclinación posterior al bien moral es de la voluntad, que a él se mueve por propia tendencia natural. Por eso, el Aquinate corrige los dos actos que San Alberto Magno asigna a la sindéresis: *Inclinatio ad bonum et murmuratio contra malum*, diciendo que son *instigare ad bonum et murmurare de malo* (1 q.79 a.12).

Constituye, pues, la sindéresis la luz primera de la razón práctica y regla del orden moral, como hábito que contiene y forma naturalmente la ley moral fundamental o los principios evidentes de ley natural. A esto responden los términos antiguos de *igniculus, scintilla conscientiae:* Es «la raíz de la conciencia», como traducen los modernos; «el sentido moral íntimo» o la salvaguardia del orden moral. Es la chispa encendida por el Creador en nuestra inteligencia y derivada de la luz divina, decían los medievales invocando el famoso texto del salmo 4.

Sus dos propiedades son: ser *infalible*, puesto que en los principios evidentes y cuasi-innatos no cabe error; e *inextinguible*, como la misma naturaleza espiritual del intelecto; por lo que permanece aún en el infierno como «gusano de la conciencia» que no muere. Por fin, su objeto o contenido es no sólo el primer principio moral: obra el bien y evita el mal, sino todas las máximas y principios evidentes de la ley natural, los *universalia iuris*. Los textos de Santo Tomás son claros a este respecto [35].

Es evidente que de tal concepto de la sindéresis se distingue netamente la conciencia. El dictamen de ésta es falible y sujeto a error, y su materia no se refiere a esos principios universales y primarios, sino han de ser las últimas aplicaciones que dictaminen de la moralidad de cada acto en concreto. Pero es obvio que estos dictados de la conciencia tienen su raíz y fundamentación última en esas normas generales de ley natural, guardadas en la sindéresis.

Mas para recorrer el camino hasta esa última norma moral, dada en la conciencia, se precisan aún, según Santo Tomás, otros dos hábitos: *ciencia moral* y *prudencia*, que han de distinguirse también de aquélla.

Téngase en cuenta que el conjunto de normas morales de la recta razón están comprendidas en tres hábitos: *sindéresis, ciencia moral, prudencia.*

1. La sindéresis es el hábito de los principios evidentes de la ley natural, que siempre son verdaderos. Es el fundamental, pues «los otros hábitos por los cuales está informada la conciencia reciben su eficacia —dice Santo Tomás—de este primero [36], como todas las leyes positivas

[32] *De verit.* q.16 a.1.

[33] *Ethic.* 4 c.6 (Bk 1140b-1141a); c.12 (Bk 1143a35ss.)

[34] 1 q.79 a.12; *In Ethic.* 6 lect.9.

[35] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.3: «Patet qualiter differant synderesis, lex naturalis et conscientia; quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris; synderesis vero nominat habitum eorum; conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis».—1-2 q.94 a.1 ad 2: «Synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum».

[36] 1 q.79 a.13 ad 3

y conclusiones lejanas del derecho de gentes derivan su eficacia obligatoria del derecho natural.

2. *La ciencia moral*, que es el hábito de las conclusiones, las cuales son verdaderas *ut in pluribus*. Aquí se comprende toda la amplitud de conocimientos sistemáticos de las reglas morales deducidas por razonamiento de aquellos principios, desde las conclusiones necesarias que la *ratio naturalis* extrae, y que son a su vez de ley natural, las más remotas del derecho de gentes, hasta la ciencia del derecho canónico y civil, que son normas constituídas por la razón positiva, incluyendo las últimas derivaciones de la casuística y jurisprudencia. Todas ellas se mantienen en el plano de juicios o conclusiones universales, que son aún reglas remotas de la acción humana.

3. *El hábito de la prudencia*, cuyo oficio es la aplicación de aquellas reglas y preceptos generales a los actos singulares para la dirección inmediata de la acción humana. Esto lo realiza la prudencia, que es la recta razón directiva de las acciones, de varios modos y en diversos grados, pues tres son sus actos principales escalonados: *consiliare, iudicare, praecipere*. Ante todo, a la prudencia corresponde, con el auxilio de sus virtudes o partes integrales, la recta apreciación de los hechos, a los cuales, según las mil diversas circunstancias de tiempo, lugar, personas, etc., en que se verifica la acción singular, de tan variada manera se ha de aplicar la regla universal. En pos de esta labor de deliberación o consejo, de recta estimación de las condiciones de obrar, la prudencia forma el juicio sobre lo que ha de hacerse. Y entre los diversos juicios de conveniencia, de necesidad, etc., de la acción, obtendrá lugar primordial el juicio valorativo de la moralidad del acto, que aplica y adapta las reglas, los juicios de obligación universales, a la materia variable de la acción singular. *Es el juicio de la conciencia*. La prudencia continuará preparando, por el *praecipere* u ordenación imperativa, la realización de la obra buena, de conformidad con la norma precedente de la conciencia.

Así, pues, la conciencia se distingue de la prudencia como un acto se diferencia del hábito virtuoso que dispone y mueve a formarlo. El dictamen de la recta conciencia siempre tiene por principio formal inmediato la virtud de la prudencia, no ciertamente en su actuación última de ordenar con eficacia la ejecución de la buena obra, sino en su actuación previa y más intelectual, en cuanto habilita por la *sínesis* y la *gnome* al recto juicio de ls cosas práoticas. Así lo enseñan comúnmente los teólogos tomistas [37]; por ello, la conciencia recta es siempre acto de virtud, así como la mala y deformada conciencia procede del vicio contrario, de imprudencia. Pero en este caso no es verdadera conciencia, regla de obrar.

Según esta doctrina, el dictamen de conciencia, si bien articulado en los hábitos cognoscitivos superiores de sindéresis y ciencia moral, es puesto también en dependencia inmediata de una virtud moral, la prudencia. Y es que la determinación última del saber universal se ha de hacer por aplicación a la materia mudable de lo singular y concreto, lo cual es el dominio propio de la prudencia. Esto no implica un puro acto intelectual, pues la prudencia no depende sólo de la ciencia; se puede ser muy sabio y de mala o deformada conciencia. Se trata de un saber práctico, en estrecha conexión con las disposiciones morales del apetito, que ha de ser rectificado por la virtud. Como enseña el Angélico, «acontece que el juicio universal de la ciencia o de inteligencia se corrompe

[37] IO. A STO. THOMA, *De bonit et mal. act. hum.* disp.12 a.1 n.16; BILLUART, *De actibus humanis* diss.5 a.1

en particular por alguna pasión» (1-2 q.58 a.5). De ahí el sentido de su afirmación, tan frecuente, de que la verdad en estos juicios prácticos se atiende inmediatamente por conformidad al apetito recto (1-2 q.57 a.5 ad 3). Las disposiciones subjetivas deben ser rectificadas por la virtud —pues el apetito es recto por orden a los fines debidos, alcanzados por las virtudes—para que la recta razón práctica pueda emitir sus juicios y dictámenes rectos y seguros en todos los casos particulares. Esta rectificación virtuosa confiere así la recta estimación prudencial en todas las circunstancias concretas, sobre todo en esa forma de apreciación espontánea, que es el llamado conocimiento por connaturalidad (2-2 q.45 a.2).

e) La conciencia, conclusión y juicio práctico

Una consecuencia importante se desprende de todo esto, y es la concepción de la conciencia como conclusión de un silogismo práctico. «La conciencia, dice Santo Tomás, se construye mediante un cierto silogismo particular»; es una de sus enseñanzas más constantes [38], ya enunciada antes por Felipe el Canciller y San Alberto Magno. Y derivación lógica de lo anterior; pues si la conciencia se fundamenta en los hábitos precedentes, cuyos principios y reglas universales aplica a juzgar del acto particular, por fuerza esta labor examinadora obtiene la estructura de un razonamiento. La razón práctica, dice el Angélico, también razona, y todo el que dirige racionalmente sus actos lo hace construyendo un «silogismo operativo».

En este discurso de la conciencia, añade el Santo, la mayor sienta invariablemente un principio o máxima moral de la sindéresis, en que no cabe error. Es en la premisa menor donde la razón realiza su labor inquisitiva, y así esta menor es formada, bien por «la razón superior», usando de los principios más elevados de la sabiduría moral; bien por la razón inferior, en uso de las verdades de la ciencia moral [39], y siempre, además, por la razón prudencial, que ha de apreciar y determinar rectamente las circunstancias concretas de la acción. En realidad, pues, esta menor se desdobia en dos, y los ejemplos clásicos del Aquinate son explicados por los modernos en un discurso complejo, cuyo paradigma puede ser:

Se ha de hacer el bien al prójimo y a nadie inferir injuria (sindéresis).
Mas socorrer al prójimo necesitado es un bien que debe hacerse.
Luego dar limosna al pobre es bueno y obligatorio (conclusión de la ciencia moral).
Pero en estas circunstancias (del pobre que pide y mis bienes superfluos) es de necesidad este acto mío de limosna (proposición menor de la prudencia).
Luego este acto de limosna aquí y ahora debe hacerse y me obliga (conclusión de conciencia).

En la inserción de estas premisas menores es donde se desliza el error, que termina en una conclusión falsa o conciencia errónea. El vicioso, observa el Angélico, también silogiza y concluye por falso razonamiento, defectuoso en la forma o en la materia, a favor de su mala intención de obrar el pecado. En nuestro caso, al avaro le basta introducir la regla universal falsa de que no es bien obligatorio la limosna, o la apreciación particular de que en este caso es inútil o no tiene dinero superfluo, para decidir que no debe darla [40].

[38] *De verit.* q.17 a.2. Cf. *In Sent.* 2 d.24 q.2 a.4; *Ethic.* 6 lect.8 n.1273; *De malo* q.3 a.9 ad 7, etc. [39] *De verit.* q.17 a.1. [40] *De malo* q.3 a.9 ad 7

Autores modernos opondrán que esta noción de la «conciencia silogismo» es una teoría artificial, que se opone a la espontaneidad del sentido moral, pues muchas veces la apreciación de lo bueno y lo malo surge inmediata en nuestra conciencia. Sin embargo, el proceso discursivo es necesario a nuestro entendimiento y de él no puede totalmente prescindir. Para definir la acción como buena o mala, debe comparar los principios con los hechos concretos, y sólo como deducción de esta labor comparativa brota el dictamen moral. Este aflora, a veces, casi espontáneo, por simple silogismo virtual o implícito, cuando los términos a comparar son claros e inmediatos [41].

Por todo lo dicho se hace también patente el carácter de la conciencia como *juicio práctico*. Dentro de los juicios morales debe clasificarse en la categoría más propia de juicios prácticos o de aplicación de los conocimientos universales al acto singular, y cuyo contenido es un saber inmediatamente ordenado a dirigir la acción. En la razón práctica se da un saber práctico universal, más o menos lejanamente ordenado a la operación. Son todos los juicios especulativo-prácticos, que reflejan las normas de la moralidad objetiva y se extienden desde los principios primeros de la sindéresis a las conclusiones todas de la ciencia moral y las más lejanas de la ciencia jurídica y la casuística. De ellos difiere esta otra conclusión particular que la razón práctica extrae como aplicación de aquél saber general o juicio próximamente práctico de la conciencia.

Este es el último grado de saber práctico, mas no está aún en la última escala de practicidad. En los doce actos preparatorios a la ejecución de la obra, el *iudicium conscientiae* se inserta en el *consilium* o deliberación, terminada en diversos juicios de aptitud de los medios, entre los cuales se halla este juicio de conciencia o de moralidad de los mismos. Aun ha de ponerse el *iudicium discretivum*, último juicio práctico previo e inmediato a la elección, y que ordena, mediante el subsiguiente *imperium* (en el cual, sin embargo, no se da juicio formal, sino virtual, por ser mero acto ordenador: haz esto), la ejecución práctica. Santo Tomás llama a este juicio discretivo *iudicium electionis* o juicio de libre albedrío, y enseña la neta distinción de éste y el juicio de la conciencia, no obstante la confusión de algunos tomistas modernos [42].

De ambos afirma el Santo que son dos conclusiones distintas del silogismo operativo: «Conscientia est conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva; quia tales sunt conclusiones in operativis, ut in VI *Ethic.* dicitur» [43]. Del *iudicium conscientiae* añade que consiste *in pura cognitione*. Es, en efecto, conclusión cognoscitiva que parte de los principios teóricos para llegar a la verdad objetiva singular. Pero el juicio de elección consiste en una adaptación a las disposiciones de la voluntad, *in applicatione cognitionis ad affectum*. Por eso es proclamado libre por Santo Tomás, como ya ampliamente expusimos hablando de la libertad (intr. a la 1-2 q.13). Es el juicio de libertad que se pliega enteramente a las disposiciones del sujeto; el razonamiento práctico que deduce esta

[41] *De verit.* q.1 a.3 Cf. NOBLE, O. P., *Le syllogisme moral:* Revue de Sciences Phil. et Théol., 10 (1921) p.563 ss.

[42] *De verit.* q.17 a.1 ad 4. Han defendido la identificación del dictamen de conciencia con el juicio de elección: P. GARDEIL, en la edición de la obra de R. BEAUDOUIN, O. P., *Tractatus de conscientia* (1911) p.6; P. ROUSSELOT, *Quaestiones de conscientia* (1937) p.16-18; e implícitamente R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le caractère metaphysique de la théologie morale de S. Thomas:* Rev. Thomiste, 30 (1925) p.347-9. Una fina exposición de la doctrina del Angélico, en H. D. NOBLE, *La conscience morale* (1926) p.16, y O. LOTTIN, *Principes de morale* II p.109-113.

[43] *Sent.* 2 d.24 q.2 a.4 ad 2

conclusión operativa parte del apetito del fin para terminar en la conformidad de ciertos medios a la tendencia de la voluntad que se adhiere a tal fin. Por eso, en toda elección mala, dice Santo Tomás, este *iudicium electionis* siempre es contrario al juicio de la conciencia [44].

Tal juicio, últimamente práctico, es el propiamente prudencial, el juicio operativo o por excelencia práctico que corresponde a la prudencia en su acto principal del *praecipere*, de instituir la acción recta. A él sólo se aplica absolutamente el aserto aristotélico: «La verdad del entendimiento práctico consiste en la conformidad con el apetito recto», ya que sólo este juicio de elección depende totalmente de las disposiciones de la voluntad libre [45].

Es, por lo tanto, el juicio que ha de ponerse bajo el régimen absoluto de prudencia, ya que su rectificación y su verdad dependen en todo de la vida virtuosa, de la voluntad rectificada por la prudencia.

En cuanto al juicio de conciencia, éste seguirá sus propias leyes cognoscitivas, la lógica de los principios y de la verdad objetiva. Por lo tanto, admitimos que la conciencia recta depende de la prudencia, a la cual incumbe el deber de formar y educar el recto consejo y sentido moral, imponiendo la obligación de adquirir todos los conocimientos necesarios para una conciencia formada. Pero *rechazamos el prudencialismo aosoluto* de algunos tomistas modernos, para quienes el tratado de la conciencia no implicaría cuestión alguna teórica y de principios, y todo el problema de las dudas de conciencia sería un seudoproblema teórico que debe resolverse simplemente con una mayor preparación de la virtud de la prudencia [46]. Mas ya hemos visto que la conciencia es más un saber que un acto de virtud moral; es la última conclusión cognoscitiva concerniente a la ciencia de las reglas morales. Sus problemas plantean verdaderas cuestiones teóricas, y no por mayor virtud, sino, ante todo, por principios racionales deben ser resueltos. El varón más santo y lleno de prudencia, sin suficientes conocimientos de ciencia moral, habrá de enfrentarse con mil dudas de conciencia como otro sin virtud. Y, de todos modos, no puede esperarse para la posesión de la conciencia recta a la adquisición de la prudencia por una sólida vida virtuosa, ya que el hombre se halla obligado a formar conciencia recta en todos sus actos desde el principio de la vida moral.

3. *La obligación de la conciencia*

a) LA DOCTRINA GENERAL

Esta independencia y supremacía de la conciencia, como principio universal del orden moral en su propia esfera de la moralidad subjetiva, resalta en su máximo al considerar su función moral esencial como conciencia antecedente: es *el valor obligatorio* de la conciencia.

[44] *De verit.* q.17 a.1 ad 4; q.24 a.1. Sobre la conclusión del intemperante, *De malo* q.3 a.9 ad 7; *De verit.* q.24 a.2.

[45] *Ethic.* 6 c.2 lect.2; 1-2 q.57 a.5 ad 3.

[46] Es la teoría expuesta, sobre todo, por el P. TH. DEMAN, O. P., *La prudence* app.II ed.cit. (1949) p.496-523. Y en el fondo se tiende a una identificación del juicio de conciencia y el *iudicium electionis*, puesto que se afirma que la conciencia que no termina en la elección recta del acto bueno es *imperfecta e inacabada como tal* y que sólo el virtuoso que ha logrado unificar ambos juicios y en quien la acción buena se ha seguido al dictamen de conciencia, posee de verdad una conciencia recta, pues su dictamen coincide con el apetito rectificado. Y así, añade, la prudencia y vida virtuosa es el único medio para eliminar las dudas de conciencia.

La obligatoriedad es atributo propio de la conciencia por el hecho de ser norma próxima y subjetiva de los actos humanos. En el campo de la moralidad objetiva y abstracta, ya hemos visto que la regla es la razón del legislador, constituyendo la ley en todos sus aspectos: la razón divina, que establece la ley eterna; la razón natural, que participa de aquella; la ley moral, la razon o la ley positiva en todas sus formas. Mas en el terreno de la moralidad subjetiva e individual, de la aplicación de las reglas objetivas a nuestros actos, la única norma obligante es la conciencia, que recoge todas las normas objetivas anteriores y con sus dictamenes juzga lo que es bueno y malo, lo que debe hacerse en cada caso.

Esta doctrina del valor obligatorio de la conciencia fué generalmente reconocida y afirmada en la escolástica, pues que *expresa una tesis catolica cierta en la fe*. La ensenanza de la Sagrada Escritura, sobre todo de San Pablo, venia ya con esta nocion clara de *conciencia antecedente*, que dicta lo que es bueno y malo y liga la voluntad. Se citaba, sobre todo, el pasaje de Rom. 14,14-23, en que el Apostol, en la disputa entre los neles judaizantes y helenistas sobre la iliicitud de comer los alimentos impuros, prohibidos por la ley—al igual que en la disputa sobre las carnes de los sacrificios de 1 Cor. 8,7—, pronuncia «que nada hay de suyo impuro; mas para el que juzga que algo es impuro, para ése lo es», terminando con la sentencia: *El que discierne, si come, se condena, porque ya no procedió según conciencia, y todo lo que no es según conciencia es pecado.*

Sabían, por la autoridad de los Santos Padres y por otros contextos de San Pablo, que la palabra griega πίστις, usada en el sentido de persuasión, o juicio, era equivalente a la conciencia de 1 Cor. 8,7. Santo Tomás es el primero en citar, abreviando, el texto del comentario antes indicado de Orígenes con su interpretación a favor de la conciencia [47]. Se citaban otros textos de los Padres, como el de San Jerónimo, San Basilio y San Juan Crisóstomo, San Agustín y San Juan Damasceno. Eran suficientes autoridades para representar la doctrina comun de que es obligatorio obrar segun conciencia, por lo que comete pecado todo el que obra contra su dictamen. Así lo expresaba la glosa tomada de la sentencia de Inocencio III e insertada en el *Corpus Iuris: Qui contra conscientiam agit, aedificat ad gehennam* [48].

Mas en la escolástica se planteaba esta doctrina sólo en un caso concreto, al hablar de la conciencia errónea. Santo Tomás es quizá el primero en asentar la tesis en toda su universalidad. He aquí una fórmula suya, del *Quodl.* 3 a.17: «Debe afirmarse que toda conciencia, sea recta, sea errónea; sea en objetos de suyo malos, sea en indiferentes, es obligatoria; de tal modo que quien obra contra la conciencia, peca».

También él ha elaborado la famosa prueba, desde entonces siempre repetida: La conciencia es como la promulgación de la ley divina y de toda ley objetiva a cada uno de nosotros, la aplicación de sus preceptos a ligar, como regla obligatoria de los actos, la voluntad del hombre. Pero la ley objetiva no tiene fuerza obligatoria sino por esa aplicación de la misma y divulgación a cada uno de nosotros. Solo, pues, a través de la conciencia, y por ésta, liga nuestra voluntad. En efecto, la regla o norma moral no tiene eficacia sino en cuanto aplicada. Así como el agente corporal no mueve las cosas sino por el contacto impulsivo con las mismas, del mismo modo el precepto del legislador no mueve o liga los agentes voluntarios sino por el contacto imperativo con ellos. Este contacto moral o aplicación de la ley a los súbditos es el conocimiento o conciencia de la misma. En consecuencia, «nadie es ligado por el precepto del legislador sino mediante la ciencia o noticia del mismo, de tal modo que quien no es capaz de tal conocimiento o ignora el precepto divino, no es ligado por tal precepto y éste no le obliga (*De verit.* q.17 a.3).

De esta prueba general no podrá extraerse la consecuencia desorbitada que el probabilismo le atribuye, fundándose en la sentencia citada: *Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti.* Según ellos, sólo la conciencia cierta, basada en la ciencia del precepto, obligaría: el conocimiento dudoso de la ley sería tenido por nulo. Mas todo el contexto patentiza que el término *ciencia* está empleado en un sentido amplio, sinónimo de conocimiento en general de la ley. De lo contrario, ni aun la opinión probabilísima del precepto daría a ésta valor obligatorio, porque no es *ciencia*. Lo que a todas luces contraría a enseñanzas ciertas del Angélico y a la doctrina común.

En cambio, la consecuencia evidente que el Santo mismo deduce es que la conciencia, como regla inmediata del bien moral, depende de la norma objetiva y de ella recibe toda su eficacia obligatoria. «Una es, en efecto, la fuerza obligante de la conciencia y del precepto exterior, ya que éste no liga a la voluntad sino mediante el conocimiento, y el conocimiento o conciencia sólo liga en virtud del mandato divino» [49]. La regla próxima es norma en virtud de la regla remota. La conciencia no es más que un testimonio que denuncia la obligación superior. La fuente de obligación no deriva de ella, sino de un ser superior, a quien se subordina. Como decía bellamente San Buenaventura, es la conciencia «como el pregonero de Dios y el mensajero que divulga el precepto del rey» [50].

En este sentido, todo objetivismo moral y cuidado de la verdad objetiva, de conocer y ajustarse estrictamente a la norma moral exterior que es la ley divina, es poco y es con urgencia reclamado, tanto por las exigencias racionales y de realismo de nuestra razón como por el carácter esencial de la conciencia, como regla subordinada y pendiente de la ley objetiva. Y las pretensiones, sobre todo del sociologismo moderno, que erigen la conciencia pública o social en regla de moralidad primordial y autónoma, árbitro supremo de las costumbres, no sometida a ninguna otra ley o ciencia superior, son radicalmente falsas.

b) La obligación de la conciencia errónea

Pero sobre todo en la escolástica primera se agitó la cuestión del valor obligatorio de la conciencia en torno al caso particular de la conciencia errónea. Y aun este problema sólo se abordaba explícitamente una veintena de años antes de Santo Tomás.

Es hacia 1240 cuando comenzó a plantearse el tema. Algunos maestros, como Gualterio de Chateau-Thierry, Guillermo de Alvernia y otros anteriores, enseñaban que la conciencia, como tal, no obliga, sino que se limita a promulgar la ley. Su función es la de expresar fielmente la voluntad de Dios, pues sus dictados obligan en virtud del precepto exterior. En realidad, sólo hay una causa propia de obligación, que es la ley; la

[47] Origen., *In Epist. ad Rom.* l.1 n.5; MG 14,1255. Cf. S. Th., *De verit.* q.17 a.1 arg.5, a.3 *sed contra.* Véase en Deman, O. P., *La prudence* ed.cit., p.491-6, los textos de los Padres sobre este punto y las referencias de los mismos en San Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás.

[48] In c.13 X 2.13.

[49] *De verit.* q.17 a.3

[50] *In Sent.* 2 d.39 a.1 q.3 ad 3

conciencia es simple condición *sine qua non*. Mas no está propiamente ella dotada de valor obligatorio, sino lo que hace es sugerir o enunciar una obligación que viene de fuera, del precepto divino. De aquí la consecuencia de que sólo la conciencia verdadera, que en su propia naturaleza incluye el dictamen de la ley objetiva, implicará obligación. En cuanto a la conciencia errónea que dicta algo en contra de ella, no tiene poder alguno sobre la ley divina, que le es superior. Sus dictados no obligan ni es pecado oponerse a tal conciencia; al contrario, hay obligación de liberarse del error.

Es la teoría que defendieron sobre todo los maestros franciscanos. Juan de la Rochelle y Alejandro de Hales la proponen como solución común. Distinguían los actos esencialmente buenos o malos, los actos indiferentes y los buenos y malos generalmente, según las circunstancias. La conciencia no puede prevalecer en aquella primera clase de acciones contra la ley de Dios. La conciencia que por error intima una acción esencialmente mala o prohibe otra esencialmente buena, no obliga, y sería pecado obrar según ella. Sólo obliga la conciencia errónea que preceptúa o prohibe los actos indiferentes. En ellos, como en abstenerse o no de los alimentos impuros, se ha de seguir la conciencia subjetivamente errada, no porque en sí misma obliga, sino por el desprecio a lo que se cree ser la ley divina [52].

Esta teoría es la que tiene en cuenta Santo Tomás, y la resume por una cuestión disputada hacia 1250 al plantear el caso de la conciencia errónea va desde las *Sentencias* (II dist.39 q.3 a.3) y *De verit.* (q.17 a.4). Es también, como dijimos, la única cuestión de conciencia a que da entrada aquí en la *Summa* (q.19 a.5-6). En todos los casos ha dado la misma solución, ya defendida por San Alberto Magno. Esta solución, contraria a la de la escuela franciscana, se funda en la distinción del error o ignorancia vencible e invencible.

Es cierto que en la razón pueden darse ignorancia y error invencibles de la ley divina y natural, sea acerca de numerosos preceptos, sea, sobre todo, en errores de hecho. Siempre lo ha enseñado así Santo Tomás contra el rigorismo de algunos autores de la Edad Media, como Guillermo de Alvernia, A. de Hales, Durando, etc., seguidos más tarde por el jansenismo, que negaron toda ignorancia invencible *iuris naturalis vel iuris positivo-divini*, como son las verdades y preceptos de la revelación necesarios para salvarse [53]. Ahora bien, Santo Tomás afirma:

"Una conciencia invenciblemente errónea obliga, y la voluntad, discordando de sus dictámenes preceptivos o prohibitivos, siempre es mala y peca por obrar contra conciencia" (q.19 a.5).

La tesis se hizo en pos de Santo Tomás doctrina común y hoy *teológicamente cierta*, fundada además en la autoridad del Apóstol, que condenaba en general a todo el que no procedía según conciencia con ocasión de discernir los alimentos impuros o abstenerse de las carnes sacrificadas a los ídolos [54].

El Angélico elaboraba desde las *Sentencias* la prueba irrefragable: la voluntad no tiende al bien moral sino en cuanto es presentado por la razón. Por eso, el acto bueno o malo en ella se deriva del objeto, no en

[52] Textos abundantes en O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles* t.2 c.5 p.353-406.

[53] También este punto ha sido historiado por O. LOTTIN, *Le problème de l'ignorantia iuris de Gratien à S. Thomas d'Aquin*, en *Psychologie et morale* t.3 c.10; *Principes de morale* II p.186ss.

[54] Rom 14,14-23; 1 Cor. 8,7; Gal 5,3

cuanto bueno o malo en la realidad, sino en tanto aparece como tal a la razón. Pero es bien patente que la razón puede proponer por error invencible, como bueno, un objeto en sí mismo malo, y al contrario. Por lo tanto, si la voluntad tiende al bien bajo la razón de mal, se hace mala y peca, porque desea y ama lo que es propuesto como malo. Del mismo modo, si se aparta de lo que la conciencia errónea promulga como un bien obligatorio, aunque sea en sí malo, se desvía del bien moral y peca.

Es inútil distinguir entre actos indiferentes o actos esencialmente buenos o malos. Santo Tomás propone el caso extremo de la conciencia que, por error, propone como lícito el adulterio o, en los infieles de buena fe, juzga la creencia en Cristo como algo malo; este tal pecaría abrazando la revelación cristiana. La conciencia, afirma el Angélico, obliga entonces *per accidens*, creando verdadera obligación subjetiva aun contra la ley objetiva. Y ello en virtud de esas mismas leyes divinas, falsamente invocadas por existentes. Si la conciencia me dicta como prescrito por Dios un acto que en la realidad no está, al obrar en contra de ella yo manifiesto una voluntad que se opone a lo que estimo la ley divina.

El pecado cometido al obrar contra esta conciencia errónea es de la especie y gravedad que el pecado contra la ley que por error promulga tal conciencia. En cambio, Santo Tomás ha rehusado siempre llamar moralmente buena la acción de quien, por conformarse con la conciencia errónea, quebranta materialmente un precepto objetivo; v. gr., el hereje a quien dicta su conciencia predicar contra la fe católica. La ignorancia invencible, dirá el Santo, le excusa de pecado, pues causa el involuntario [55].

La teología moral moderna, siguiendo a San Ligorio, llamará incluso a este acto positivamente bueno [56]. Es a donde llevan también los principios de Santo Tomás. «Actus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum... et non secundum materiale obiectum actus [57]. El acto interior de la voluntad puede ser formalmente bueno. Si el Angélico se contenta con decir: *excusatur a peccato*, es porque la acción externa contiene una transgresión material de la ley y, como tal, no puede decirse buena. «Bonum ex integra causa», y dicho acto, por su elemento externo, aunque material, no es bueno [58].

En cambio, la conciencia venciblemente errónea no es en ningún caso norma recta de obrar, ni aun de la moralidad subjetiva. Está fundada en ignorancia vencible, en error causado por negligencia, y tal ignorancia no hace el acto involuntario, pues es culpable en su causa. Por lo mismo, no excusa de las consecuencias malas derivadas de ella, del peligro del pecado, que implica el obrar contra tal conciencia o el conformarse a su dictamen falsamente permisivo. La voluntad es culpable, por la negligencia precedente en indagar la verdad, de los yerros y pecados subsiguientes a tal ignorancia, que pueden sobrevenir en las dos disyuntivas, y no le es lícito obrar con esa conciencia. Con todo, no está en absoluta perplejidad o necesidad de obrar mal (q.19 a.6 ad 3), pues debe deponer tal conciencia y salir del error vencible, de las dudas en que se encuentra por su culpa, antes de obrar.

[55] Q.19 a.6; *De verit.* q.17 a.4 ad 9.

[56] S. ALPHONSUS M. A LIGORIO, *Theol. mor.* l.1 tr.1 n.6. No sin que fuera duramente impugnado en esta opinión por Concina, según refiere PRÜMMER, *Theologia moralis* I n.313.

[57] *Quodl.* 3 a.27.

[58] En razón de este elemento externo, Santo Tomás afirmó incluso que no se evita el pecado: «Stante consciencia erronea, quidquid fiat, peccatum non vitatur» (*In Sent.* 2 d.39 q.3 a.3 ad 5). Cf. O. LOTTIN, *Principes de morale* I p.153-4.

Los moralistas prácticos determinan en distintas ocasiones las amplias aplicaciones de esta doctrina de la conciencia errónea, cuándo se presume buena fe e ignorancia inculpable en las conciencias y cuándo mala fe, dudas y errores infundados que, por negligencia de oportuna información o consulta, no han querido rectificarse, las cuales no eximen de las obligaciones y transgresiones subsiguientes. Incluso enseñan la conveniencia de dejar en su buena fe e ignorancia inculpable a las almas, en muchos casos de obligaciones positivas o error de hecho, para evitar pecados formales [59].

Son, en efecto, muchos los hombres que se eximen de numerosas obligaciones y de mil transgresiones formales por la ignorancia inculpable de la ley. Tal es el *gran alcance* de este principio de la conciencia o razón individual como norma constitutiva de la moralidad subjetiva. Toda ley objetiva, aun natural y divina, ha de plegar en última instancia su fuerza obligatoria al módulo de la conciencia, de la razón de cada uno, a través de la cual puede sólo ligar la voluntad. La conciencia mantiene su primacía en el campo de la moralidad subjetiva. Santo Tomás, que ha fijado estos principios, no puede ser inculpado de objetivismo moral exagerado, que algún probabilista moderno atribuye a todo el tuciorismo medieval [60]. La concepción rígida de un orden moral objetivo y de la conciencia como simple función jurídica de manifestar la obligación exterior, sólo cabe atribuirla a los primeros escolásticos, que no admitían la ignorancia invencible de la ley, o a los modernos autores que ven en la razón simple norma o criterio manifestativo de la moralidad. Santo Tomás ha proclamado una cierta relatividad de la ley objetiva, que debe plegarse al dictamen de la conciencia.

4. *La conciencia dudosa*

a) Conciencia cierta y dudosa

Mas, si la conciencia en el fondo es un conocimiento y reside en los juicios de la razón, estará sujeta a los vaivenes de la ciencia humana, dudosa y fluctuante. En el aspecto subjetivo, la conciencia habrá de admitir tantos grados y variaciones cuantos son los estados subjetivos de la mente frente a la verdad. Junto a la conciencia cierta, habrá de distinguirse la conciencia probable y la conciencia dudosa, según que el juicio de conciencia sea probable, opinativo o simplemente dudoso. Dicho estado de certeza no siempre coincide con la verdad, pues, como dijimos, existe la conciencia cierta e invenciblemente errónea.

Con todos los teólogos, Santo Tomás enseña que

Sola la conciencia cierta es norma recta de los actos humanos y no es lícito obrar con conciencia probable o dudosa.

La afirmación es, por otra parte, *sententia communis* y *teológicamente cierta*. Está fundada en el texto de San Pablo (Rom. 14,23) que establece la obligación de obrar según conciencia. Mas sólo la conciencia cierta, fundada en convicción o fe, realiza la verdadera noción de conciencia recta, regla propia y determinada del acto moral. El que discierne o duda, no obra con rectitud y es condenado por su misma conciencia dudosa. Así

[59] Véase, por ejemplo, esta casuística detallada en Billuart, *De act. humanis* diss.5; *De conscientia* a.4.

[60] Drisbois, S. I., *Pour le probabilisme:* Ephem. Theol. Lovan., 13 (1936) p.91ss.

interpretaban el texto paulino los Padres, como Orígenes en el comentario invocado por el Aquinate [61].

El santo Doctor siempre funda esta tesis en el peligro de pecado a que se expone quien obra con dudosa conciencia. Pero la conciencia recta debe de ser tal que excluya todo peligro próximo de pecado. Sólo el que obra con alguna certeza excluye este peligro, mientras que la duda incluye en sí la probabilidad libremente aceptada de la transgresión de la ley. Ello implica exponerse y consentir sin razón alguna en un peligro de pecado, queriendo así virtualmente el mal. La conciencia teórica y prácticamente dudosa no puede ser norma prudente y recta de obrar (*Quodl.* 8 a.13).

También el Angélico reconoce, con todos los autores católicos, que para el dictamen de la conciencia no siempre se requiere certeza perfecta. El sabe muy bien que el conocimiento moral no se adapta a ese tipo de certeza plena, por la índole misma de las verdades morales, que «en universal son inciertas y variables, pero mucho más si se quiere descender al conocimiento de los singulares concretos donde se da la acción» [62]. La misma contingencia de estos objetos y casos particulares no permite una apreciación fija y cierta de los hechos y de las reglas de obrar en ellos. Por eso ha de repetir con Aristóteles: «Certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum modum proprium» [63], y la certeza propia de las materias morales que versan sobre singulares contingentes es la certeza práctica o prudencial. Es decir, según el Angélico, el juicio moral de los actos singulares, que no ha de ser uniforme para todos los casos, sino ha de determinarse según las varias circunstancias, «se encomienda a la estimación de la prudencia» [64].

Santo Tomás llama a esta certeza moral mínima «probabilis certitudo quae ut in pluribus veritatem attingit, etsi in paucioribus a veritate deficiat» [65]. Y lo propio de esta *certitudo prudentiae* es que «no excluye toda solicitud» o temor de error [66]. Esta descripción del Angélico concuerda con la certeza *late dicta* de los autores modernos, equivalente a la *opinio probabilissima, unicae probabilis,* o *notabiliter probabilior*. De todos estos grados se admite, con sentencia unánime y segura, contra el tuciorismo rigorista condenado por Alejandro VII (D 1293), que deben equipararse a la certeza moral práctica y constituyen norma recta y prudente de conciencia [67]. Tal certeza puede darse tanto en verdades especulativas que se refieren a la licitud o ilicitud de un acto en universal como, sobre todo, en las de índole práctico o en los actos singulares, si bien es cierto que otras muchas verdades y juicios morales gozan de certeza moral perfecta [68].

[61] Origen., *In ep. ad Rom.* l.10 n.5 (MG 14,1255): «Quia qui hoc modo discernit, hoc est, qui dubitat utrum vere mundum sit an immundum quod sumit, iste ex ipsa animi sui dubitatione conscientia arguente damnatur. Causam quoque huius damnationis exponit dicens: quia non ex fide sumitur sed utique ex dubitatione». Como indicamos en la nota 47, son varios los lugares del Angélico en que cita *ad sensum* esta autoridad *de Orígenes*.—Cf. S. Augus., *De bapt. contra Donat.* c.5.

[62] *In Ethic.* 2 l.2 n.259. Cf. *Quodl.* 3 a.11.

[63] Arist., *Ethic.* c.1,4 (Bk 1094b12); S.Th., *In Ethic.* 1 lect.3 n.33; 2-2 q.47 a.9 ad 2.

[64] *In Ethic.* 3 lect.2 n.399. Cf. textos en nota 62.

[65] 2-2 q.70 a.2.

[66] 2-2 q.47 a.9 ad 2.

[67] Merkelbach, *Theologia moralis* II n.79-82.

[68] A. Peinador, *De iudicio conscientiae rectae* (Madrid 1941) p.49. La misma *fides humana,* o creencia y fe al testimonio de los hombres, base de toda la vida social, no se basa en asentimiento firme de certeza, y constituye sólo una *opinio vehemens*. Se equipara también a la certeza práctica y es norma segura de obrar. Así, los simples fieles se dirigen suficientemente y con conciencia segura por las respuestas del párroco o confesor. Sólo la fe en un testimonio seguro y evidente, como la fe de la historia crítica, puede equipararse a una certeza moral perfecta.

La conciencia sobre dicha certeza formada no excluye todo temor de error, pero sí toda duda prudente, aun especulativa, ya que lo contrario se basa en leve e infundada probabilidad. Y puede reducirse a certeza práctica o refleja perfecta en virtud de los principios superiores del obrar prudente: con ligera duda sobre la legitimidad del superior, es para mí prácticamente cierto que debo obedecer. Es probable que el acusado sea reo, pero ciertamente el juez no le puede condenar con tales pruebas dudosas.

b) Formación de la conciencia prácticamente cierta

Pero el hombre no siempre puede llegar a una certeza directa, siquiera sea de ese género imperfecto, de la norma de obrar objetiva. Los estados de probabilidad o duda absoluta son, por desgracia, frecuentes respecto de lo que debemos hacer, respecto de la licitud o ilicitud de nuestros actos singulares.

Según ya dijimos y es principio común, en tales circunstancias de incertidumbre no es lícito obrar con una conciencia probable o dudosa. Dicha conciencia dudosa no es norma segura de acción, porque, en todo caso, nos expone a peligro de pecado. Urge, pues, salir de la duda, cerciorarnos de si es de verdad lícito o permitido poner esta acción, omitir aquella obra. Una diligente indagación no ha aclarado las dudas, y ya no es tiempo de ampliar las consultas, porque la elección urge y hay necesidad de resolverse en uno u otro sentido. Tales son los casos de duda o probabilidad especulativa, en que los principios superiores de la prudencia dictan que debe llegarse a una certeza indirecta o refleja, a una seguridad práctica o prudencial de que, obrando de este o aquel modo, a pesar de las dudas teóricas, no hay pecado.

Pero ¿de qué modo se ha de proceder en tales dudas? ¿Eligiendo siempre lo más seguro y alejándose de todo peligro, aun dudoso, de transgresión de la ley? Tal sería el tuciorismo más absoluto y rigorista, que supondría una carga intolerable para las conciencias. Está, además, hoy día en el campo católico universalmente abandonado, como norma de conducta obligatoria, aun el tuciorismo mitigado, según el cual no es lícito seguir una opinión contraria a la ley si no es probabilísima.

Los moralistas han seguido, pues, en la solución de las dudas de conciencia, vías de mayor libertad, apelando a algunas fórmulas o principios generales, pero reflejos, de conducta, con los cuales afirman que se puede obtener la certeza indirecta deseada, o seguridad práctica, aun persistiendo las dudas teóricas. Tal es el origen de los llamados *sistemas morales*, que aparecen en el siglo XVI con la evolución y progreso de la *casuística* moral. Se llaman tuciorismo, probabiliorismo, equiprobabilismo, probabilismo puro, probabilismo laxista y el reciente compensacionismo [69]. Su diferencia es de grados de mayor o menor libertad, según se invoque uno u otro axioma como principio único y universal para la solución de todos los casos dudosos.

Bien es verdad que la Iglesia ha dejado en libertad teórica de defenderlos, puesto que no ha condenado *como falsos* ni ha proscrito sino los

[69] Véase el resumen de los distintos sistemas morales en los manuales de teología, sobre todo en Prümmer, *Manuale de theologiae mor.* I n.337-352; Merkelbach, *Theol. mor.* II n.77. Ultimamente, entre nosotros, A Peinador, *Cursus theol. mor.* t.2 *De virt. theol. et prud.* (Madrid 1950) n.526ss.

dos extremos más viciosos, el tuciorismo rigorista y el laxismo [70]. Pero otra es la cuestión de aplicación práctica de los mismos con garantías y seguridad moral de acierto, y, sobre todo, la cuestión de la verdad, que no estará en todas esas posiciones y opiniones morales divergentes. ¿Existe conformidad entre ellos, o alguno de ellos, y las enseñanzas o los principios morales de Santo Tomás? ¿Cómo hemos de enjuiciarlas dentro de la trayectoria tomista?

c) La probabilidad y la duda

Existen ya divergencias en el concepto mismo de estos estados de la mente que determinan la conciencia probable y dudosa, sobre todo en la idea de la opinión.

Clásicas son, y admitidas por todos, tanto la enumeración de los estados subjetivos de la mente ante la verdad como las fórmulas de definición de los mismos dadas por Santo Tomás siguiendo a Alberto Magno: *Certitudo, opinio, suspicio, dubium* [71]. La *fides* es un estado subjetivo especial según el famoso análisis del Aquinate (2-2 q.2 a.1), que participa del asentimiento firme de la certeza y la actitud fluctuante e indeterminada de los otros estados—*cogitatio*—por la inevidencia del objeto.

La *opinión* es el asentimiento de la razón a una verdad u objeto con temor de errar: *cum formidine alterius*. En él existe un juicio formado y adhesión a la verdad, pero sin la determinación plena ni firmeza de adhesión propia de la certeza, porque la mente aun fluctúa hacia la parte contraria. Un grado inferior lo constituye la *suspicio*, en que el ánimo levemente se inclina y asiente más a una opinión que a su contraria: *in unam partem magis declinat aliquo levi signo*. Mas en la duda, según el Angélico, no hay aún asentimiento, sino suspensión del juicio y pura deliberación inquisitiva. La razón es la carencia de motivos para asentir a uno de los extremos, si es la duda negativa o bien la igualdad de razones por ambas partes, si es duda positiva [72].

Pero volvamos a la opinión. El objeto de este asentimiento opinativo es lo *verosímil, la proposición probable*. Recientemente, un fuerte grupo de autores tomistas ha puesto de relieve la concepción diferente de este asenso de probabilidad en Aristóteles y Santo Tomás, con toda la corriente tradicional, y en los moralistas modernos [73]. Aristóteles había definido ya la verdad probable como aquello que aprobamos con nuestro juicio y merece nuestro asentimiento. «Lo que así es aprobado por todos o los más, y esto los más sabios y más conocidos» (*Top.* I c.1).

[70] Prop.3 de Alejandro VIII (D 1293); proposiciones condenadas por Inocencio XI (D 1151-1165).

[71] Santo Tomás ha formulado de un modo igual y constante estas definiciones en sus obras: *Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 q.ª3 sol.1; *De verit.* q.14 a.1; 2-2 q.2 a.1. Y se inspira en San Alberto Magno, *Summa de creaturis* p.2.ª p.53 a.1: Borgnet, 35,447. Sólo que San Alberto tiene la *ambiguitas* en lugar de la *suspicio*.

[72] Cf. *Sent.* 3 d.23 q.2 a.2 q.ª3 sol.1: «Quia ad utramque partem (rationem habet) sed aequalem, quod dubitantis est, tunc nullo modo assentit, cum nullo modo determinetur eius iudicium».

[73] L. M. Régis, O. P., *L'opinion selon Aristote* (París 1935) p.185ss.; Richard, O. P., *Le probabilisme moral et la philosophie* (París 1922); *Etudes de théologie morale* (París 1933) p.177ss.; Th. Deman, O. P., *Notes de lexicographie phil. médiévale. Probabilis:* Rev. de Scienc. Phil. et Théol., 22 (1933) p.260-290; Gardeil, O. P., *La certitude probable:* Rev. de Scienc. Phil. et Théol., 5 (1911) p.237-266.441-485; E. Janssens, *Cours de morale générale* (Louvain 1926) t.2 p.103ss.; A. Peinador, C. M. F., *Curs. theol. mor. De virt. theol. ac prudentia* t.2,1.º n.490ss.; O. Renz, *Der Einfluss des Willens und der Tugend auf die Wahrheit und Sicherheit des Gewissens* (Münster 1913) p.272-7.

Ahora bien, esta aprobación no puede merecerla sino la *opinión* absolutamente probable o relativamente *más probable* que su contraria. De ahí una consecuencia importante. La verdadera opinión deberá ser *única* en cada materia y será acerca de lo más probable o de la parte sólida y únicamente probable. El entendimiento no se determina sino por razones más verosímiles y fuertes, y, ya determinado por ellas, no puede asentir con probabilidad a la sentencia contraria. Santo Tomás incluso enseña que en el asenso opinativo, *ratio totaliter declinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius* [74]. Mas, si la razón pudiera indiferentemente asentir a una y otra contradictoria, no tendría sentido ese inclinarse totalmente y determinarse a una parte; sería más bien suspensión fluctuante del asenso y simple duda.

Es patente la deducción lógica de este concepto tradicional de opinión para la solución de las dudas de conciencia en el concurso de diversas probabilidades: *El juicio opinativo es la norma recta y prudente de conciencia* en tal caso y *corresponde sólo a la opinión más probable* o únicamente probable. Es que lo menos probable, en concurso con lo más, pierde su sólida probabilidad, pues no puede motivar un asentimiento opinativo. La inteligencia ha prestado su asenso y juicio, fundada en razones más sólidas, y no puede razonablemente disentir de ello e inclinarse a lo menos probable sin renunciar a sus propias leyes e inclinación a la verdad. La norma recta y prudente de conciencia sólo corresponde a ese juicio opinativo de lo más probable. Así, con los autores probabilioristas y equiprobabilistas, casi todos los teólogos clásicos partidarios de ese concepto tradicional de opinión [75].

Los probabilistas modernos disienten de esta idea tradicional y creen que, «junto a esta concepción estricta de lo probable y de la opinión, en la actualidad se ha hecho común una noción menos rigurosa: al lado de la probabilidad única, la idea de las probabilidades simultáneas» [76]. La noción antigua sólo correspondería a la *opinio vehemens*, o que goza de un gran exceso de probabilidad sobre su contraria, la cual es dada por todos como prácticamente cierta y norma segura. Pero, en el concurso de opiniones de diversa probabilidad, ambos extremos, tanto lo más como lo menos probable, gozan de probabilidad y pueden motivar un asentimiento opinativo. Se apoyan en la doctrina de Santo Tomás, según la cual todo asentimiento a verdades inevidentes es libre e imperado por la voluntad aun en la línea de *especificación*, la cual puede suspender el juicio y mover a considerar las razones menos graves, pero aun serias y verosímiles, de la otra alternativa, inclinándose voluntariamente a ellas. Sólo hay determinación estricta en el caso de certeza y ante la verdad evidente [77].

Ciertamente, los probabilistas son libres de crear esta noción más amplia, la cual ya no corresponde a la *opinio* clásica, sino equivale a la antigua idea tomista de *suspicio*. Por eso para el probabilismo ya no se distingue mucho el juicio opinativo de la duda; es un *dubium late dictum*. Su objeto ya no será lo únicamente probable, basado en el exceso de razones sobre la parte contraria, sino diversas sentencias con leve exceso de probabilidad entre sí, *fere aeque probabiles*. Esta igual-

[74] *In Poster Analyt.* l.1 lect.1 n.6.

[75] A. PEINADOR, C. M. F., *Cursus theol. mor.* t.2,1.° n.495-512; *De iudicio rectae conscientiae* n.586s.

[76] O. LOTTIN, *Principes de morale* I p.207ss.; VERMEERSCH, *Theologiae moralis principia* I 313ss.; MONS. LANZA, *Theologia moralis* I n.338.

[77] Quien mejor ha defendido esta noción probabilista de opinión, apoyándola en Santo Tomás, es MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.73s.

dad de probabilidades, de motivos en pro y en contra, para Santo Tomás sólo engendraba duda y suspensión del juicio.

La doctrina invocada de Santo Tomás es sólo parcialmente verdadera. El Angélico, es cierto, ha enseñado que toda adhesión a una verdad inevidente, propia de la fe y de la opinión, es libre, aun en el orden de especificación. Cuando el entendimiento no es determinado con certeza por el objeto, por los motivos suficientes del mismo, asiente libremente, inclinándose por voluntaria elección a dicho objeto [78]. La voluntad es, pues, libre de suspender tal asentimiento de opinión. *Pero no añade* el Angélico que pueda prestar la razón igual asentimiento a la sentencia contraria, menos probable. Insiste, al contrario, en que sólo hay zozobra o duda de la otra alternativa, *cum formidine, cum dubitatione oppositi* [79].

Por eso no negamos que, en absoluto, pudiera la voluntad imponer el asentimiento a la parte contraria, carente de probabilidad o menos probable [80]. Pero sería *asentimiento irracional* y violentando la inclinación natural del entendimiento hacia lo verdadero más verosímil. Tal no podría ser un genuino asentimiento de opinión. Y, en todo caso, el único *juicio moral práctico, seguro y razonable*, que responde a la *conciencia recta*, es el de la opinión que versa sobre la mayor probabilidad. La consecuencia a favor del probabiliorismo queda intacta y no ha sido desvirtuada por esta noción más amplia de lo probable.

d) El tuciorismo de Santo Tomás

Según dijimos, los sistemas morales como métodos de resolver todos los casos de conciencia dudosa apelando a un axioma o principio universal, por el que se obtendría la certeza práctica o indirecta, necesaria para obrar con rectitud, sólo aparecen en el siglo XVI. En la escolástica de la Edad Media no se conocía esa panacea universal de un principio reflejo capaz de resolver con plena seguridad y libertad todas las dudas. Se propendía más a un sano objetivismo, a investigar y respetar con escrupulosidad los fueros de la verdad objetiva.

Sin embargo, los escolásticos de la Edad Media también plantearon el problema de las dudas de conciencia, conociendo y empleando algunos principios reflejos en casos particulares, sin erigirlos en sistema para resolver todas las dudas. Desde luego, no estaba en vigor ni era conocido el principio probabilista de libertad: *Lex dubia non obligat*. Se aplicaba el principio de la posesión y otras presunciones y reglas jurídicas de interpretación, que luego formarán las 88 *Regulae iuris*, ya en vigor bajo Bonifacio VIII.

Pero sobre todo apelaban para resolver las dudas de conciencia al principio tuciorista. Como lo han probado los historiadores de esta cues-

[78] 2-2 q.1 a.4: «Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio». Cf. 1-2 q.17 a.6.

[79] Cf. el texto anterior y *De verit.* q.14 a.1; *Quodl.* 8 a.13.

[80] Esta posibilidad se indica en el texto de 1-2 q.17 a.6. Adviértase que no se trata del juicio de elección, en que la voluntad puede doblegar plenamente la razón a la estimación de cualquier bien menor como conveniente para mí en estas disposiciones, sino del juicio anterior, aún en parte especulativo, fundado en los derechos de la verdad y suficiencia de motivos objetivos. Este no se halla totalmente a merced de la voluntad y de las disposiciones subjetivas, como quería P. ROUSSELOT, S. I., *Quaestiones de conscientia* (París 1937) p.60ss.

tión [81], los teólogos de la Edad Media entran en la gran corriente tuciorista de la época. Numerosos textos del derecho, fundados en decretales de Clemente V, Inocencio III y Honorio III, resuelven casos de duda en forma tuciorista [82]. Y ya desde E. Langton y Godofredo de Poitiers se invocaba el fundamento tuciorista de que no es lícito exponerse a peligro de pecado: *Cum dubitat, tenetur abstinere, quia non debet committere se discrimini in dubiis.* Guillermo de Auxerre, el de Alvernia y los primeros maestros franciscanos aplican la misma solución tuciorista no sólo a los casos de simonía, sino a todas las dudas de pecado mortal: *Si quis dubitat de aliquo an sit mortale et facit illud, peccat mortaliter.* Es decir, deberá obrar lo seguro y no exponerse a hacer lo que duda sea pecado [83].

Sin embargo, el sentido de esa «regula magistralis»: *In dubiis pars tutior est eligenda,* no siempre es el tuciorismo absoluto, sino tiende más bien a ser el de un tuciorismo probabiliorista. Así expresamente Guillermo de Auxerre [84]: La regla magistral se referiría a los casos de duda estricta o vehemente, en que hay más razones, o al menos es igualmente probable que es mortal. No así cuando es más probable, aunque no cierto, que sea lícito. Al menos, San Alberto Magno así la interpreta y ha enunciado expresamente el probabiliorismo [85].

Tal aparece también el sentido de la regla en egregios sumistas posteriores, como los dominicos Juan Nyder, Bartolomé Fumi y, sobre todo, San Antonio de Florencia. La regla de elegir lo más seguro en caso de duda, decía éste, no obliga, ni hay pecado, cuando se obra contra tal duda fundándose en razones más probables que la duda opuesta [86]. Y el mismo Medina, al inaugurar el probabilismo, citará en contra suya y a favor de la opinión más probable a Silvestre, Conrado, Cayetano y Soto [87].

Vengamos, por fin, a Santo Tomás. El santo Doctor no ha planteado el problema general de la conciencia dudosa, si bien ha propuesto diversos casos particulares de dudas de conciencia. En todos ellos, afirman sus historiadores Th. Deman y O. Lottin [88], el Angélico se mantiene dentro de la solución tuciorista tradicional. Ante todo plantea el caso

[81] El principal historiador de este tema es el P. TH. DEMAN, O. P., en su monumental estudio *Probabilisme* (Dict. de Théol. Cath., 13 [1936] col.417-619). Asimismo, LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* t.2 p.407ss. Otro importante estudio histórico del probabilismo desde el punto de vista probabilista es el de los PP. J. BLIC, S. I., y A. VERMEERSCH, S. I., *Probabilisme:* Dict. Apolog. de la Foi Cath., 4 (1922) col. 301-361. Véase un reciente resumen de los sistemas morales en MONS. LANZA, *Theol. mor.*, I n.334-381.

[82] Textos en DEMAN, art.cit., col.422-3.

[83] O. LOTTIN, o.c., p.408-413.

[84] De ser auténtico el texto del mismo citado en PRÜMMER, *Man. theol. mor.* I n.345.

[85] Según ha probado O. LOTTIN, *Psychologie et morale* cit., 414, contra el P. DEMAN. El texto de la *Summa de creaturis* (II q.72 a.2,3.°: Borgnet, 35,600) dice: *(Conscientia) non obligat ad faciendum, nisi sit opinatum vel creditum vel scitum id quod est in conscientia.* En donde la *opinio* tiene claramente el sentido clásico de asentimiento a lo más probable y verosímil o únicamente probable, como aparece en el contexto

[86] S. ANTONINUS, *Summa moralis* p.I.ª tit.3 c.10. Textos de los otros sumistas en A. LANZA, *Theol mor.* I n.373.

[87] BARTH. MEDINA, *Exposit. in 1-2* q.19 a.6: ed. Salmanticae 1582, fol.308; SOTO, *De iustitia et iure* l.3 q.6 a.5 ad 4.

[88] Hay algún caso de *dubium iuris,* como es la duda concerniente a la intención del legislador al dar su ley (1-2 q.96 a.6 ad 2). Los restantes casos son la duda sobre la legitimidad de la excomunión *(Quodl.* 4 a.14), la duda sobre la causa excusante del ayuno eclesiástico (2-2 q.147 a.4), la duda sobre el ayuno y estado de gracia requerido para celebrar la misa (3 q.83 a.6 ad 2). Cf. TH. DEMAN, *Probabilisme* art.cit., col.423-6; O. LOTTIN, *Psychologie et morale* cit., p.415.

común de la acumulación de beneficios *(Quodl.* 8 a.13). Siendo las opiniones dudosas en esta materia, la cuestión práctica depende de la conciencia del poseedor. Persistiendo en tal conciencia dudosa, éste pecará poseyendo varias prebendas: «Si manente tali dubitatione plures praebendas habet, periculo se committit, et sic procul dubio peccat». De igual suerte, e invocando el mismo principio de peligro de pecado, resuelve el caso general de la duda sobre el pecado mortal cometido [89]. Y, asimismo, Santo Tomás resolverá en sentido tuciorista otros varios casos de dudas de conciencia a través de sus obras.

De todos ellos podemos también hacer notar que se trata de un tuciorismo *probabiliorista;* es decir, que la solución de tales dudas en favor de la parte segura procede en el supuesto de un concepto de duda estricta con probabilidad igual o mayor por la parte del pecado. Dicha interpretación está basada en su doctrina de la *opinio probabilis,* la cual, como ya expusimos, se refiere siempre a lo más probable y constituye norma prudente y moralmente segura de obrar. Parece claro, por lo tanto, que las dudas resueltas por el Angélico en favor de lo más seguro son dudas estrictas y puramente probabilistas [90].

Bueno será, además, observar, con el P. Gardeil, que «la psicología de la elección, tal como la entienden Santo Tomás y los tomistas, corresponde al probabiliorismo», ya que, como la voluntad al bien prácticamente mejor, así el juicio de la razón se inclina por su naturaleza a lo más razonable y verosímil [91]. En todo caso, para nada favoreció el probabilismo, como contra algunos autores probabilistas vamos a tener ocasión de mostrar

e) LA CRÍTICA DE LOS SISTEMAS MORALES

Tratemos de enjuiciar brevemente, a la luz de estos datos de la tradición antigua y de Santo Tomás, las nuevas soluciones de la conciencia dudosa, o sistemas morales, que desde el siglo XVI son objeto de tantos debates entre los moralistas prácticos. Todo su valor estriba en el principio reflejo sobre que se erigen; pues, si el principio no goza de certeza en sí mismo, en vano es invocado para apoyar sobre él ese necesario tránsito de la duda especulativa a la certeza práctica. Todo quedará incierto y en el aire, tanto la verdad teórica como la conducta práctica. Nos limitamos a los sistemas comúnmente recibidos como lícitos.

EL PROBABILISMO.—Es la posición más generalizada y común entre la multitud de autores y manuales modernos. El probabilismo enseña el principio de plena libertad en las dudas de conciencia, de seguir cualquier sólida probabilidad en contra de la ley, según el axioma: *Lex dubia non obligat.* ¿Qué decir del valor de este principio?

A la luz de los principios tomistas, el axioma probabilista *no está basado en ningún fundamento sólido.*

Ante todo, porque tiene en contra suya toda la tradición antigua.

[89] Sent. 4 d.21 q.2 a.3 ad 3; d.38 q.1 a.3 q.ª1 ad 6.

[90] No sólo en la teoría general de la opinión, sino en textos concretos explícitos reconoce el Angélico que la opinión es norma segura de conciencia aun en contra de la ley *(Quodl.* 8 a.13): «Ex conscientia autem obligatur aliquis ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario eius quod agit, sive habeat opinionem cum aliqua dubitatione».

[91] A. GARDEIL, O. P., *Election:* Dict. de Théol. Cath., t.4 (1911) col.2250. Asimismo, R. BEAUDOUIN, O. P., *Tractatus de conscientia* (París 1911) p.77; E. JANSSENS, *Réponse a un plaidoyer probabiliste:* Rev. Néoscolastique de Philosophie, 23 (1921) p.267-289.363-377.

Como hemos indicado, ni en los textos canónicos o jurídicos, ni en las Decretales, ni en los teólogos y sumistas medievales, se emplea nunca el principio *lex dubia non obligat*. Se aplicaban las reglas jurídicas de la posesión y varius presunciones, y sobre todo el principio general tuciorista, *in dubiis tutior pars eligenda*, puesto que, afirmaban unánimes, el obrar contra la ley dudosa implica siempre exponerse a un peligro de pecar. Mas la moral católica condena siempre como malo y pecaminoso exponerse sin motivo y causa suficiente al peligro de pecar.

Esta tradición antigua debe tener su peso, y por ello creemos que sigue en todo su valor la observación de Prümmer: «Parece peligroso aplicar un sistema que durante dieciséis siglos fué desconocido en la Iglesia. Pues es increíble decir que todos los antiguos sumistas y confesores hubieran errado en la solución de las dudas prácticas». Y es que, en rigor, como aparece en toda su historia, el probabilismo no ha recibido ninguna aprobación positiva del magisterio de la Iglesia, y sí diversas admoniciones y proscripciones de sus excesos por numerosos pontífices. «A lo sumo debe decirse que la Iglesia tolera el probabilismo» [92].

Igual falta de consistencia aparece en los fundamentos racionales. Desde Suárez arguye el probabilismo diciendo que «la ley no obliga si no es suficientemente promulgada». Ahora bien, la ley dudosa no está suficientemente promulgada y no puede, por lo tanto, producir obligación subjetiva.

En prueba de la segunda premisa, los probabilistas recurren siempre al famoso texto de Santo Tomás: «Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti» (*De verit.* q.17 a.3). San Alfonso M. de Ligorio es quien primero lo aduce, interpretando la *scientia praecepti* en sentido literal de *notitia certa* y asegurando con insistencia que Santo Tomás es el primer defensor del principio probabilista. El razonamiento es entonces claro: si el conocimiento cierto de la ley es condición necesaria y como promulgación esencial para que la ley obligue a cada uno, el precepto dudoso es incierto; no reúne esa condición y equivale a precepto ignorado. Por lo mismo, debe tenérsele «por precepto nulo», añade Vermeersch, y de un precepto así, aunque existiera objetivamente, no debemos cuidarnos ni nos puede poner en peligro de pecar [93].

Nuestra respuesta es, ante todo, que Santo Tomás nunca ha entendido el citado texto en sentido probabilista. O. Lottin, partidario del probabilismo puro, concluye, no obstante, del análisis histórico del pasaje: «El historiador debe tener por cierto que Santo Tomás ni fué probabilista en teoría ni en la práctica ni para nada aplicó tal axioma a la solución de las dudas» [94]. En efecto, el Angélico intenta demostrar de un modo general que la ley objetiva sólo obliga mediante el conocimiento de la misma, es decir, a través de la conciencia. La *scientia praecepti* significa simplemente la conciencia, o, como él mismo se interpretaba un poco antes, *scientiam largo modo acceptam pro quacumque notitia,*

[92] PRÜMMER, *Man. theol. mor.* I n.350. Véase en el mismo autor (n.345ss.) el resumen histórico de estas vicisitudes y declaraciones de la Iglesia en torno al probabilismo.

[93] SUÁREZ, *De bonit. et malit. hum. act.* disp.12 sect.5 n.7; sect.6 n.8; S. AL. M. DE LIGORIO, *Theol. mor.* l.1 tr.1 n.59-60: ed. Gaudé, p.29s.; VERMEERSCH, *Theol. mor.* I n.340.

[94] O. LOTTIN, *Principes de morale* II p.182; A. PEINADOR, *De iudicio conscientiae rectae* cit., p.113. No obstante, recientes probabilistas siguen empeñados en atribuir el probabilismo a Santo Tomás. Cf. M. LÓPEZ, S. I., *Thesis probabilismi ex S. Thoma demonstrata:* Periodica de re Morali, 25 (1936) p.38-50.118-127; 26 (1937) p.17-33.

secundum quod omne quod novimus... scire dicimus [95]. Como aparece por todo el contexto precedente y subsiguiente, el término *scientia* es entendido no como *cognitio certa*, sino por *simplex notitia*, y Santo Tomás para nada aborda en el artículo el problema de los grados de este conocimiento, ni menos del conocimiento dudoso de la ley. No cabe duda ninguna, por lo tanto, de que la interpretación probabilista no la enseñó Santo Tomás.

En sí misma, la argumentación citada es también inconsistente. En ella son confundidos todos los grados del conocimiento que no sean la certeza con la pura ignorancia. En tal posición ni aun la ley conocida como muy probable obligaría, pues sería equivalente a ley ignorada. Pero es bien patente que ni la duda positiva ni menos la mayor probabilidad y opinión deben identificarse con simple ignorancia; han de producir, pues, efectos distintos en orden al valor obligatorio de la ley.

Ni, por lo mismo, es verdad que la ley probable o dudosa sea una ley no promulgada. Esta idea de Suárez y San Ligorio es ya rechazada por los modernos probabilistas. «La promulgación, acto del legislador, es un carácter objetivo de la ley, anterior al conocimiento del sujeto e independiente de él» [96]. La ley natural ya está promulgada en la razón del hombre y vigente en todo ser racional. El conocimiento es sólo condición necesaria para que la eficacia de la ley sea aplicada a tal sujeto y tenga fuerza obligatoria en él. Y la condición que no se cumple con plenitud, no parece que destruya toda la eficacia de la causa.

Por eso los tomistas resuelven esta aporía diciendo que la *obligación de la ley* en cada sujeto *depende del grado de conocimiento*. Una ley perfectamente conocida, obliga perfectamente. Pero otra ley, imperfecta y dudosamente conocida, no pierde toda su fuerza obligatoria. Según el símil de Santo Tomás, un agente material, como el fuego, aplicado a otro cuerpo con un contacto imperfecto, producirá su efecto en él, aunque más débil. De igual suerte, la ley moral imperfectamente conocida contiene virtud obligatoria en grado imperfecto, es decir, tiene *eficacia cierta* de poner al hombre en peligro de transgresión de la ley y de urgir, por lo tanto, la ley superior y universal de la prudencia, que manda evitar todo peligro de pecado [97].

Todo lo expuesto y rechazado constituye, sin embargo, el argumento central en favor del probabilismo, o mejor, según su gran defensor O. Lottin, el argumento único [98].

[95] *De verit.* q.17 a.2 ad 2.

[96] DEMAN, *Probabilisme* art.cit., col.583.

[97] Cf. PEINADOR, *Cursus theol. mor.* II n.538.

[98] O. LOTTIN, *Principes de morale* I p.222.228. El mismo autor, probabilista puro, rechaza, sin embargo, otras formas de argumentación de los probabilistas. Como argumento subsidiario es aducido el «probabilismo jurídico», establecido para las leyes eclesiásticas por el CIC (cn.15) en los casos de *dubium iuris*. Pero aun los más fervientes probabilistas no ven en ello sino una confirmación muy indirecta del probabilismo moral; así L. RODRIGO, S. I., *De relatione inter probabilismum iuridicum statutum in cn.15 CIC et probabilismum moralem:* Miscelánea Comillas, I (1942) p.85-129. Para los más, dicha disposición del Código ni confirma ni desautoriza el probabilismo moral (REGATILLO, *Inst. Iur. Can.* I n.88). Más bien ha de tenerse como adversa al mismo, ya que, de ser válido el principio *lex dubia non obligat*, ante la razón natural, por fuerza tendría alcance universal, y el legislador positivo no podría restringirlo, como lo hace, al *dubium iuris*. El canon 15 se explica suficientemente por una disposición del legislador eclesiástico, que ha querido que así obliguen sus leyes; y en tal caso no puede hablarse de probabilismo jurídico, pues que entonces no existe la duda subjetiva. La orientación probabilista del mismo está contrapesada por otros cánones, que afirman la validez de la ley en casos de duda. Así los cánones 6, 23 y 1076, § 3, tratándose justamente de casos de derecho natural, y el canon 2219. Cf. A. PEINADOR, *Cursus theol. mor.* II n.540-43.

Pero, además, debe añadirse en contra del mismo su falta de universalidad, puesto que la Iglesia ha restringido el empleo del probabilismo, el cual, según las diversas proposiciones condenadas, no es lícito aplicar en las *cuatro conocidas materias:* 1. En el uso de los medios necesarios para salvarse (D 1154 1171).—2. Tratándose de la validez de los sacramentos (D 1151).—3. En materia de justicia cuando es cuestión del derecho cierto de un tercero (D 1126 1152).—4. En la obligación cierta de conseguir un bien espiritual o de evitar un grave daño, propio o ajeno.

Los probabilistas tratan de dar distintas explicaciones a esta anomalía del principio de la ley dudosa, que, si es en sí mismo verdadero y válido, debería aplicarse a todos los casos de conciencia dudosa. La más común es la de Vermeersch y sus seguidores, inspirada en Suárez. El principio «la ley dudosa no obliga», sólo tiene aplicación a los casos de *dubium iuris.* En la probabilidad de hecho no pueden resolverse las dudas directamente por ese principio, pues que la ley que ha de aplicarse a esos hechos subsiste. Y en los casos precedentes, en que la Iglesia ha condenado el empleo del probabilismo, tendríamos simples casos de *dubium facti* [99].

Pero los probabilistas puros protestan contra esta arbitraria e indebida restricción del principio a un solo sector de las dudas. Y con todos los demás moralistas sostienen, justamente, que «la duda positiva de hecho se ha de resolver por el mismo principio que la duda positiva de la ley» [100]. Así procedieron los autores clásicos, que no distinguían, en sus métodos de resolver sus dudas, las de hecho de las de derecho. Y, en efecto, *toda duda de hecho hace incierta y dudosa la ley en su aplicación y alcance a aquel caso* [101]. Al fin, el mismo Vermeersch y los suyos vienen a concluir, a la vuelta de sus alambicadas distinciones, que, cuando no media ley superior de caridad, de religión o justicia que obligue a precaver el peligro de pecado, aun material, como en las cuatro materias citadas, la probabilidad de hecho se convierte en probabilidad de derecho y se resuelve también por el principio de la ley dudosa. Y ¿de dónde han sacado que sólo algunas virtudes y en algunos casos—los de proposiciones condenadas por la Iglesia—obligan a evitar el peligro del pecado contrario y no todos los preceptos y virtudes?

Concluyamos, pues, que el principio y la solución probabilista carece de todo fundamento sólido y no puede llevarnos a una certeza práctica y seguridad de obrar moral, porque él mismo es incierto.

EL EQUIPROBABILISMO.—Digamos sólo breves palabras de esta solución intermedia entre el puro probabilismo y el probabiliorismo. El sistema de San Alfonso recorre con el probabiliorismo la mitad del camino. Sostiene que, en concurso de diversa probabilidad, sólo la «opinión» auténtica, la de lo más probable, es norma segura de conciencia en contra de la obligación dudosa, y nunca es lícito seguir la opinión menos probable. Mas, en caso de duda estricta por igualdad de razones, distingue: Si la duda es de la existencia de la ley en general, el hombre queda en libertad en virtud del principio de posesión. Mas, si la ley ciertamente existía y la duda es de su cesación, de su aplicación a un caso concreto, en tal caso posee la ley y obliga.

Esta solución intermedia se apoya, pues, en el principio de la posesión: *In dubio, melior est conditio possidentis.* Era la *regula iuris* 65,

[99] A. VERMEERSCH, S. I., *Theol. mor.* I n.350. En esto ha sido seguido por MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.90-94; MONS. LANZA, *Theol. mor.* I n.383.

[100] O. LOTTIN, *Principes de morale* I p.222-3, quien se apoya en TH. BOUQUILLON, *Theol. mor. fundamentalis* (1903) p.559; ROLLAND y otros diversos autores.

[101] L. FANFANI, *Theol. mor.* I (Romae 1950) p.361.

muy aplicada por los juristas en la solución de los casos dudosos, tanto ante los tribunales como en el foro de la conciencia. Su validez deriva del mismo derecho natural, como lo indicaba el texto de Alejandro III: *Quod de iure divino et humano melior est conditio possidentis,* y los teólogos lo apoyan en fuertes razones. La principal, porque *funda presunción* en favor del poseedor, ya que, siendo los hombres tan solícitos de sus propios bienes y de defender sus derechos, la actual posesión de la cosa induce presunción o signo de mayor probabilidad a favor del poseedor [102] mientras no se demuestre lo contrario.

Pero esto se entiende y es comúnmente admitido *en materia de justicia,* donde existe posesión o dominio de algo en sentido propio. En ella tiene aplicación directa el principio, así como en la posesión de cualesquiera otros derechos, ya que además se insinúa como fundamento de la prescripción de los derechos en la ley civil.

Es Suárez, quien esboza la distinción equiprobabilista, el que también indica sus primeras aplicaciones a la materia de otras virtudes. Pero más bien en contra de la libertad y del probabilismo, como posesión del legislador o presunción a favor de él, «in dubio de lege et de sensu eius pro casu particulari», o también «de iniustitia vel honestate legis», en los que debe obedecerse a la ley, «quia praesumptio stat pro legislatore—pro superiore—*ex principio possessionis*». Y de igual suerte, en el caso del voto dudosamente emitido, todos admitían una cierta posesión de la libertad para excusar a quien dudaba de su voto o del valor del mismo [103].

Pero Suárez, que, como dijimos, insinúa ya el equiprobabilismo, introduce también una ficticia posesión de la libertad en todos los casos de duda de la existencia de la ley. Es la idea de un supuesto conflicto entre la libertad y la ley, que recibe y desarrolla San Alfonso M. de Ligorio para dar un alcance universal al principio de la posesión. La ley divina viene a coartarnos la libertad y a privarnos de ese bien original. En los casos de duda, mientras aquélla no pruebe su existencia, el hombre está en posesión de su libertad, y la ley no obliga. No así cuando de hecho entró a obligar y la duda es de su cesación; sigue ella obligando en contra de la libertad [104].

Pero este imaginario conflicto entre la ley y la libertad, tan aireado después por el probabilismo, es falso. El que duda de una obligación, por el hecho mismo duda de su libertad de obrar contra esa ley. No existe, pues, legítima y cierta posesión de algo por la libertad desde el momento en que duda de la ley. Nuestras dudas de conciencia no podemos resolverlas por una tenaz defensa de nuestra libertad para el mal en contra de Dios, de su ley divina y de sus derechos. Eso tendría sentido en la defensa de justas libertades políticas contra excesiva coacción estatal o contra injustos agresores. Pero ello es contrasentido y hasta injurioso para Dios al tratarse de la ley moral. Dios no es injusto agresor, y su ley no viene a privarnos de legítimos bienes que nuestra libertad poseyera. La ley divina sólo nos priva de la triste libertad para pecar, porque siempre prescribe actos de virtud y preceptúa lo que es bueno al hombre y conveniente a su naturaleza. No era, pues, mejor la anterior condición del

[102] BILLUART, *De actibus humanis in esse moris* diss.6 a.2 ed.cit., t.7 p.490.

[103] SUÁREZ, *De bonit. et malit.* disp.12 sect.5 n.7; *De leg.* l.1 c.9 n.11; *De religione* tr.6 l.8 c.5 n.8.9.11. Este caso, del voto dudoso emitido, ya era resuelto también a favor de la libertad por otros, como D. Soto, *De iustitia et iure* l.7 q.3 a.2. Cf. P. ABELLÁN, *Posición de Suárez ante el conflicto entre la libertad y la obligación probable:* Actas del C. I. de Filosofía (Barcelona 1948) III p.36-59.

[104] SUÁREZ, *De bonit. et malit.* disp.12 s.5 n.7; S. AL. M. DE LIGORIO, *Theol. mor.* tr.1 l.1 c.3 n.73-83: ed. Gaudé, p.48ss.

que podía hacer el mal que lo es bajo la ley, la cual es santa, no impone al hombre un yugo pesado, sino le libera del pecado y lo encauza hacia el bien [105]. Ni, por lo tanto, es sano principio moral imaginar tal conflicto y resolver las dudas entre la ley y la libertad humana por el principio de posesión.

Debemos deducir de aquí como verdad patente que el principio de posesión no tiene alcance universal para resolver todas las dudas de conciencia. No podemos, sin embargo, rechazarlo como falso, como el principio probabilista de la ley dudosa. Mas, si tiene aplicación válida para resolver casos dudosos en la propia materia de justicia y en la cuasi posesión de otros derechos o de la autoridad del legislador, según dijimos, es en virtud de otro principio más general, el de la *legítima presunción: In dubio standum est pro eo pro quo stat praesumptio.*

Este, creemos, es el *principio universal* del que reciben valor todas las *regulae iuris,* los principios reflejos tradicionales, aptos para resolver su sector propio de dudas. La idea general de presunción se define: *Rei incertae probabilis coniectura* (cn.1825); *rei incertae anticipata probatio ex validis indiciis desumpta.* Se trata, pues, de toda conjetura de mayor verdad a favor de una de las partes dudosas, que le da *mayor* verosimilitud o *probabilidad práctica* que la contraria, tanto en el foro civil como en el foro particular de la propia conciencia. Estas conjeturas, o pruebas provisionales fundadas, son, por lo tanto, procedimiento legítimo de salir de la duda, pues que mueven a formar opinión de *más probable,* norma suficiente para dirimir toda duda y litigio en defecto de prueba cierta.

Muchas de estas presunciones son las que han cristalizado en las *regulae iuris,* reglas de interpretación que se imponen por su base suficiente en la razón natural. Indiquemos algunas de éstas, las que tienen sentido y aplicación a las dudas morales:

1. *In dubio, melior est conditio possidentis.*
2. *In dubio, praesumptio stat pro superiore.*
3. *In dubio, ex communiter contingentibus prudens fit praesumptio.*
4. *In dubio, standum est pro valore actus.*
5. *In dubio, favores sunt ampliandi et odiosa restringenda.*
6. *Delictum non praesumitur, sed probari debet.*

Todas estas fórmulas contienen, implícita o declarada, una presunción de mayor verdad, dando mayor probabilidad práctica a una parte. Podemos, pues, seguirlos y reconocer que el principio de la presunción es *el de mayor universalidad* dentro de los principios reflejos tradicionales [106].

Y no vale objetar, como los probabilistas modernos, que tales reglas y presunciones sólo son aptas para resolver los *dubia facti negativa,* quedando todo el campo de los *dubia iuris* entregado a la solución amplísima del principio: *lex dubia non obligat,* nunca admitido en la tradición [107]. Esto es sencillamente falso. Ya hemos visto cómo es cierto que los *dubia facti* se han de resolver por los mismos principios que los *dubia iuris,* porque al fin se refunden en una duda de la ley. De igual suerte, los *dubia negativa y positiva* eran resueltos por los autores clásicos por el mismo procedimiento, y nunca reconocieron diversas reglas para resolver

[105] A. PEINADOR, *Cursus theol. mor.* t.2 n.545; COMITOLUS, S. I., *Responsa moralia* l.2 q.18 n.7.

[106] Así con PRÜMMER, *Theol. mor.* I n.334-6, contra MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.85, y probabilistas que creen ser más universal el principio de cuasi-posesión.

[107] Así procede VERMEERSCH, *Theol. mor. principia* I n.350ss., a quien siguen en esto MERKELBACH, *Theol. mor.* II n.84-90; MONS. LANZA, *Theol. mor.* I n.382ss.387ss.

unos y otros. Suárez comienza aplicando el principio de la posesión a los *dubia iuris,* y San Ligorio y todos sus seguidores hicieron un uso universal del mismo para todas las dudas de hecho y de derecho, positivas y negativas.

Así, pues, las anteriores formulaciones del principio de presunción, si bien algunas tienen particular o quizá exclusiva aplicación a dudas negativas, resuelven también muchos casos de dudas de derecho y de hecho positivas, fundadas en razones serias de igual probabilidad en pro y contra.

Tal es el valor y la parte de verdad, relativa y limitada, de dichos principios y del equiprobabilismo en general.

EL COMPENSACIONISMO.—Esta teoría, al parecer reciente, sostiene que «en las dudas de conciencia nunca es lícito obrar en contra de la ley sin alguna razón suficiente que compense o excuse la posible transgresión de la misma».

El compensacionismo, se dice con razón, ha inferido un golpe mortal al probabilismo puro y su principio, *lex dubia non obligat* [108]. Con el probabiliorismo y con toda la doctrina tradicional, sostiene que obrar con dudas de conciencia no objetivamente resueltas, equivale *de suyo* a exponerse a peligro de cometer pecado. Ahora bien, el principio cierto del voluntario indirecto y de la previsión de los efectos malos enseñan que nunca es lícito exponerse a tal peligro de pecado sin una causa proporcionalmente grave. Por eso, el sistema de las compensaciones, elogiado por Prümmer como «el sistema por excelencia de la prudencia cristiana», es una pura aplicación de esta regla del voluntario indirecto. La obligación de la ley dudosa depende del grado de conocimiento: cuanto más grave la ley y mayor es la duda, tanto mayor es el peligro de pecado que implica el oponerse a ella, y tanto mayor causa justa se exige que compense el efecto malo.

Esta doctrina no ha recibido gran favor por creérsela de invención reciente. Los que la han erigido en sistema moral son, en efecto, del siglo pasado. El dominico P. Potton y, algo antes e independientemente, Laloux y Manier la expusieron y defendieron como tal sistema [109].

Sus raíces, sin embargo, creemos que son mucho más hondas y tan antiguas como cualquier otro sistema moral. Ante todo, se presenta como simple deducción de un principio cierto del voluntario indirecto y de la doctrina tradicional y de Santo Tomás, de que la conciencia dudosa implica siempre peligro de pecado al obrar según ella. Pero sobre todo no se ha estudiado bien los clásicos inventores de los sistemas morales, Medina, Suárez y otros. Suárez a todas luces depende en su exposición clásica del probabilismo—fuente de toda la corriente probabilista posterior—del fundador del mismo, B. de Medina. La misma estructura substancial de la exposición, el mismo orden de las cuestiones y soluciones—primero la cuestión de la duda estricta; al final, la típica tesis probabilista ante el concurso de lo más probable—, patentizan la estrecha dependencia del Doctor Eximio respecto del dominico salmanticense. Pues bien, la presentación del probabilismo en ambos no es de la forma simplista de los probabilistas puros, sino fuertemente matizada y compleja. Y, sobre todo, ambos dan amplio margen *a numerosas com-*

[108] A. PEINADOR, *Cursus theol. mor.* II n.558.

[109] POTTON, *De theoria probabilitatis* (París 1874); LALOUX, *De actibus humanis* (1864); MANIER, *Compendium Philosophiae* (1857). Posteriormente se adhieren a la doctrina del P. Potton: L. LEHU, *Phil. mor. et socialis* (París 1914) p.287-288; PRÜMMER, *Manuale theol. mor.* I n.344; P. HERING, *Quomodo solvendi sunt casus?:* Angelicum, 18 (1941) p.311-335, y otros, como BOISDRON, MACDONALD, etc.

pensaciones en la solución de la duda estricta y de dudas con mayor probabilidad contraria. Medina aplica la tesis del mayor o menor peligro a los casos de obediencia a mandatos dudosos de un superior. Y por fin formula la regla general de que un grave daño compensa la duda [110]. De igual suerte, Suárez apela a «los daños» posibles o «razones suficientes», que compensan en general las dudas, y erige la compensación en fórmula general para resolver todos lo casos de *dubium iuris* estricto en las aplicaciones particulares de la ley [111]. Pero sobre todo será típico el caso posterior de Juan de Santo Tomás, el cual, defendiendo substancialmente el probabilismo, o más bien, el equiprobabilismo con la ficticia universalidad del principio de posesión, en su larga disputa sobre las dudas de conciencia, apela a numerosas razones compensacionistas de necesidad urgente, de grave daño y razón suficiente, que excusan de seguir la *pars tuta,* y por fin erige un axioma compensacionista en regla subsidiaria de solución de las dudas [112].

No podemos seguir analizando otros autores. Pero los datos anteriores son suficientes para establecer que la idea compensacionista es muy antigua en las soluciones prácticas de conciencia dudosa y que debemos incorporarla a un sistema verdadero de solución.

f) La verdadera solución

De todo lo dicho, fácilmente podemos deducir la solución sobre este agitado tema, que tenga en cuenta el pensamiento tradicional y asimile los elementos verdaderos de los sistemas posteriores.

Ante todo observemos, contra la tendencia hacia el prudencialismo absoluto de algunos tomistas modernos, que este problema teórico de las dudas de conciencia no es problema ficticio, ni pueden proscribirse totalmente los sistemas morales con sus soluciones. La casuística de otros siglos ha abusado, es cierto, de las teorías de probabilidad, y su uso degeneró en los grandes excesos del laxismo. Pero estos abusos sólo pueden atribuirse a uno de los sistemas, demostrado como inconsistente: el probabilismo puro. Ello patentiza que la verdad no se encuentra en esa teoría simplista de la pura probabilidad [113].

El problema, sin embargo, de la conciencia dudosa existe, y su solución no corresponde directamente a la prudencia, sino es de orden de conocimiento y aplicación de principios, como la conciencia misma. A la prudencia compete, como función propia, la recta estimación de los hechos en el silogismo moral de conciencia, y ella somete a su régimen de recta dirección de la conducta todos los datos y soluciones de la conciencia; pero la razón discursiva es la que ha de establecer, por la aplicación de los principios, la norma moral aun en los casos dudosos.

Así, pues, condensamos la solución en dos proposiciones, como es de rigor en la presentación de estos sistemas:

Proposición 1.ª—"En toda duda positiva estricta, el hombre está obligado "per se" a seguir la parte segura, y no le es lícito desviarse de ella y obrar en contra de la ley sino por causa justa y proporcionada que compense el peligro de pecar o por una legítima presunción que esté a favor de la libertad".

El fundamento racional de esta regla hemos visto que está proclamado en Santo Tomás y en toda la tradición. Obrar contra la conciencia dudosa implica *de suyo* exponerse a un peligro de pecado. Pero no es lícito exponerse a peligro de pecar sino por causa justa y proporcionada. Por eso debe el hombre evitar tal peligro y obrar lo seguro, a no ser teniendo a su favor tales causas suficientes o alguna presunción práctica de mayor verosimilitud.

Los probabilistas insisten en que tal posible infracción de la ley en quien obra con duda de si la acción es o no pecado, sería mero pecado material y no ofensa formal, ya que la ley dudosa no es ley. De nuevo se vuelve a la confusión entre la ignorancia y la duda. La transgresión de un precepto divino implica puro pecado material, cuando no es voluntaria ni en sí misma ni en sus causas, por ignorancia actual o por haber sido totalmente imprevista. Pero en nuestro caso existe previsión parcial; se consideraba probable la infracción y nada se hace por evitarla. No puede, por lo tanto, justificarse tal conducta, a no ser en virtud del principio del voluntario indirecto, por la previsión de otro efecto bueno, v. gr., de un grave daño que evitar, un mayor bien que conseguir o la urgencia y necesidad de poner tal acción que compensen el riesgo de la infracción de la ley y hagan que la posible transgresión sobrevenga como efecto simplemente permitido y no intentado.

Otras veces, según ya hemos expuesto, podrán existir presunciones prácticas, sólidas y legítimas, que, si están a favor de la libertad, convierten esta alternativa en más probable y norma prácticamente segura de obrar.

Proposición 2.ª—"En concurso de diversa probabilidad, la opinión más probable constituye "per se" norma recta y prudente de obrar, y no es lícito seguir la menos probable en favor de la libertad sino por causa grave proporcionada, o una mayor probabilidad extrínseca".

La justificación de esta segunda parte es similar a la anterior. Según explicábamos antes con los autores tomistas, la opinión auténtica, que es siempre de lo más probable, constituye norma suficiente de rectitud. La razón y la prudencia no nos obligan a más certeza, y podemos obrar según ella con seguridad práctica. Su mayor probabilidad *compensa por sí misma* el riesgo menor probable de error y temor, siempre más leve, de pecado.

Entonces, sólo razones fuertes y graves, o efectos buenos mucho mayores, podrán cohonestar la conducta menos probabilista contraria a la ley. A veces, la autoridad extrínseca podrá dar mayor valor a la opinión menos probable.

---

[110] B. de Medina, *Expositio in 1-2* q.19 a.6 (ed. Salmanticae 1582 p.306): «Nam in primis animadvertendum est, quodnam sit *minus periculum,* et in partem minus periculosam iudicandum est... quod si ita est, non est obediendum... nam *maius damnum* est mors alterius, aut infamia perpetua quam semel non obedire». P. 304: «Quando dicit regula Magistralis, quod in dubiis tutior pars est eligenda, intelligenda est quando ex eo quod sequor partem tutam, non mihi sequitur *grave detrimentum*».

[111] Suárez, *De bonit. et malit.* disp.12 sect.5: «Tertio cum constet de lege et de sensu eius, dubitari potest an in hoc casu particulari obliget, et tunc *generalis regula* est, si *nulla sit sufficiens ratio,* probabilisque ad excusandum, tunc obediendum esse legi». Ibid., n.8: «Tamen etiam *pensandum est damnum* quod aliunde sequi potest». Ibid., n. 9: «Si vero sit sermo de parte tutiori *quoad vitanda maiora damna vel incommoda,* sic procedit regulariter iuxta principia dicta». Ibid., s.6 n.10: «Hic autem *nulla est sufficiens excusatio,* cum satis constet *periculum in re ipsa manere*... nam si in altera parte, scilicet certiori, occurrat *specialis difficultas,* propter quam... non potest aliquis ea uti *sine incommodo,* licite interdum poterit omitti».

[112] Io. a S. Thoma, *Cursus theol. in 1-2* disp.12 a.3 n.4-6.20-21.50-51; a.4 n.5-8.18-39.

[113] El P. Th. Deman es quien ha fijado últimamente (*La Prudence:* Somme Théol., trad. franc., app.II [París 1949] p.496-523) esta posición del prudencialismo absoluto y rechazado de plano todos los sistemas morales. Otros autores que son citados en favor de esta tendencia se limitan más bien a exaltar el puesto preeminente de la prudencia en la aplicación de cualesquiera soluciones teóricas, lo cual es muy cierto, pero no niegan toda solución de los sistemas morales. Cf. A. Peinador, *Cursus theol. mor.* II n.559; O. Lottin, *Principes de morale* I p.216.

Con estas conclusiones *no hemos salido substancialmente* del *probabiliorismo*. Puede llamarse un *probabiliorismo atenuado*, hecho más flexible y adaptado a las circunstancias mediante el principio de las compensaciones, que es la ley de la razón suficiente o del voluntario indirecto, y las presunciones prácticas, que han cuajado sobre todo en las antiguas fórmulas de los principios reflejos. Al fin, «el compensacionismo, afirman Lottin y otros [114], es el probabiliorismo suavizado».

Siempre objetarán los probabilistas que en la práctica esta solución es «casi imposible», por la dificultad de comparar las causas graves y estimar las razones suficientes. Pero la objeción encuentra una respuesta obvia. Las mismas dificultades halla la prudencia en resolver los casos prácticos del voluntario indirecto, de la cooperación al mal y de las causas proporcionadas para permitirla. Todas las aplicaciones prudenciales son siempre difíciles, y esto es lo propio de la razón prudencial que se mueve entre la infinita complejidad de lo singular y concreto.

En cambio, es en extremo opuesto a la índole del conocimiento moral práctico la solución simplista del probabilismo, que abre una vía tan ancha y libre a la solución de todos los conflictos morales, con menosprecio de los derechos de la verdad objetiva y la ley moral y de las mismas exigencias de la conciencia recta.

Bien es verdad que, en la práctica, las distancias se acortan; que ni los actuales probabilistas son siempre consecuentes en aplicar su principio ni otros autores en seguir rígidamente sus métodos. Las opiniones se contrastan hoy más que nunca, y es de esperar un mayor acercamiento y aproximación a la verdad en las distintas escuelas y tendencias de la moral católica.

[114] O. LOTTIN, o.c., I p.233. Lo mismo A. PEINADOR, o.c., II n.558.

II. EL BIEN COMUN SEGUN SANTO TOMAS

Sería tarea difícil reflejar en los estrechos límites de este apéndice todo el pensamiento de Santo Tomás sobre este tema, en el que *cada día se ve mayor significación y alcance y un fondo doctrinal muy rico con aplicaciones a numerosos problemas de nuestro tiempo.*

El Angélico, en efecto, no se propuso trazar sobre el mismo una exposición completa, como tampoco ha escrito de intento una filosofía completa sobre la sociedad o un cuerpo de doctrina política. Más bien en él aparecen, dispersas a lo largo de todas sus obras, *frecuentes apelaciones a la noción del bien común y a sus exigencias normativas, como uno de los grandes principios orientadores e ideas rectoras de su doctrina social y política.*

Nuestra labor expositiva tiende, pues, a estructurar en una síntesis breve estas ideas tomistas sobre el bien común.

Quiere a la vez ser una interpretación objetiva de las mismas, desentrañando algunas de sus múltiples virtualidades y deduciendo las consecuencias y varias implicaciones de los principios puestos por Santo Tomás. Nada nuevo pretendemos decir sobre la abundante literatura ya existente y a lo ya expuesto por los buenos autores y autorizados intérpretes del pensamiento tomista, máxime en los tiempos recientes. Más bien pretendemos recoger algo de lo mucho bueno enseñado por ellos, tratando sobre todo de fijar y establecer la *problemática tomista del bien común y de situar en su verdadera y perspectiva algunos de sus puntos fundamentales.*

Y no estará de más observar que Santo Tomás se mueve aquí, como casi siempre, a la vez en un plano *teológico y filosófico, íntimamente enlazados en una unidad analógica.* Su doctrina del bien común se refiere a una de las más nobles *especulaciones* en el *campo de las ciencias éticas o normativas, como uno de los fundamentos filosóficos de la moral social, de las ciencias políticas, sociológicas y jurídicas; fundamentación filosófica que, a su vez, está basada sobre unos presupuestos filosóficos, cuales son la metafísica del hombre, del mundo y de la sociedad,* por cuyo motivo puede también hablarse, y con razón, de una *metafísica del bien común.* Este contenido filosófico es asumido y elevado por el Aquinate a la consideración, más alta, de la teología, como verdades que son juzgadas desde los principios de la revelación, recibiendo de esta visión y perspectiva teológica nueva certeza y mayor esclarecimiento y aplicaciones nuevas al orden social cristiano, que es el orden teológico de la sociedad informada por los principios de la fe y la orientación superior del fin sobrenatural.

Por eso Santo Tomás habla indistintamente de la doctrina del bien común, tanto en sus obras teológicas como en las filosóficas y opúsculos de índole práctica, pero siempre en breves alusiones que conviene sintetizar y valorar.

1. La noción general y analógica del bien común

El *bien común* es la forma más alta de bien, y la *idea del bien es primordial* en todas las ciencias prácticas y en toda la vida de la actividad humana. Así lo dejó asentado Aristóteles al principio de su *Etica*, al definir la noción de bien: «Todo arte, toda disciplina racional, lo mismo que toda acción y elección deliberadas, parecen estar dirigidos hacia un bien. Por lo cual, algunos definieron el bien diciendo que *es lo que todos apetecen*, aquello a que todos aspiran». Sentencia liminar de toda la ciencia ética, que ha sido comentada y hecha suya por Santo Tomás [1]. Toda la actividad del entendimiento práctico y todo el movimiento de la voluntad y del apetito están orientados hacia un bien.

Verdad que no necesita probarse, porque constituye una de las evidencias primeras que nuestro espíritu adquiere espontáneamente. Por eso, aquellos maestros se contentan con apoyarla en la inducción, tanto histórica—era una de las verdades recibidas en la filosofía griega y puesta en honor sobre todo por Platón—como de la común y vulgar experiencia: la medicina, la arquitectura, la estrategia, etc., se orientan y encaminan todos sus esfuerzos a conseguir sus propios objetivos, que son el bien propio. Y lo que se dice de estas ciencias prácticas debe también transferirse a las múltiples obras y actividades del hombre, que aquellas disciplinas tratan de *dirigir*.

Y es que—sin que queramos detenernos en el análisis metafísico del bien ontológico—la idea del bien, materialmente fundado y coincidente con el ser real de las cosas, es este mismo ser, en cuando expresa *la perfección* en sí misma y en cuanto *perfectivo* de otros. Todo ser, en tanto que ser, contiene un acto, y todo acto es una cierta perfección; por eso, toda cosa es buena según que *ella es perfecta*, repite constantemente Santo Tomás [2]. La bondad es la perfección, el grado especial de nobleza o título de la misma en las cosas.

Mas no sólo comprende el bien la *idea de perfección* en sí, de plenitud de ser—absoluta o relativa, sino que dice *esencial referencia* o connotación a las facultades del apetito y de tendencia. El bien es lo perfectivo, es decir, *la perfección de las cosas* en cuanto abierta, *conveniente* a otros seres, pues que todos ellos se mueven y tienden a buscar en otros lo que les falta para su perfección.

Por eso Santo Tomás ve también en *la idea de bien* el *principio* de todo movimiento. «Todas las criaturas—comenta con frase hoy equívoca el P. Granada—militan bajo la bandera del movimiento, para que, como pobres y necesitados, se muevan a buscar lo que les falta» [3].

El bien humano, causa final.—Si ahora nos trasladamos al ámbito del *bien humano* específico, al campo de los bienes que el hombre persigue, como convenientes y capaces de perfeccionarle, vemos que entonces éste obtiene la condición de *causa final*.

El fin, término de todas las acciones y movimientos de los seres, sólo ejerce formalmente influencia causal en el hombre, porque, si bien todas las cosas son pasivamente movidas a la consecución de sus fines por una inteligencia ordenadora, sólo el agente humano se dirige activamente, por sí mismo, a un fin a través del conocimiento y el amor o apetito del mismo. La finalidad es un hecho universal en el movimiento ordenado de las cosas; mas sólo el hombre obra por un fin, por el conocimiento y presencia intencional del bien, que es el fin, en su inteligencia.

Es, en efecto, no sólo enseñanza de Santo Tomás con Aristóteles, sino un dato de experiencia universal, la identificación del bien, de la variada escala de bienes que el hombre busca, con la escala de los fines por los que obra, como hemos probado largamente en otra parte. Las mismas nociones de fin y de bien no son siquiera conceptualmente distintas, al menos de un modo adecuado. Si todos desean la perfección y complemento de su ser en el bien y se mueven únicamente para conseguir algún bien, este bien por fuerza ha de ser término y fin que mueve a obrar a todos los seres. La idea de bien se trueca así en *causa final*, o principio impulsor de todos los apetitos y actividades, nacidas de una primera inclinación o amor del *bien*. Y toda la causalidad o influencia del fin sobre el dinamismo humano se opera por *la atracción del bien* que en sí encierra.

Se comprende así que Santo Tomás haya situado en un primer plano, como supremos principios directivos de toda su filosofía y teología moral, las ideas del bien y del fin. Su concepción ética debe en verdad definirse como la *ética de los bienes y de los fines*, por la función primordial que estos principios del bien universal, de la finalidad, en ella ejercen, como inspiradores de toda su orientación moral. Esta orientación de la moral tomista hacia los bienes exteriores, que son a la vez los objetos y los fines de la acción, y, en última instancia, hacia la participación de la Bondad suprema, que es el fin último y la felicidad; esta moral, teleológica y eudemonista a la vez, que Santo Tomás la derivó no sólo de la filosofía griega, sino de toda la tradición patrística —máxime de San Agustín—y de las fuentes de la revelación, se opone radicalmente a la ética formalista y del puro deber de Kant, basada en el imperativo categórico o ley moral *a priori* y en la independencia absoluta de la persona frente a cualquier principio de obligación exterior, y que rechaza toda sumisión a los móviles de obrar, llamados *materiales*, del bien y de la felicidad, lo cual implica la repulsa de la razón y la voluntad a someterse al objeto, regla exterior de la acción, y en definitiva a la Bondad suprema. Y en esa misma orientación hacia los bienes y los fines han de encauzarse todas las demás ciencias morales o normativas, comprendidas como partes a lo sumo subjetivas o especies subalternas en la misma ciencia moral, es decir, las ciencias políticas, sociales o jurídicas. De hecho, ya amplios sectores de pensadores juristas, sociólogos y del campo de la filosofía política vuelven su atención hacia esa orientación realista de la finalidad y de los bienes o perfección a alcanzar, como hitos supremos que han de señalar los altos principios normativos de estas ciencias. Todas ellas deben por necesidad clasificarse dentro de las ciencias teleológicas, del saber práctico y finalista, que a la vez persiguen el bien y felicidad, la perfección del hombre. El derecho y la sociología política, lo mismo que la moral, deben fundarse sobre una recta concepción de los fines.

El bien común.—Con la misma evidencia primera con que se impone la idea del *bien*, como fin y objetivo, en todo obrar voluntario del hombre singular, se presenta la idea de *un bien común* en el obrar solidario

[1] *Ethic.* 1 c.1 (Bk 1094a1); S. Th., lect.1. Cf. L. Lachance, *Le concept du droit selon Aristote et S. Thomas* 2.ª ed. (Ottawa-Montréal 1948) p.45ss.
[2] 1 q.5 a.1-3; q.6 a.3.
[3] *Guía de pecadores* 1.1 c.1. Cf. S. Ramírez, O. P., *Doctrina política de Santo Tomás* (Madrid, Instituto Social León XIII, 1951) p.16.

y comunitario de los individuos, siempre que éstos se unen entre sí y de cualquier modo actúan su natural instinto de sociabilidad.

El *bien común* corresponde exactamente, en la vida y actividad de los *grupos sociales*, al bien privado en la vida y actividad ética de la persona singular, con funciones enteramente equivalentes.

Ante todo se presenta con los mismos caracteres esenciales de *fin y bien propios de cada sociedad, de principio objetivo informador y determinante de cada organización social.* También es la natural indigencia y necesidad de perfección la que mueve a los hombres a constituirse en sociedad. El hombre necesita de la sociedad para su perfección, para su bien. Hay mil suertes de bienes, de objetivos y finalidades, que el hombre no puede conseguir aisladamente, sino aunando sus esfuerzos en un quehacer y actividad conjuntos. Por eso se reúnen en sociedad con vistas a un bien común a todos ellos, como a su propio fin. Tal bien no puede ser para uno solo, ya que no les es dado alcanzar sino en unión con los demás. Es el bien de todos y cada uno, sin excluír a nadie. Y a la vez es la *finalidad* de la sociedad en cuanto tal, como constituyendo una unidad de orden, al unir los esfuerzos de todos los particulares en una aspiración común.

Surge de aquí la noción del bien común, como una categoría de bien nueva, propia de lo social. Sus características esenciales son *la unidad*, puesto que es meta y aspiración única, igual para todos los individuos, y la *universalidad* o *totalidad*, por el hecho de ser un bien *común* que engloba los bienes de todos los individuos; social, no puramente personal; público, no privado [4]. Y se comprende que esta idea del *bien común* se imponga, como principio directivo y ley vital, dondequiere que aparezca una nueva forma social.

Pero la indigencia de bienes en el hombre es grande, y múltiples son las necesidades que le llevan a constituir diversas formas de sociedades, según los diversos modos como necesita del concurso de los demás: desde la sociedad familiar, la más natural de todas, pasando por las sociedades libres—industriales, mercantiles, políticas o asociaciones religiosas, culturales y deportivas—hasta las sociedades de derecho público—el municipio, la provincia—o la sociedad perfecta: Estado, Iglesia; por último, la sociedad universal de la humanidad entera, o la sociedad trascendente, el universo creado por Dios.

Todas ellas tienen su correspondiente *bien común, causa final* o primer principio impulsor que ha movido a la constitución de las mismas y dirige las actividades de sus miembros. Uno es el bien común de la sociedad doméstica, otro el del municipio, del sindicato profesional o de la sociedad mercantil o cultural, porque los hombres persiguen, a través de esas varias agrupaciones, distintas clases de bienes, que no les es dado alcanzar sin la cooperación de los demás.

Formas analógicas del bien común.—Una consecuencia brota de aquí clara. Y es la *noción analógica* del bien común, que se concreta de modos esenciales distintos en las diversas sociedades en que se realiza, y que a la vez es una totalidad o concepto análogo respecto de los bienes particulares en él contenidos.

Los grados fundamentales de la primera analogía serán: Primero, todas las formas de bien común imperfecto, referentes a las sociedades imperfectas u organizaciones sociales inferiores a la sociedad política:

[4] S. RAMÍREZ, o.c., p.34.

de la sociedad familiar, corporaciones municipales o provinciales y asociaciones libres antes citadas. Otro, el bien común temporal, o bien humano completo de la sociedad perfecta, que es el Estado; el bien común natural de la humanidad entera, el bien común sobrenatural de la Iglesia, el bien común inmanente de todo el universo; por fin, el Bien común trascendente, que es el Bien divino.

Santo Tomás ha hablado directamente del analogado más propio y que es objeto inmediato de las ciencias ético-sociales y políticas: del *bien común perfecto* de la sociedad civil. Sólo con relación al mismo se ocupa de las demás realizaciones del bien común. Así, de los bienes comunes inferiores de las sociedades imperfectas, bien común familiar, profesional, etc. Todos ellos deben ser englobados, respetados, incorporados y complementados en el bien común superior de la sociedad perfecta como porciones del mismo, así como aquellas asociaciones se incorporaran, a su vez, como miembros orgánicos al Estado. Y la dialéctica general de la estructuración y distribución de esos bienes entre sus respectivos miembros sigue las mismas leyes que las del bien común de la sociedad política.

El mismo *bien común divino* lo ha referido Santo Tomás a la sociedad política como *bien trascendente* suyo y de todas las personas que la constituyen. Pero interesa notar *el sentido analógico* en que ha entendido el Aquinate esta forma suprema de bien común. Dios, según él, puede llamarse Bien común o universal, separado y trascendente, como *fin último* de todos los seres. «Porque el bien en tanto es tal en cuanto es fin. El fin particular de una cosa es un bien particular, mas el fin universal de todos los seres es un bien universal. Por eso Dios, bondad por esencia, de quien todos participan el bien, es, como fin último de todo el universo, el Bien universal, separado o extrínseco al universo» [5]. Evidentemente, Dios es apelado bien común o universal no en sentido formal, como si su bondad se atribuyera, se identificara o fuera propia de todos los seres—lo que implicaría el panteísmo—, sino en *sentido causal*, de una causa universal cuya virtud e influencia se ejerce y comunica—como bondad difusora de sí—sobre todos los seres. Es el sentido de lo universal o *generale, non per essentiam vel praedicationem, sed generale per causam*, que Santo Tomás distingue muchas veces y atribuye, v. gr., a la justicia legal o a la caridad, como virtudes de influencia universal sobre todas las demás [6].

Bajo un segundo aspecto, el Angélico llama también a Dios bien común de todos, y es por la sobreabundancia de su bondad infinita, fuente de todo bien en las criaturas, y del cual la bondad de todo ser depende y participa [7]. Por esta infinita comunicabilidad de la bondad divina, máxime de los bienes de gracia y gloria, se torna el ser de Dios verdadero *bien común* de cuantas criaturas espirituales—hombres, ángeles—han de participar de la bienaventuranza divina y formar, por la unión amistosa de la caridad, nueva sociedad sobrenatural de la Jerusalén celeste [8].

[5] 1 q.103 a.2: «Bonum habet rationem finis. Unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare: finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod per se et per suam essentiam est bonum, quod est ipsa essentia bonitatis».

[6] Cf. 2-2 q.58 a.5-6; 1-2 q.46 a.1.

[7] *Cont. Gent.* 3,17: «Bonum autem summum quod est Deus, est *bonum commune*, cum ex eo universorum bonum dependeat».

[8] 2-2 q.26 a.3: «Unde ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est *bonum commune omnium*, quam seipsum; quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali omnium principio qui beatitudinem participare possunt». Cf. et *Q. disp. de caritate* a.2c; 1 q.60 a.5 ad 5; 1-2 q.19 a.10.

En plano inferior al bien común divino se encuentra el *bien común del universo*. También es noción expresa y peculiar de Santo Tomás, que se ha referido a él bastantes veces bajo la apelación de *bonum ordinis totius universi*, del cual afirma que es *propinquissimum in rebus creatis ultimo fini bonitatis divinae*, al que deben subordinarse, como partes, todos los bienes particulares del mismo [9]. Este bien, añadirá, consiste en el orden interno de todo el universo, en la conservación de todas las partes y seres del mismo según sus propias leyes y buena disposición, formando una totalidad y plenitud de ser. Y tal es el bien *óptimo*, dice, dentro de los bienes particulares en él contenidos, término y objetivo inmediato de la gobernación divina [10].

Tiene, sin embargo, el Santo gran cuidado en distinguir un doble plano en este *bonum ordinis universi*. Como bien trascendente o separado—y es el orden del universo al bien divino—o como orden o bien inmanente del universo mismo; en este segundo sentido no es fin último de los singulares ni de sí mismo, sino simple fin intermedio, ya que el universo entero, con todos los seres de él, sólo puede ordenarse al fin último, que es Dios, bien separado y trascendente [11]. Mucho menos puede ser *fin último* de las personas humanas, recalca el Angélico, aunque éstas sean partes de este todo que es el universo, ya que el hombre sólo puede ordenarse, como a fin último, al bien infinito, que es Dios [12].

Por otra parte, las personas humanas no pueden subordinarse a la naturaleza inferior o a los seres irracionales del mundo, aun considerados en su totalidad, sino, al contrario, todo el mundo irracional sirve y se ordena al hombre y mediante el hombre obtiene su fin último, que es Dios. Por eso, aunque Santo Tomás no lo menciona, hay razón para distinguir y recortar, de ese bien del universo, el *bien común natural*, es decir, el bien común de la humanidad [13]. Es una categoría natural superior a todas las formas de bienes comunes históricas de la sociedad política y correspondiente a la sociedad internacional. Y será una categoría muy operante y real que impondrá sus normas en la estructuración de esta comunidad internacional y de los problemas del derecho internacional.

2. *Estructura formal del bien común humano*

Pero, como indicamos, Santo Tomás ha hablado sobre todo del *bien común* de la *sociedad política*, como paradigna y tipo acabado que comprende toda clase de bienes. Porque el Angélico ha definido la sociedad civil como «la comunidad» perfecta no sometida a ninguna otra en lo temporal, que debe proporcionar a sus miembros «la suficiencia perfecta

[9] *Cont. Gentes* 3,64. Cf. 1 q.15 a.2; q.47 a.1.
[10] *Cont. Gentes* 2,39.
[11] 1 q.103 a.2c et ad 3; *De spirit. creaturis* a.8.
[12] 1-2 q.2 a.8 ad 2: «Universitas creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus». Cf. et ad 3; 1 q.103 a.2: «Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo».—No obstante, también es afirmación suya que «las personas humanas se ordenan a la perfección del universo»: «(Substantiae intellectuales) ulterius referantur ad Deum et ad perfectionem universi» (*C. Gent.* 3,112).
[13] L. LACHANCE, O. P., *Le concept du droit selon Aristote et S. Thomas* cit. p.62ss.

de bienes», es decir, todos los recursos necesarios para vivir una vida humana completa [14].

Sin duda, sabe también el Aquinate que este bien de la sociedad política no es todo el bien del hombre, ya que existe una sociedad sobrenatural, que es la Iglesia, a la cual está subordinada la sociedad temporal, como la naturaleza a la gracia.

A ella le es correspondiente *el bien común sobrenatural*, que comprende una inmensa riqueza de medios sobrenaturales y gracias divinas puestas por Dios en su Iglesia a disposición de los hombres para que éstos consigan los fines eternos. Pero el bien común sobrenatural que corresponde a la Iglesia es de orden enteramente espiritual, y no entra en las perspectivas de la doctrina sociológica del Angélico hablar de esta sociología sobrenatural que es teología de la Iglesia, si bien a veces hace de ella mención significativa aun en sus textos políticos, estableciendo una clara separación de los dos bienes comunes, espiritual y temporal, y del gobierno—humano y divino—de ambas sociedades perfectas [15].

Volviendo al bien común temporal de la sociedad civil, deben señalarse una serie de precisiones para determinar la estructura formal de este complejo concepto. Y, ante todo, claramente se presenta como una categoría de *bien distinta* de los *bienes particulares* de los individuos, pues se refiere a ellos como el bien del todo respecto de las partes. «Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis» [16], dirá Santo Tomás.

De ahí su *primera característica de totalidad*, pues que la sociedad misma se presenta como un todo. «El bien común es el bien del todo, al cual los individuos contribuyen y del cual todos participan» [17].

Mas no cabe entenderlo como un *todo colectivo* bajo ninguno de sus aspectos. Ni como *el bien de la colectividad* tomada como una suerte de singular, algo así como el bien de la raza, de la sangre, el ideal comunista o cualquiera de los otros mitos inventados por el totalitarismo, en beneficio del cual deberían plenamente sacrificarse los individuos y su propio bien particular. Habría entonces perdido el bien común su mejor condición de difusivo y comunicable a los singulares, porque, si no fuera el bien de los particulares, no sería verdaderamente común. Una recta concepción de bien común se separa, pues, profundamente de todo *colectivismo*, que sacrifica los individuos a una abstracción de bien común, desvinculado de los bienes particulares [18].

Ni tampoco es un *todo colectivo* en la acepción de simple *colección* o suma cuantitativa de los bienes propios o personales de los individuos. Este sentido es rechazado expresamente por Santo Tomás, al afirmar que hay *formal diferencia* entre el bien común y el particular, y no simple diferencia cuantitativa, como entre lo más y lo menos [19].

[14] *In I Polit.* lect.1 n.31: «Civitas est communitas perfecta... Illa enim erit perfecta communitas quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quidquid est necessarium ad vitam, talis autem communitas est civitas. Est enim de ratione civitatis quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam». Cf. *De reg. princ.* 1.1 c.1; 1-2 q.90 a.3 ad 3.
[15] *De regim. princ.* 1.1 c.14. Cf. L. LACHANCE, o.c., p.72.
[16] 2-2 q.58 a.7 ad 2.
[17] BÉSIADE, O. P., *La justice générale:* Mélanges Thomistes (Bibliot. Thom., XIV) p.354ss.
[18] CH. DE CONINCK, *De la primacía del bien común contra los personalistas* (Québec 1943) trad. española de J. Artigas (Madrid 1952) p.27ss. Del mismo autor, *In defense of Saint Thomas* (Québec 1945).
[19] 2-2 q.58 a.7 ad 2.

Y esto por lo mismo que la sociedad no es una masa amorfa o simple conglomerado de partes, sino un todo orgánico y realidad distinta de la suma cuantitativa de los individuos.

Debe, pues, clasificarse la idea del bien común inmanente de la sociedad como el concepto de un *todo universal,* por reunir las dos notas de *unidad formal* y esencial referencia e inclusión de *todos los bienes particulares.* Así lo dice expresamente Santo Tomás, entendiendo la noción de común como verdadera *universalidad:* «Operationes quidem sunt in particularibus, sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causae finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis» [20].

Pero ahí mismo rechaza la idea de que deba entenderse este bien común como un todo *universal unívoco,* a ejemplo del género respecto de las especies o de la especie respecto de los individuos. Y es que entonces sería potencial respecto de los bienes particulares, y el bien común no se encuentra potencialmente en los singulares, sino *actual* y comunicado a ellos. Sin duda, *el bien común de la sociedad política no ha de confundirse con el bien de la especie humana en general,* que respecto de una gran parte de los individuos aun no se ha realizado sino potencialmente, mientras que aquel bien social implica todo el cúmulo de los bienes producidos o adquiridos por la acción conjunta de los miembros de una sociedad histórica. Y si es verdad que el individuo se ordena al bien de la especie y tiende por inclinación natural a la conservación de la misma, mas la persona humana no se ordena totalmente a ese bien de la conservación de la especie, como en los animales, en los que sólo cuenta y tiene perennidad subsistente la especie, no los individuos, y, en cambio, cada hombre tiene un fin subsistente en sí mismo, al cual se orienta y ordena. Por otra parte, el todo universal unívoco se comunica en igualdad unívoca o absoluta a los individuos; mas el bien común, que es de todos y cada uno de los particulares, no lo es totalmente ni en absoluta igualdad.

Sólo cabe, pues, encuadrar la idea del bien común en el marco especial de un todo o *universal análogo,* en virtud de las dos notas fundamentales de la analogía. La una, que este universal análogo es un todo actual, que contiene actualmente, y no simplemente en potencia, a todos los singulares, sin prescindir ni abstraer totalmente de ninguno de ellos, y «el bien común es esencialmente comunicable y comunicativo a todos y cada uno de sus miembros componentes, por el mero hecho de ser común y de ser inmanente. No está, ni puede estar, fuera del hombre, sino en él... Es un todo implícito, no meramente potencial, sino a modo de un todo global confuso que se explica y se distingue según varios modos de participación actual en sus miembros o partes...: El bien común se difunde y comunica a todos y cada uno de los miembros de la sociedad como el ser a sus modos particulares, como la salud y el bienestar del organismo a todos sus miembros, como la virtud vivificante del alma a todas las partes del cuerpo», ha dicho magistralmente el P. Ramírez [21].

De ahí la segunda característica, de que este bien común, como cualquier universal análogo, se participa en los singulares, no en igualdad absoluta, sino en modos diversos de *igualdad proporcional.* Por eso adquiere también la categoría de un todo *virtual o potestativo,* a semejanza del alma humana, que está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes con totalidad de esencia, mas no con totalidad de virtud, sino que en cada órgano está según su capacidad y aptitud funcional, ya que comunica parcialmente su virtud a las diversas facultades, intelectual, volitiva, sensitiva, vegetativa y diversos órganos de ésta. De igual suerte, el bien común es comunicado a cada individuo no en todas sus virtualidades, sino en modos parciales y escalas variables, proporcionalmente a la aptitud funcional y puesto social de los mismos. Es el aspecto o figura propia del bien común en que insistía especialmente L. Eulogio Palacios, y que también es aceptado y desarrollado por el P. Ramírez [22].

[20] 1-2 q.90 a.2 ad 2.

[21] *Doctrina política de Santo Tomás* cit., p.34-5. Es el P. Ramírez quien ha puesto de relieve, por primera vez, esta idea analógica del bien común.

Toda esta dialéctica del bien común nos lleva a pensar en el mismo, no como una entelequia abstracta, sino como ya *distribuído y en parte comunicado* a la multitud del cuerpo social; como bien inmanente de los individuos singulares e incluyendo todos los bienes de los particulares, con tal de que estén debidamente *proporcionados* entre sí. Es el bien de todos, pero formando *unidad de orden;* es decir, la coordenación de todos los bienes singulares.

No se repara suficientemente en esta idea de *la proporción,* que es fundamental en la constitución del bien común y de fecundas consecuencias. Santo Tomás expresamente la señala varias veces siguiendo la línea de su habitual argumentación, corroborada por una autoridad de San Agustín, de que cada *ciudadano* es una *parte* del todo, y la *bondad de cada parte sólo puede darse en la buena proporción o disposición con respecto al todo* orgánico; de ahí que *ese bien individual no será tal si no se desarrolla, crece y prospera en debida proporción con todo el conjunto* [23].

Así, pues, debemos concebir el bien común como el *conjunto* y sobreabundancia de bienes particulares, no en forma cumulativa y de adición aritmética, sino en una dimensión geométrica proporcional. El bien o suficiencia de medios de vida de cada uno, considerado solidario del bien de los demás. El bien mío entendido relativamente, proporcionalmente al bien de éste, de aquél y de todo el mundo. Si uno de ellos es deficiente, sufre detrimento el bien común. Si un patrono trata de engrosar el caudal privado a expensas de los obreros, sembrando la miseria en torno suyo, inflige un daño al bien común, no por haber crecido su bien privado, sino porque no ha aumentado conjuntamente—de un modo proporcional—la riqueza de sus obreros, antes ha redundado en perjuicio de ellos. El crecimiento de la riqueza privada, para que se realice según la ley del bien común, debe refluir en bienestar y prosperidad general.

Se vuelve así siempre a la concepción orgánica de la sociedad, tantas veces enunciada por el Angélico bajo la analogía del todo u organismo y sus partes. Y en esa misma idea puede muy bien decirse que el bien privado *está muchas veces en oposición* al bien común de la multitud, no porque no se incluya como parte de ese bien total, sino cuando crece y prospera desmesurada, desproporcionalmente, a expensas del organismo y con daño del bien de los demás [24]. Como la hipertrofia de un órgano puede traer grave enfermedad al organismo. Si, en cambio, los bienes de

[22] L. EULOGIO PALACIOS, *La primacía absoluta del bien común:* Arbor, 16 (1950) p.345-375.

[23] 1-2 q.92 a.1 ad 3: «Bonitas cuiusque partis consideratur in proportione ad suum totum... Cum igitur homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus nisi sit bene proportionatus bono communi».—2-2 q.47 a.10 ad 2: «Ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum».

[24] H. B. MERKELBACH, *Summa theologiae moralis* II n.264.

los particulares aumentan en debida proporción, no será ello sino en bien y prosperidad del todo. Por eso, la aspiración recta y bien ordenada al propio bien privado no debe llevar oposición con el bien común, si a él tienden los hombres dentro del marco y medida de las obligaciones sociales; entonces habrá acuerdo natural y armonía entre su bien y el de la comunidad, pues el Angélico asegura que la tendencia al bien común lleva implicada—*ex consequenti*—la tendencia al propio bien [25]. Y la misma afirmación, a la inversa, cabe hacerse de una aspiración y búsqueda del bien privado que no sea excesivamente individualista, egoísta y perversa.

3. *La primacía del bien común*

La *superioridad del bien común* es la consecuencia lógica de todo lo dicho, su propiedad más característica. La había afirmado en todos los tonos Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, y repitiendo sus fórmulas de que «el bien común es superior al bien singular de cada persona» (2-2 q.58 a.12), por ser un bien mayor y más perfecto» *(In Ethic.* 1 c.1 lect.2 n.30), «bien mejor y más divino» (ibid.), y afirmando con frecuencia que se distingue de él como lo perfecto de lo imperfecto [26] o como el fin universal se distingue del fin particular [27].

La razón fundamental, bien clara, también la repetía a cada paso el Santo: el bien del todo es mayor siempre que el bien de cada una de las partes. Ante una verdad tan cierta, fundada en el axioma evidente de que «el todo es mayor que la parte», no caben tergiversaciones ni excepciones. Santo Tomás lo ha aplicado también al bien del universo [28]. La perfección del mismo, tomado como un conjunto armónico y ordenado de realidades singulares, o en cuanto comprende todos los seres racionales e irracionales y los mismos ángeles, es la perfección de un *bien óptimo*, superior a cualquiera de los particulares y el mayor de todos los bienes inmanentes, o suprema de las perfecciones que Dios ha creado.

Esta superioridad del bien común es no sólo cuantitativa, como una suma lo es respecto de uno de los sumandos, sino formal. Recordemos que Santo Tomás ha dicho cómo el bien común es una razón de bien formalmente distinta de los bienes de los particulares. Por eso, también en un sentido *formal y cualitativo*, no solamente extensivo, el bien común es superior y más noble que el bien singular dentro del mismo orden. Además de ser el mejor de los bienes o el bien más propio de los individuos singulares, como se dice, ya que se difunde a todos e incluye la perfección de todos, pero a la vez *los rebasa* por su eminencia misma, en razón de fin común y causa universal comunicable, no sólo a los individuos existentes e históricos, sino también a todos los futuros y posibles. Cabe, pues, decir, con otros autores tomistas, que el mismo bien común intrínseco, sea de la familia, de la sociedad perfecta o del universo, es *inmanente* a los individuos—porque todos participan de él y los incluye a todos—y a la vez *trascendente* a los individuos y a sus propios bienes [29].

[25] 2-2 q.47 a.10 ad 2.
[26] 1-2 q.90 a.2; 2-2 q.47 a.10.11; q.50 a.1-3; q.58 a.7.8; q.64 a.3.4; q.65 a.1.2.
[27] 2-2 q.50 a.3; q.65 a.1 ad 1. Cf. L. LACHANCE, *Le concept du droit selon Aristote et S. Thomas* cit., p.146.
[28] *Cont. Gent.* 1,70-71; 2,39.42.44; 3,63; *De spirit. creaturis* a.8; *De verit.* q.5 a.3; *Summa Th.* 1 q.15 a.2; q.22 a.4; q.47 a.1; q.49 a.2.—Cf. L. EULOGIO PALACIOS, art.cit., p.365
[29] M. S. GILLET, O. P., *Le moral et le social:* Mélanges Thomistes (Bibl. Thom., XIV) p.311-325.

Sin embargo, ha de tenerse muy en cuenta que la ley de la primacía del bien común sobre el bien individual se ha entendido siempre *dentro del mismo plano de bienes.* Así advierte Santo Tomás que «lo común prieva (est prius proprio) sobre lo que es propio, si ambos son del mismo género; pero, en cosas de distinto género, nada impide que lo propio sea superior a lo común» [30].

Y es doctrina expresa suya un caso evidente de esta superioridad de lo propio sobre lo común: que «el bien de gracia de una sola persona es mayor que todo el bien natural del universo entero».

Esta relación de *superioridad del bien común* implica, como consecuencia inmediata, *relaciones de subordinación.*

Los individuos, así como el bien singular de ellos, se ordenan al bien común y a toda la comunidad de la cual son una parte.

Tal es la sentencia también profusamente repetida por Santo Tomás, quien la aplica, en fórmula axiomática, tanto para expresar las relaciones del hombre para con el bien divino como respecto de su ordenación al bien de todo el universo, y más aún del orden de todos los individuos a la comunidad política o bien de otras sociedades particulares [32].

La argumentación, también invariablemente repetida, se basa en la analogía de los miembros del cuerpo humano y el organismo entero. Los miembros o las partes del cuerpo se ordenan al bien de todo el cuerpo como a su fin y por él se exponen. Parejamente, todos los individuos se han de ordenar, como a fin, al bien común de la familia, de la sociedad política, del universo, y al bien común separado, que es Dios.

* * *

Santo Tomás no suele determinar mucho más, remitiendo su interpretación a los principios generales de su doctrina; por eso, el problema está en averiguar la *naturaleza íntima de estas* relaciones de supremacía y ordenación al bien común. Porque ocurre que estos individuos que han de someterse a dicha ley de subordinación al bien común, son precisamente las personas humanas. Entonces todo el problema revierte sobre el dilema persona-sociedad, sobre el tema de las relaciones y derechos de la persona humana frente al Estado. ¿Ha de darse la supremacía y el valor supremo a lo personal, a la persona individual sobre el bien de la sociedad entera, como quiere el individualismo personalista derivado de Kant, figurándose entonces las relaciones entre individuo y sociedad y la organización social como «una comunidad de seres libres que se tratan recíprocamente como fines entre sí», o, al contrario, ha de ponerse todo el acento en lo social y comunitario por la sumisión absoluta de la persona humana a la sociedad como supremo valor y finalidad del individuo, que habría de ser todo para el Estado, a ejemplo de los miembros o partes del organismo humano, como sostiene el totalitarismo?

Por otra parte, el personalismo católico de Maritain ha complicado aún más esta *vexata quaestio*, pretendiéndose apoyar en el concepto tomista de la persona y su distinción de individuo y en la doctrina católica de la primacía de lo espiritual para desvincular la persona de todos los lazos de subordinación a la comunidad y proclamar así la *autonomía*

[30] 3 q.7 a.13 ad 3.
[31] 1-2 q.113 a.9 ad 2.
[32] 1 q.60 a.1c et ad 1; 1-2 q.103 a.3; q.21 a.4; *Cont. Gent.* 1,86; 3,112; *Quodl.* 2 q.4 a.3; *De div. nom.* c.4 lect.9-10; 2-2 q.58 a.5; q.61 a.1; q.64 a.2.5; q.65 a.1.—El Angélico habla indistintamente de ordenación de los bienes particulares al bien común o de la subordinación de los individuos, sea al bien común, sea a la comunidad política.

personal, cercana al individualismo liberalista. La persona sería un todo y, como tal, no tendría condición de parte respecto del bien común de la sociedad, ni se subordinaría a ésta. La primacía del bien común se salvaría sólo en el orden político, es decir, en el plano del hombre como individuo, o de los bienes materiales y económicos, manteniendo todos los valores propios de la persona, o valores del espíritu—intelectuales, de cultura, morales o religiosos—, al abrigo de toda injerencia del Estado y de toda mira comunitaria. Por ello, también ha contribuído más que ninguno a dar a esta discusión sobre el bien común un alcance o trascendencia metafísica en que antes no se reparaba, y en que se mantiene con la polémica entre personalistas y comunitarios.

Sin entrar a fondo ni en la exposición informativa ni en la discusión del debate, del que ha habido entre nosotros tan amplio eco informativo y tan eminentes defensores del verdadero tomismo contra la desviación maritainiana [33], queda como restante tarea indicar en breves trazos la interpretación del pensamiento de Santo Tomás sobre este punto.

4. *La primacía del bien común y el «ordo amoris»*

Creemos, sin embargo, que no se ha analizado bastante qué es lo que se significa y qué se implica bajo esa fórmula aquiniana de la ordenación de los individuos y de los bienes singulares al bien común. Bajo ella se quieren figurar todas las relaciones jurídicas, es decir, deberes de los particulares para con el todo social y derechos de la sociedad y del poder público sobre los individuos; pero no se delimita la naturaleza y alcance de éstos. Además, los personalistas, como Maritain, quieren significar preferentemente relaciones de amor o «de amistad fraternal» más que de justicia, que «es superpersonal», como lazos que unirían y fundarían la sociedad de personas y relaciones de éstas con el bien común superior, o «el bien común de la comunidad de los espíritus», que incluye a toda la serie de bienes temporales, en virtud de la cual, dentro del mismo orden natural, la persona humana trasciende al Estado y formaría una suerte de sociedad espiritual o superior a la sociedad temporal [34].

Y en verdad que, respecto de bienes comunes trascendentes, como el bien del universo o el bien divino, no caben relaciones jurídicas. Respecto de Dios no hay deberes propios de justicia, sino de conocimiento, amor y religión.

Emprendiendo, pues, este análisis, hemos de notar previamente que, bajo dicho concepto de orden de las partes al todo o bien común, entiende Santo Tomás primeramente, si se trata de las criaturas irracionales, una ordenación ontológica o tendencia natural. Es el *appetitus naturalis*, amor analógico que el Santo atribuye a todos los seres por el que, dice, se inclinan naturalmente al amor del bien del todo—es el bien intrínseco del universo u orden del mismo, y sobre todo el Bien separado de este universo, que es Dios—más que al amor de sí y de su propio bien.

Pero, cuando se entiende de la *ordenación* de las personas humanas a ese todo o bien común, entonces dicha ordenación ontológica ha de traducirse en una tendencia consciente mediante los actos de amor—caridad—o de justicia general. Son éstas, en efecto, las dos virtudes universalmente sociales y fundamento de todo lo social, por las que, según Santo Tomás, el hombre entra en contacto inmediato con el bien común y establece relaciones con él. Las únicas que tienen por objeto propio el *bien común*—divino, humano—y cuyas normas y obligaciones han de darnos, por lo tanto, todo el orden objetivo del individuo respecto del bien común.

Y, ante todo, el *bien común* es el *objeto propio* del amor benevolente, la amistad natural o caridad sobrenatural. Toda amistad natural, en efecto, se funda sobre la tan aristotélica y aquiniana noción de la *comunicación de bienes*, es decir, sobre un bien común a los amigos: la amistad familiar sobre el bien común de la familia, comunicable y deseable a todos los miembros, las amistades llamadas por Aristóteles políticas sobre el bien común de la ciudad, o de las varias sociedades y asociaciones públicas; *la amistad* de *naturaleza*, o filantropía humana, que el P. Sertillanges con razón distingue y encuentra en los textos del Angélico [35] sobre el bien común de la especie o de toda la humanidad.

Y la *amistad divina* sobre el *bien divino*, común a Dios y a las substancias inteligentes que se elevan a su trato y amor, que, si es amistad propia o *simpliciter*, es la caridad. El Angélico, en efecto, ha formulado esta noción de bien común divino con ocasión de exponer el amor de las cosas a Dios más que a sí mismas y *super omnia*. Y no ha podido poner en contacto ni relación inmediata al bien común divino con ninguna otra operación virtuosa del hombre, sino con la caridad, como objeto privativo suyo. Las demás virtudes y operaciones humanas, incluso la religión, no se ordenan a Dios sino mediante el amor.

Ante todo es el amor natural a Dios. En los textos, clásicos entre los teólogos, en que el Angélico prueba que el ángel, el hombre en la naturaleza pura y toda criatura aman más a Dios que a sí mismos y a las demás cosas, siempre invoca el mismo proceso argumentativo: el todo es más que la parte y el fin de ella, y, por tanto, cada parte ama más al todo que a sí misma y tiende más al bien del todo que al suyo propio, como la mano se expone por salvar al cuerpo. Pero el hombre y todas las criaturas son partes de ese todo que es el universo y ordenadas al *bien común* del mismo, que es bien separado o Dios. Deben, por lo tanto, amar más a Dios, o tender al bien común divino, con más fuerza de amor que a sí mismas y su propio bien; de lo contrario, no sería amor recto, sino propio de la naturaleza caída—*natura curva*—, vuelta y enroscada en sí y en su amor propio [36].

---

[33] Uno de los últimos, mejores y más completos trabajos de síntesis informativa es, sin duda alguna, el del P. C. SORIA, O. P., *La controversia actual en torno a la persona y el bien común:* Estudios Filosóficos (Las Caldas de Besaya) 1 (1951-2) p.211-241. Véase también J. TODOLÍ, O. P., *El bien común* (Madrid 1951) p.71-97; L. EULOGIO PALACIOS, *La primacía absoluta del bien común:* Arbor, 16 (1950) p.345-375. Véase también la obra más reciente del mismo, en plan crítico y de refutación de las ideas de Maritain, *El mito de la Nueva Cristiandad* (Madrid 1951). Otra exposición crítica y refutación de la teoría de Maritain es la de J. MEINVIELLE, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana* (Buenos Aires, 1948).

[34] J. MARITAIN, *La personne et le bien commun* (París 1947), trad. española (Buenos Aires) p.68ss.80ss.—Otras obras suyas sobre este tema: *Du régime temporel et de la liberté* (París 1933); *Les droits de l'homme et la loi naturel* (Nueva York 1948); *Humanisme intégral* (París 1947).

[35] R. P. SERTILLANGES, O. P., *La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin* 2.ª ed. (París 1946) p.243ss.

[36] 1 q.60 a.5c et ad 1; 1-2 q.109 a.3; *Sent.* 3 d.29 a.3.

Y es, con mayor razón, el bien común divino en sí, beatificante o sobrenatural, objeto propio de la caridad. Santo Tomás ha llamado a Dios «*Bien común* de todos» o *bien universal,* aun como objeto de la caridad, también en los textos similares en que ha de probar la primacía del amor de Dios sobre el de sí, arguyendo por la dialéctica del todo y las partes. Dios es el todo universal, bien común al que las partes deben ordenarse con más fuerza que a su propio bien [37].

Pero ese todo o bien común divino no puede entenderse en el sentido propio en que entendemos los bienes comunes inmanentes, como comunicado y participado en los singulares—ni siquiera incluyendo el bien de todo el universo—, sino en sentido simplemente *analógico.* Es el Todo o Bien universal, que es Dios mismo, Unidad absoluta que contiene, en la eminencia de la Deidad, todas las partes y perfecciones del universo aun antes de los seres.

El motivo propio es que nada que no sea divino puede entrar en el objeto formal o primario de la caridad, virtud divina o teologal por excelencia. Por eso, el Aquinate, en los lugares propios en que formula este objeto de la caridad (q.23 a.3-5), no lo designa como bien común de todos, «sino como bien divino», o «Dios en sí, objeto de la bienaventuranza». Sólo el bien divino en sí puede producir en los seres, máxime en el ángel y el hombre, que participan de la caridad divina, la tendencia plenamente *extática* o desinteresada del amor, según la cual éstos salen como fuera de sí para amar ese bien sumo más que a sí mismos y a todas las cosas.

Por lo tanto, si entendemos la primacía del bien común divino sobre el bien personal en ese plano trascendente de la ordenación por caridad, como amor de ese bien común más que al propio bien singular, sólo se verifica del bien común divino en su *aspecto analógico* o *terminativo,* mas no como bien común en sentido inmanente, como bien común de todo el universo, ni siquiera de todos los bienaventurados asociados en el reino celeste de la participación y visión de Dios. Es, en efecto, doctrina de Santo Tomás en pos de San Agustín, seguida unánimemente por los teólogos, porque está fundada en la Escritura, que la jerarquía de los seres a quienes se ha de amar por caridad desciende en cuatro grados escalonados y específicamente distintos: *Uno,* que es Dios mismo, como principio de este amor y de todo el bien. *Otro,* que somos nosotros mismos, como *partícipes* del bien divino. En *un tercer* grado, a nuestros prójimos—ángeles y hombres—como *asociados* a esta participación. En *cuarto,* a nuestro cuerpo, sobre el que refluye, por redundancia, el bien de la beatificación. «Et secundum hoc, homo debet magis se diligere, post Deum, quam quemcumque alium», porque, añade, es *mayor razón de amar* la unión o participación nuestra en el bien divino que la asociación de los otros a ese bien [38]. Al prójimo —a todos los prójimos aún asociados—se ha de amar como a sí mismo, es decir, en una medida inferior a sí, pues la caridad bien entendida empieza por uno mismo [39].

En el plano, pues, trascendente del orden al destino último personal, sólo existe la primacía del bien común divino en sí, o separado, sobre el bien de la persona, mas no del bien común del universo. Porque el universo lo forman las criaturas irracionales y los seres personales. Las primeras—el mundo cósmico—son inferiores al hombre, y a ellas no se subordina, sino las subordina a sí. Ni siquiera son término propio de amor de caridad, sino término imperfecto (secundum quid) del mismo: *bonum quod alteri volumus,* pues son amadas de un modo concupiscente, como cosas o bienes que se aman para las personas: para Dios—para su gloria—, para nosotros mismos, para nuestros prójimos.

Sólo quedan del universo las personas, el bien común de toda la humanidad. Pero ya hemos dicho que ni aun tomados nuestros prójimos en su conjunto podemos anteponerles en nuestra caridad, ni el amor espiritual de ellos priva sobre el amor de nuestra propia bienaventuranza y destino personal. Ni por el bien de todo el universo ni por la salvación de todas las almas puede el hombre, enseñan los teólogos, decir una mentira o hacer un pecado, comprometiendo su salvación eterna.

No negamos que existe y es enseñada por Santo Tomás una ordenación de la persona al bien del universo, como parte de ese todo, así como se ordena al bien común temporal de la sociedad, de cuyo todo es también parte. Y que ambas formas de subordinación son impuestas por la caridad, que manda cumplir, como diremos, todo el bien que impone la justicia y algo más. Pero será una subordinación relativa y en su propia línea secundaria de bienes temporales, sin que ello implique la primacía de esos bienes comunes sobre el bien personal en lo fundamental, que es en la línea del bien espiritual o de la beatitud eterna. El orden de la caridad que enseñan Santo Tomás (2-2 q.25) y los teólogos es muy complejo y conjuga, según los diversos tipos de bienes, varios modos de subordinación.

Así, entre otras cosas, esta caridad ordenada manda que se ha de amar el bien espiritual de nuestro prójimo sobre nuestra vida temporal, y en necesidad extrema del mismo socorrerle, incluso con el sacrificio de nuestra propia vida. Que si bien, en la misma línea de bienes temporales e igual necesidad, se prefiere nuestro bien propio, y la caridad no obliga con grave incómodo a socorrer una grave necesidad material del prójimo, pero sí obliga a posponer nuestro bien temporal al bien común temporal de la sociedad y subordinarse a este bien social, contribuyendo a su conservación y a la construcción del mismo aun con el sacrificio, en caso de necesidad, de la propia vida. Sin que esto obste a la primacía ya dicha y preferencia absoluta del propio bien personal en lo espiritual o en orden a la beatitud eterna.

Podría por fin objetarse, contra esta interpretación nuestra, cómo el hombre consigue su destino eterno, o alcanza a Dios, en la bienaventuranza eterna como bien infinitamente *comunicable* y en esa cuasi infinita comunicabilidad; por lo tanto, como bien común de todos los bienaventurados actuales y posibles. A ello responderemos que, si bien Santo Tomás, con toda la escuela, enseña, contra la sentencia suareciana, que es esencial a la caridad el mirar a Dios por objeto como bien común o comunicable, pero esta comunicabilidad se salva ya con la comunicación a la propia alma. Es decir, la caridad tiene a Dios por objeto esencial, como bien común a Dios y a la propia alma. Todo lo demás es secundario. Por eso afirma expresamente el Angélico que la bienaventuranza y perfección de la caridad se dan ya en una sola alma que goce de Dios [40]. El hombre consigue su fin último o destino eterno—como lo admiten en el fondo to-

[37] 2-2 q.26 a.3; 1-2 q.19 a.10; *De carit.* a.2; *De virtut. in com.* a.10 ad 4.
[38] 2-2 q.26 a.4; cf. q.25 a.1.11.
[39] 2-2 q.44 a.7.8c et ad 2.

[40] «Perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non autem quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret» (1-2 q.4 a.8 ad 3).

dos—por un acto esencialmente *personal* que no depende sino de Dios y de sí, no del concurso de los demás bienaventurados. No ocurre así en la consecución de su bien temporal en esta vida terrena, vida *esencialmente* comunitaria, en que *cada cual* está supeditado, para obtenerlo, al concurso de los demás y no podrá conseguirlo sin la ayuda de los otros. Aquí se da, en sentido propio, un bien común por todos producido y comunicado a todos, obra y quehacer conjunto de todos los individuos.

Así, pues, concluímos de todo este apartado que, en la línea trascendente y puramente espiritual de la tendencia al último fin y consecución de ese destino eterno y bienaventuranza, sólo se da primacía del *bien común analógico* sobre el bien personal, mas no de ninguna clase de bien común intrínseco o creado, siquiera sea el del universo. Por lo tanto, junto con una primacía de ese bien común trascendente sobre el momento personal, admitimos un *verdadero personalismo* o primacía del valor personal respecto de cualquier otro bien común. Entre Dios y su comunicación inmediata al alma no se interpone ningún otro intermediario de bien común en el cielo, y en esta vida sólo directamente la sociedad sobrenatural, o la Iglesia, y su propio bien común. Y creemos que los comunitarios han acentuado en exceso este aspecto comunitario en el orden trascendente, comparándolo demasiado al orden político-social. Sin embargo, nuestra atenuación de este momento comunitario es sólo secundaria, y para nada disminuye la repulsa plena que hacemos, con los comunitarios, tanto del personalismo absoluto, derivado de Kant, que erige la persona y su dignidad ética y jurídica en fin en sí mismo, independiente de Dios, como del personalismo de Maritain, que exalta soberbiamente el valor de la persona, no sólo en el terreno político, sino aun en el trascendente y universal, sobre todo en el plano sobrenatural de los derechos de la Iglesia y, en última instancia, de Dios.

5. *El bien común temporal y el orden de la justicia*

Volvamos ya, por fin, a circunscribirnos al plano del bien común social, propio de la comunidad temporal perfecta. En él nos encontramos que la ley de la primacía del bien común impera con propiedad y en toda su amplitud. El bien común temporal priva sobre el bien privado y personal del mismo orden, siendo superior a él como el todo lo es sobre la parte, y lo perfecto sobre lo imperfecto; y a causa de esta superioridad subordina este bien singular a sí, subordinando, consiguientemente—en la misma escala en que lo están sus objetos—, los individuos a la sociedad civil. Las personas singulares están, pues, ordenadas a la comunidad como la parte se ordena al todo y es para el todo, dice Santo Tomás [41], debiendo tender a la promoción y búsqueda de ese bien común, porque sólo en él y a través de él han de conseguir su propio bien y perfección personal. El individuo se perfecciona en y por la sociedad.

Esta ordenación al bien común es ahora regida *por la justicia general*, y debe traducirse en normas de esa justicia, llamada también legal o social. El *bien común* y humano se convierte en principio de exigencias sobre los particulares, como objeto de la justicia constructora del orden social, así como antes el *bien común divino* era objeto de atracción y de amor. Así expresamente lo considera Santo Tomás, el cual, en los tres

[41] 2-2 q.58 a.5.

lugares de la *Summa* que trata *ex professo* del bien común, pone a éste en conexión, directa o indirecta, con la justicia legal. En 1-2 q.90 a.2, en que el bien común es el fin al que se ordena la ley, y la ley tiene por contenido los dictámenes o normas de la justicia legal, que han de levantar el edificio social; más tarde (2-2 q.47 a.10.11) el bien común aparece como objetivo especificador de la prudencia política, la cual es el principio formal y como la mente arquitectónica que, bajo el imperio de la justicia legal, provee a la elaboración de las leyes, a la construcción del orden social y cuidado del bien común. Por fin, en el lugar más propio (2-2 q.58 a.5.6), el bien común o social aparece como objeto de esta justicia legal, que define todas sus exigencias.

La posición del Aquinate es corroborada modernamente por los teólogos en general y las enseñanzas y documentos de la Iglesia. Estos ponen siempre la llamada justicia social en conexión con las exigencias del bien común y la definen como la *justicia del bien común*. Los textos de las encíclicas *Quadragesimo anno* y *Divini Redemptoris* son clásicos a este respecto [42].

Así, pues, si el orden divino estaba erigido primariamente en el amor, este orden social al bien común está basado en obligaciones de justicia y es un orden de justicia. Ya no es del género de puros deberes éticos, basados en la necesidad del fin, sino que, una vez puesta la sociedad, estas obligaciones para con el bien común son exigidas por el *derecho* de los otros, del todo social, que proporciona a cada uno de los medios de la perfección y en pago exige la compensación de las aportaciones de éste. El bien común adquiere la modalidad de un *bonum commune debitum*, y es bajo este aspecto formal de debido, de término de exigencias, como es objeto de la justicia legal e impone ante todo la *ordenación* de los individuos a sí.

Esto no debe llevarnos a ninguna confusión. El bien es objeto de amor y suscita siempre el amor a sí. Será siempre objeto de la caridad, antes de serlo de ninguna otra virtud; v. gr., bien de la obediencia, bien de la justicia. Esas determinaciones de bien ván incluídas en la órbita general del bien, del bien divino, que la caridad ama y en que se comprende el bien de todos. Por lo tanto, la caridad social—o el amor de benevolencia natural—se extiende a todo el campo de deberes de justicia y prestaciones del bien común, pues manda cumplir toda justicia y mucho más. Porque incluso tendrá mayor eficacia para promover el bien común de la sociedad que la justicia, como virtud que es madre y forma impulsora de las demás virtudes, ya que ama y quiere eficazmente, no sólo el bien exigido en estricta justicia, sino todo el bien de los prójimos bajo el motivo del amor divino, abarcando el ámbito de todas las virtudes.

Sin duda, si se cumpliera bien la caridad, se habría cumplido ya de modo eminente toda justicia, porque templaría la dureza y rigor de ésta allanando todas las desigualdades de los hombres en la comunicación mutua de bienes por el amor del bien común divino, que en sí engloba el bien común humano. Así, es cierto que todos los deberes de justicia puede uno siempre cumplirlos por motivos de caridad, en especial los de justicia social; v. gr., con la limosna y sobreabundante comunicación de bienes. Y por eso la caridad es proclamada por los papas «complemento

[42] Textos de la enc. *Quadragesimo anno* en D 2260 2265. Enc. *Divini Redemptoris* (D 2277): «Socialis iustitiae est id omne a singulis exigere, quod ad bonum commune necessarium est».

necesario de la justicia» y una base más firme, de más valor y eficacia, en la estructuración del orden social o el orden al bien común [43].

Pero ello no impide que el orden jurídico de la justicia legal haya de tenerse en cuenta, en primer plano, en la ordenación y promoción de los individuos al bien común; pues si los hombres no se mueven por motivos superiores de la caridad ni se resuelven nunca a fundar la sociedad de personas libres en puros lazos de amistad y generosa comunicación de bienes—lo que sigue siendo, por desgracia, pura utopía—, inciden en el orden de la justicia, que les impone la procuración del bien común con un rigor mayor y bajo la amenaza de la coactividad y define al menos las relaciones de lo estrictamente obligatorio y exigido por el derecho de otros.

Por lo cual, ambos planos de operatividad virtuosa y normativa, el de la caridad y de la justicia, no deben formalmente confundirse, aunque materialmente el *ordo iustitiae* y el *ordo caritatis* hayan de extenderse a todo el campo de operaciones humanas exteriores, a todo el ámbito de las relaciones sociales. Ni, con el liberalismo, deben los católicos conservadores querer resolver todo el problema social por simples consejos y deberes de caridad o apelando a la generosidad de los ricos, ni los radicales deben, con el socialismo, hacer un problema de pura y rígida justicia, condenando todas las desigualdades sociales como flagrantes injusticias, sino que la caridad y justicia han de prestarse mutuo apoyo y complemento para instaurar eficazmente el orden social. En este sentido es también inadmisible un intento muy reciente expuesto por Manuel Moix, de absorber, o más bien sublimar y fundir entitativamente, el nuevo concepto de justicia social en la caridad cristiana. Sostiene, en su «teoría teológica de la justicia social», que el problema de su naturaleza no se resuelve por la inclusión de la misma en alguna de las tres especies clásicas, porque no encaja en ninguna de ellas ni en alguna nueva justicia. Y esto porque la justicia y su objeto, el derecho clásico, asentado en la fórmula *suum cuique*, son conceptos y virtudes paganas, que implican un sentido de la vida duro y cruel, y, por lo tanto, nada cristiano. Habrá que transformar por completo el derecho y *trascenderlo* para resolver los problemas modernos y elaborar el derecho del trabajo y política social con este nuevo concepto de justicia social, que no es extrajurídico o ajurídico, sino sencillamente metajurídico [44].

Esto, decimos, es inadmisible, porque, aparte de que no cabe en la ontología tomista de los hábitos una «entitativa inserción de la justicia en la caridad» y que no es nada teológico confundir el orden sobrenatural de la caridad con el orden natural de la justicia, o de que las virtudes, si son verdaderas, no son paganas sólo, sino eternas y válidas en el orden cristiano, pues la gracia no destruye la naturaleza, ya ha quedado deslindado, en todo lo dicho, el campo formal de la caridad y el de la justicia. Además de que las exigencias del bien común abren un campo ilimitado en posibilidades a la justicia legal y, por ende, al poder civil para implantar todas las soluciones sociales más avanzadas que sean necesarias en la recta ordenación social, como ahora brevemente indicamos.

[43] Abundan los textos de León XIII y de Pío XI y Pío XII a este respecto: enc. *Rerum novarum:* ASS 23 (1890-91) p.670; enc *Ubi arcano:* AAS 14 (1922) p.685; enc. *Quadragesimo anno:* AAS 23 (1931) p.223; enc. *Divini Redemptoris:* AAS 29 (1937) p.89-91; enc. *Summi Pontificatus:* AAS 31 (1939) p.441.—I. M. HERING, O. P., *Charité d'hier, justice d'aujourd'hui* (Roma 1950); E. BEZZINA, *De valori sociali caritatis secundum principia S. Thomae* (Neapoli 1952); M. ZALDA, *Theol. Mor. Sum.:* BAC (Madrid 1953) II n.455.

[44] M. MOIX, *En torno al concepto de justicia social:* Cuadernos de Política Social, n.21 (Madrid 1954) p.7-42.

6. *Extensión y límites de la ordenación de los individuos al bien común*

Una vez asentado que el orden de las personas singulares al bien común de la sociedad está basado, en primer plano, en normas de justicia legal, exigibles por el poder público y la fuerza imperativa de derecho, indiquemos ya, en breve referencia, a qué esfera de actos de la persona humana se extiende.

Pues bien, Santo Tomás concibe dicha ley de la primacía de lo comunitario y subordinación a sí de lo individual en términos de *totalidad.* De nuevo acude aquí (2-2 q.58 a.5.6) señalando el campo de obligaciones de la justicia legal, al principio del todo y las partes. Las personas humanas son partes de ese todo, que es la sociedad. Mas la parte, prosigue el Angélico, es para el todo, por lo que todo bien de la parte es ordenable al bien del todo. De ahí que todos los actos virtuosos del hombre, sean relativos a su propia perfección, sean al bien de los demás, son referibles al bien común y puedan ser objeto de disposiciones normativas de la justicia legal, que ordena los actos de todas las virtudes al bien común» [45].

Por eso, continúa el Aquinate, la justicia legal es *virtud general,* pues que extiende su radio de acción imperativa a las operaciones de todas las virtudes. Las leyes, repite él con Aristóteles, pueden preceptuar obras de fortaleza—como las leyes de guerra—, obras de templanza —leyes de moralidad—, obras de mansedumbre o de paz—leyes de orden público—, así como obras de caridad y religión—leyes de beneficencia o de culto—y mucho más obras de justicia interindividual o conmutativa—código de leyes civiles, mercantiles, etc.— [46]. Si bien se debe esto entender—a tenor del principio de exterioridad que determina la materia propia de justicia—que se trata de los actos exteriores del hombre, no de los actos interiores, que se substraen al fuero de lo jurídico: «De internis non iudicat Ecclesia».

La teoría, bastante expresa en el Angélico y más en algunos de sus discípulos, como Báñez y Salón [47], de una justicia legal natural como parte integrante de la justicia legal completa, amplía el marco de las exigencias del bien común y consiguientes deberes de la justicia de los individuos para con la sociedad a un campo de normas y obligaciones no escritas ni fijadas por las leyes, pero sí impuestas por el derecho natural, máxime en el terreno de la función social de la propiedad.

Bien podemos, pues, establecer, como ley general de subordinación de los individuos al todo social, que *el hombre está obligado a tender hacia el bien común y procurar y promover este bien de la multitud en todos sus actos exteriores,* de tal modo que subordine a la utilidad común toda su actuación y obras de virtud personales, al menos de alguna manera negativa o mediata. *Esta preocupación del bien común* debe ser uno de los deberes primordiales del hombre. Significa que éste no debe aislarse en un individualismo cerrado ni buscar egoísticamente su propio bien con perjuicio del bien de los demás, como si el

[45] 2-2 q.58 a.5.6.7.

[46] *Ethic.* 5 c.3 (1129b20-30); S.TH., lect.3 n.915.

[47] Véase T. URDÁNOZ, *La justicia legal y el nuevo orden social:* Ciene. Tom., 65 (1943) p.1-14; 68 (1944) p.200-234.

interés por la vida social fuera tan sólo un lujo de caridad, sino que debe ordenar y orientar *socialmente* sus riquezas, sus intereses y negocios. Es la misma obligación que dicta al hombre tender a la propia perfección la que le obliga a procurar el bien común a lo largo de toda su vida. Y la virtud de la justicia social, dice Leclercq, es «la que desarrolla en el hombre el hábito de considerar su propio bien en unión con el bien general y en dependencia de éste» [48].

Esta ley general de la procuración del bien común no es tan sólo enunciada por tomistas recientes [49], sino que está expresa en Santo Tomás, quien ha consignado también el principio antes sentado en afirmaciones precisas como ésta: que es imposible la bondad u honestidad individual sin la debida ordenación y proporción al bien común [50]. O en la otra de que no es recta la voluntad de quien desea su bien personal sin referirlo al bien común como a fin: *Non est recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem* [51].

El ámbito universal de dicha subordinación de los individuos se patentiza también si se considera el *contenido material del bien común* o el conjunto de bienes que tiene la sociedad el deber de proporcionar a sus súbditos. Habíamos omitido por brevedad este aspecto importante del bien común y vamos a esquematizarla sumariamente. Santo Tomás enseñaba, en textos bien conocidos, que este bien común temporal y fin de la sociedad política ha de consistir, de una manera genérica, en *la suficiencia perfecta de medios de vida para toda la multitud*, es decir, en *la abundancia perfecta de bienes, materiales, intelectuales y morales*, y medios de toda clase que los individuos deben encontrar en la sociedad para su perfección humana y el desarrollo pleno de su personalidad [52]; fórmula equivalente a la idea *del bien humano perfecto* o bienaventuranza de esta vida, subordinada a la bienaventuranza eterna, o más bien como medio de alcanzar este destino sobrenatural de la otra vida. Sin duda debe entenderse en *sentido dinámico* este cúmulo o abundancia de bienes, como un fin o ideal al cual la sociedad debe tender, aunque no siempre pueda ofrecer en acto a los individuos.

El bien común es un ideal de perfección nunca totalmente realizable, que señala una meta de progreso indefinido, pero que el Estado debe constantemente promover y los individuos cooperar a la realización de la mayor cantidad posible de bienes.

Mas las diversas clases de bienes que este bien humano comprende han de *escalonarse jerárquicamente* y en una subordinación interna que marca el valor e importancia de los mismos en los objetivos de la sociedad. Santo Tomás afirmaba que este bien común esencialmente consiste en la *vida virtuosa de la multitud*, fin primario del hombre en esta vida y de toda la sociedad política [53]. Los valores morales son, pues, los que ante todo el Estado debe promover y defender para la paz y felicidad de los pueblos. Estos son principalmente los valores de justicia y caridad. Por eso se suelen expresar comúnmente, en el Aquinate y en los textos pontificios, bajo las fórmulas *del orden, la paz, concordia de*

[48] J. LECLERCQ, *Le fondement du droit et de la société* (Namur 1933) p.221.
[49] M. S. GILLET, *Le moral et le social* cit., p.322.
[50] I-2 q.92 a.1 ad 1: «Impossibile est quod aliquis sit bonus, nisi sit proportionatus bono communi».
[51] I-2 q.19 a.10.
[52] *De regno sive de regim. princ.* l.1 c.14.
[53] *De regno* l.1 c.2 n.7.

los ciudadanos, la seguridad política social, la tranquila convivencia en el orden, como metas y objetivos esenciales que el Estado debe garantizar y sin los cuales ni siquiera podrá subsistir la sociedad organizada [54].

En pos de este primer grado vienen los *valores y bienes de cultura*, los medios de educación y formación intelectual técnica y científica, el progreso de las ciencias y de las artes, en los que ha de consistir *integralmente* y, como en segundo plano, el bien común. Sólo en tercer lugar y de una manera *instrumental* hace consistir el Angélico el bien común en el bienestar material o bienes económicos. El Santo, pues, considera esta «suficiencia de bienes materiales» o prosperidad económica como factor «instrumental y secundario» de la organización del bien común. No obstante, es bien comprensible que este aspecto económico concentre sobre sí los más apremiantes y agobiadores cuidados de todo buen gobernante. Un mínimo de bienestar material es la base y condición indispensable para todos los otros bienes, y en tal sentido son esos bienes materiales la piedra angular de todo el edificio social: «Su uso, decía el Angélico, es necesario para la práctica de la virtud» [55].

Pues bien, dicha jerarquía de los bienes parciales, constitutivos del bien común social, da idea de la amplitud de la subordinación de las personas singulares al todo social. Para ello tengamos de nuevo en cuenta que la justicia legal—virtud fundamental y propulsora en la organización del bien común y de la sociedad—se encuentra de dos modos distintos en los componentes del cuerpo social. En los individuos, decía el Angélico, reside *quasi ministrative, quasi instrumentaliter*, es decir, como *ejecutores* de esta ordenación al bien común bajo la dirección de las leyes y obedeciendo a los poderes públicos. En cambio, los gobernantes son sujetos de la justicia legal *principaliter et architectonice*. Es decir, como miembros principales de la comunidad, los primeros obligados para con el bien común, y a la vez como *mente arquitectónica* o de una manera *constructiva*, pues a ellos incumbe la tarea primordial en la construcción del bien común. La idea la tomaba el Angélico de Aristóteles, quien afirmaba, de una manera paralela, que la ciencia política es *maxime architectonica* respecto de todas las demás ciencias y disciplinas, a todas las cuales imperaba, subordinándolas al supremo fin de construir el bien común [56].

Si, pues, en los gobernantes reside la justicia del bien común de una manera arquitectónica, es decir, imperativa, y dicha justicia social se ejerce sobre todo el ámbito del bien humano perfecto, esto significa que el poder y autoridad del Estado se ejercen sobre todos los campos o esferas de bienes que integran el bien social. De nuevo los de la tendencia personalista quieren substraer a la competencia del Estado todos los valores del espíritu, por ser bienes privativos de la persona por los cuales se relaciona con el absoluto, y la persona no se subordina como parte al bien común; el Estado no tendría *competencia directa sobre la esfera de lo religioso y lo moral ni sobre los valores intelectuales, de cultura y educación, sobre los que sólo ejercería una intervención indirecta de vigilancia y protección; su poder directo se ejercería tan sólo sobre el terreno de lo económico y político.*

Nada más *falso* que esta *arbitraria limitación de la autoridad del Estado*. Hemos visto antes a Santo Tomás defender que lo primero y esencial en el bien común es hacer posible y promover la *vida virtuosa* de los

[54] *De regno sive de regim. princ.* l.1 c.15.—Otros textos en S. RAMÍREZ, *Doctrina política de Santo Tomás* cit., p.32-3.
[55] *De regno sive de regim. princ.* l.1 c.15.
[56] *Ethic.* 1 c.1; S. TH., lect.2 n.26-7

individuos; este aspecto ha de polarizar, por lo tanto, el primer cuidado y autoridad vigilante y ordenadora del poder público. El Estado es, ante todo, gerente y guardián de la justicia, tutelar de la paz y seguridad, de los derechos y libertades y de los demás valores morales de las personas singulares dentro de la sociedad. Ni aun la esfera de lo religioso se escapa a su competencia directa; en una sociedad puramente natural, el primer cuidado de la autoridad del Estado debía ser la recta ordenación del culto público; sólo en el orden social cristiano lo religioso se substrae a su competencia, porque se subordina a la sociedad sobrenatural o la Iglesia. Y, aun en este plano, el primer deber y misión del Estado debe ser la profesión pública del culto y de la religión verdadera y el poner la fuerza de su autoridad en la defensa de los derechos de la Iglesia y de los derechos de la verdadera fe en las conciencias de sus súbditos. Lo mismo debe decirse de la competencia directa del Estado en el campo de la cultura y la educación, que se ejerce de igual manera y con las mismas limitaciones que en el dominio de lo económico-político. Las consecuencias y aplicaciones de estos principios contra los personalistas son incalculables, y nosotros no podemos desarrollarlas.

Como complemento de lo dicho deberíamos exponer otro hermoso y fundamental aspecto en la doctrina del bien común, al que nos contentamos simplemente con aludir. Es la *doble fase* de la organización del bien común, que abre dos amplias vertientes en las exigencias del mismo y en los imperativos y normas de la justicia social.

La primera es la fase de producción u obtención de los bienes comunes, y la segunda—la del *bonum commune ut distributum*, que decía en bella fórmula Juan de Santo Tomás—, la de la distribución de esos bienes comunes a los individuos según módulos proporcionales. A la primera atiende la llamada *justicia legal*, que dirige la ordenación de los individuos al todo social. A la segunda, la *justicia distributiva*, que impera la distribución de bienes y cargas comunes a realizar sobre todo por el Estado. Ambas deben fusionarse en una *sola justicia comunitaria, la justicia del bien común*, que puede recibir el nombre moderno de *justicia social*, como hemos demostrado nosotros en otro lugar y lo admite comúnmnte la corriente de nuestros pensadores juristas [57]. Sólo se distinguen por la material diversidad del sujeto de derechos y deberes, que deben ser mutuos en ambos términos, pues que toda relación jurídica es reversible.

En la justicia legal, el sujeto de deberes son los individuos para con el Estado, y el poder público determina e impera la aportación de las cargas de cada uno de los individuos para con el bien común. Por la distributiva, los individuos ponen sobre todo exigencias frente al poder rector, gerente del bien común, y el Estado es el sujeto principal de deberes en dicha distribución de bienes. Esta unidad indivisible de la justicia del bien común en sus dos partes patentiza que no es absoluta y omnímoda la ordenación de la persona singular al todo social, o la primacía de éste, puesto que los individuos son por igual sujetos de deberes y derechos, acreedores y deudores para con el bien común, y estos derechos de los individuos respecto del bien social es sobre todo el poder público el que debe satisfacer.

Límites del poder o intervención del Estado.—Queda este último aspecto, que sólo podemos substanciar en brevísima indicación. Hemos hablado hasta aquí de una ordenación universal de los individuos al bien común, y parece que en esta perspectiva universalista de la primacía

[57] Cf. T. URDÁNOZ, *La justicia legal y el nuevo orden social* cit., p.20055.

absoluta del bien común no hay lugar para la defensa de los derechos naturales y anteriores de la persona, que establezcan una cierta autonomía de la misma frente al poder estatal absorbente y señalen los límites de la autoridad civil; en una palabra, que solucione el delicado problema de las relaciones entre individuo y Estado, entre persona y autoridad. Parece inevitable consecuencia la incidencia en el totalitarismo estatal en esta defensa cerrada de la primacía del bien común.

Nada más falso, sin embargo. Hemos mostrado que la ordenación de los individuos al bien común y el ámbito de sus obligaciones para con él es universal *extensivamente*, mas no *intensivamente*. Se refieren a cualesquiera de las esferas de su operación exterior; pero no de una manera omnímoda, por la exigencia de la totalidad de sus actos, en todas las formas, momentos y circunstancias. Esta ordenación debe tener su medida y limitaciones.

Santo Tomás había formulado expresamente el principio general de esta limitación: *Quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua* (1-2 q.21 a.4 ad 3). Pero no era su intento determinar los límites de esta ordenación, supuestos ya implícitos en otros puntos de sus doctrinas.

Estas son, ante todo, la recta interpretación de su principio del todo y la parte. El Aquinate lo usa como una *analogía* y en muy diversos contextos, los cuales dan a entender que es susceptible de muy varios grados de aplicación. De una manera omnímoda y total se aplicará a las partes de un *todo substancial*. Los miembros del cuerpo humano son todo para el organismo y no tienen otra finalidad que servir a la vida total, sin tener alguna otra exigencia fuera de ese destino. Pero las personas humanas son partes de la sociedad política sólo *por analogía*, como partes de un todo accidental. Ellas, a su vez, son todos que sirven a otros bienes y finalidades superiores. Tendrá, por lo tanto, limitaciones esa ordenación al bien común social, y ellas, a su vez, sus derechos y exigencias frente a ese todo social.

La fundamentación de esas limitaciones hemos de encontrarla dentro de la dialéctica del bien común. Pero nada más falso que explicarlas por la teoría de Maritain de la disociación entre persona e individuo dentro del hombre. Este se subordinaría plenamente al bien común en todo el ámbito de la vida material, de los bienes económicos; la persona, en cambio, no es parte de la sociedad ni se ordena a ella en ninguna de sus actuaciones y en ninguno de sus bienes privativos. Dejando a un lado el hacer ver lo infundado en el aspecto ontológico de tal distinción, baste decir que esta unión maritainiana del personalismo con la concepción comunitaria incide, como bien se le ha probado, en los dos errores extremos: en el personalismo absoluto respecto de lo espiritual y en un totalitarismo comunitario, con tendencia al comunismo, en el aspecto político-económico.

Pero, además, es ridículo afirmar que el hombre no actúa como persona, con toda la dignidad y prerrogativas de la misma, sino como mero individuo, en el campo económico. El único sujeto de derechos es la persona, y, si separamos la personalidad del hombre en sus relaciones con los demás respecto de los cambios y gestión entera de los bienes de la tierra, le privamos de todos sus derechos, del respeto a su propiedad, a sus contratos, etc., con lo que queda reducido a una condición peor que ningún ideólogo totalitarista o comunista soñara. La personalidad es inseparable del hombre. Y éste nunca puede dejar de

actuar como persona ni es individuo despersonalizado en ningún campo de sus actividades.

Un sencillo análisis de la estructura del bien común social dentro de los bienes comunes nos da la *clave* de estas limitaciones. Bien patente está que este bien común se presenta como *superestructura* de otros bienes comunes inferiores, como la sociedad política es la sociedad temporal perfecta que se superestructura sobre otras sociedades inferiores y naturales, al menos genéricamente, como la familia, municipio, sindicato, etc., a las que la sociedad civil viene a completar. Por lo mismo, debe respetar las ordenaciones anteriores de los individuos a esos bienes comunes inferiores, con los derechos naturales inherentes a los mismos, a la vida familiar, de asociación, etc. La ordenación, pues, de los individuos al bien común social no significa la absorción de sus actividades todas, sino respeto para esas primeras sociedades—las cuales ya limitan así el poder del Estado—y *función supletoria y perfectiva* de las mismas. Es el llamado hoy día *principio de subsidiariedad.*

Por otra parte, es clara la naturaleza del bien común social como un bien común intermedio, abierto al bien común divino o trascendente y subordinado a ese destino eterno y finalidad última que cada persona humana debe para sí conseguir. La primacía del bien común temporal sólo significa superioridad sobre el bien particular de la persona en ese orden temporal de la vida social.

Pero la persona está a su vez ordenada a un bien superior, el Bien divino, que es, por analogía y de manera sobreeminente, bien común o universal; y bajo ese aspecto, el bien común social no es superior al bien divino que cada persona ha de conseguir y en sí participar, sino que debe subordinarse a ese bien superior a que cada persona está principalmente orientada y respetar esa ordenación de los individuos al fin sobrenatural, con los consiguientes derechos inherentes al destino espiritual de los mismos.

De una manera o de otra, tenemos que admitir que la sociedad y sus órganos de gobierno y autoridad han de ordenarse a las personas individuales en cuanto a la consecución de sus fines eternos y respetar los *derechos naturales* inherentes a la persona humana por la misma superioridad inviolable y trascendencia del destino espiritual y eterno sobre lo temporal.

Tal es la dialéctica de fines y medios, de interordenación y servicio mutuo que imponen las relaciones entre la persona y el bien común, y la distinción del orden temporal y el orden eterno. Si en ese plano temporal la subordinación de los individuos a la sociedad es universal *extensivamente,* más en el campo de los derechos fundamentales de la persona humana, derivados de su destino trascendente, el Estado o la comunidad política debe de algún modo supeditarse y servir al logro de estos fines superiores que cada ciudadano debe conseguir como bien suyo y misión puramente personal.

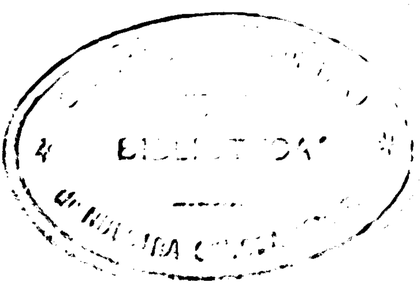
Pero nos llevaría muy lejos el desarrollo de todas las aplicaciones de los principios sentados a todos los problemas concretos y vitales de la gobernación política. Y nada sería más fecundo y vital que el que los gobernantes y cuantos tomen parte del poder rector y de las responsabilidades del mando fueran debidamente informados de estos y otros elevados principios, que habrían de imprimir una tan sana orientación y recto criterio en toda su actuación política.

En nuestro caso, este principio tan noble, quizá el más alto de toda sabiduría política, cual es la estructura aquiniana del bien común, abre

una perspectiva ilimitada de posibilidades de realización a todos los nobles afanes de mejoras justas, de renovación del orden social, a todo el ámbito del derecho del trabajo y política social, y sobre todo nos hace ver cómo lo social es predominante y el signo de renovación de todos los movimientos políticos actuales que, superando las viejas concepciones políticas del liberalismo, van evolucionando hacia nuevas estructuras de ordenación política bajo *el imperio* y primacía de lo social, es decir, del bien común.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN OCTAVO DE LA «SUMA TEOLÓGICA» DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 16 DE JULIO DE 1956, FESTIVIDAD DE NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., ALFONSO XI, NÚM. 4, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

VOLUMENES PUBLICADOS

1 SAGRADA BIBLIA, de NÁCAR-COLUNGA, 6.ª ed., corregida en el texto y copiosamente aumentada en las notas. Prólogo del excelentísimo y reverendísimo Sr. D. GAETANO CIGOGNANI, nuncio de Su Santidad en España. 1953. LXXVI + 1583 págs. en papel biblia, con profusión de grabados y 7 mapas.—90 pesetas tela, 130 piel.

2 SUMA POETICA, por JOSÉ MARÍA PEMÁN y M. HERRERO GARCÍA, 2.ª edición. 1950. XVI + 800 págs.—50 pesetas tela, 90 piel.

3 OBRAS COMPLETAS CASTELLANAS DE FRAY LUIS DE LEON. Edición revisada y anotada por el P. Fr. FÉLIX GARCÍA, O. S. A. 2.ª ed. 1951. XII + 1799 págs. en papel biblia.—95 pesetas tela, 135 piel.

4 SAN FRANCISCO DE ASIS: *Escritos completos*, las *Biografías* de sus contemporáneos y las *Florecillas*. Edición preparada por los PP. Fr. JUAN R. DE LEGÍSIMA y Fr. LINO GÓMEZ CANEDO, O. F. M. 3.ª ed. 1956. XL + 872 págs., con profusión de grabados.— 75 pesetas tela, 115 piel.

5 HISTORIAS DE LA CONTRARREFORMA, por el P. RIBADENEYRA, S. I. *Vida de los PP. Ignacio de Loyola, Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Francisco de Borja. Historias del Cisma de Inglaterra. Exhortación a los capitanes y soldados de la «Invencible»*. Introducción y notas del P. EUSEBIO REY, S. I. 1945. CXXVI + 1355 págs., con grabados.—50 pesetas tela, 90 piel.

6 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Tomo I: *Introducción. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo.* Edición en latín y castellano, dirigida, anotada y con introducciones por los PP. Fr. LEÓN AMORÓS, Fr. BERNARDO APERRIBAY y Fr. MIGUEL OROMÍ, O. F. M. 2.ª ed. 1955. XLVIII + 755 págs.—80 pesetas tela, 120 piel.—Publicados los tomos II (9), III (19), IV (28), V (36) y VI y último (49).

7 CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA, por los Dres. D. LORENZO MIGUÉLEZ, Fr. SABINO ALONSO MORÁN, O. P., y P. MARCELINO CABREROS DE ANTA, C. M. F., profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca. Prólogo del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. Fr. José LÓPEZ ORTIZ, obispo de Túy 5.ª ed. 1954. XLVIII + 1093 págs.—85 pesetas tela, 125 piel.

8 TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA, de ALASTRUEY. Prólogo del Excmo. y Rvmo. Sr. Dr. D. ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, arzobispo de Valladolid. 4.ª ed. 1956. XXXVI + 978 págs., con grabados de la *Vida de la Virgen*, de Durero.—80 pesetas tela, 120 piel.

9 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. Tomo II: *Jesucristo en su ciencia divina y humana. Jesucristo, árbol de la vida. Jesucristo en sus misterios:* 1) *En su infancia.* 2) *En la Eucaristía.* 3) *En su Pasión.* Edición en latín y castellano, dirigida, anotada y con introducciones por los PP. Fr. LEÓN AMORÓS, Fr. BERNARDO APERRIBAY y Fr. MIGUEL OROMÍ, O. F. M. 1946. XVI + 847 págs.—40 pesetas tela, 80 piel.—Publicados los tomos III (19), IV (28), V (36) y VI (49).

10 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo I: *Introducción general y bibliografía. Vida de San Agustín*, por POSIDIO. *Soliloquios. Sobre el orden. Sobre la vida feliz.* Edición en latín y castellano, preparada por el P. Fr. VICTORINO CAPÁNAGA, O. R. S. A. 2.ª ed. 1950. XII + 822 págs., con grabados.—Agotada en tela, 90 pesetas piel.—Publicados los tomos II (11), III (21), IV (30), V (39), VI (50), VII (53), VIII (69), IX (79), X (95), XI (99), XII (121) y XIII (139).

11 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Tomo II: *Confesiones* (en latín y castellano). Edición crítica y anotada por el P. Fr. ANGEL CUSTODIO VEGA, O. S. A. 3.ª ed. 1955. VIII + 740 págs.—75 pesetas tela, 115 piel.—Publicados los tomos III (21), IV (30), V (39), VI (50), VII (53), VIII (69), IX (79), X (95), XI (99), XII (121) y XIII (139).

12-13 OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTES (dos volúmenes). Recopiladas y anotadas por el Dr. D. JUAN JURETSCHKE, profesor de la Facultad de Filosofía de Madrid. 1946. Tomo I: XVI + 953 págs. Tomo II: VIII + 869 págs.—(Agotada. Se prepara la 2.ª ed.)

14 BIBLIA VULGATA LATINA. Edición preparada por el P. Fr. ALBERTO COLUNGA, O. P., y D. LORENZO TURRADO, profesores de Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Salamanca. 1953. Reimpresión. XXIV + 1592 + 122* págs. en papel biblia, con profusión de grabados y 4 mapas.—En tela, 80 pesetas; en piel, 130.

15 VIDA Y OBRAS COMPLETAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ. *Biografía* por el P. CRISÓGONO DE JESÚS, O. C. D. *Subida del Monte Carmelo. Noche oscura. Cántico espiritual. Llama de amor viva. Escritos breves y poesías.*